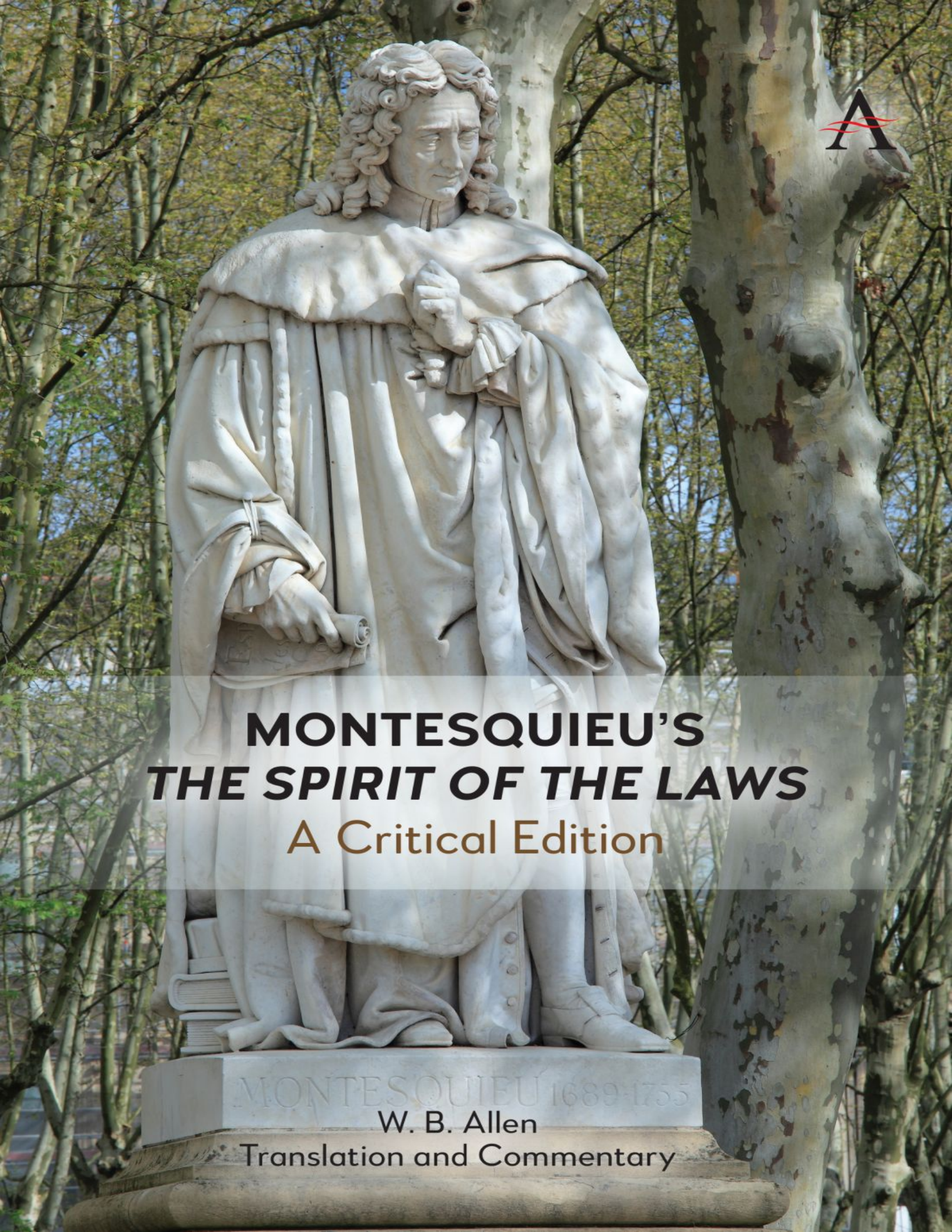
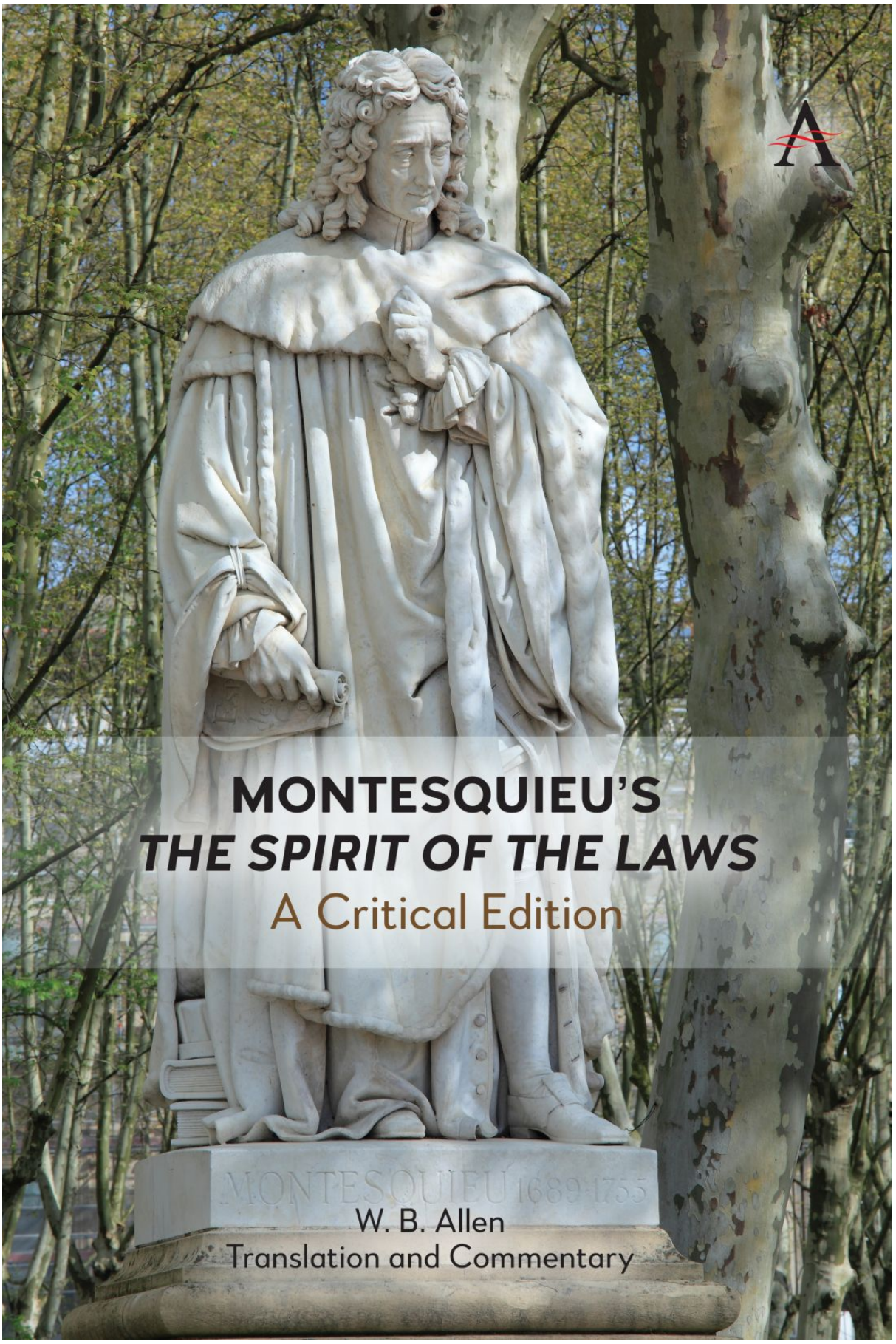


MONTESQUIEU'S *THE SPIRIT OF THE LAWS*

A Critical Edition

W. B. Allen
Translation and Commentary


MONTESQUIEU'S
THE SPIRIT OF THE LAWS
A Critical Edition
MONTESQUIEU 1689-1755
W. B. Allen
Translation and Commentary

Montesquieu's *The Spirit of the Laws*

A Critical Edition

W. B. Allen

Translation and Commentary

ANTHEM PRESS

Anthem Press
An imprint of Wimbledon Publishing Company
www.anthempress.com

This edition first published in UK and USA 2023
by ANTHEM PRESS
75–76 Blackfriars Road, London SE1 8HA, UK
or PO Box 9779, London SW19 7ZG, UK
and
244 Madison Ave #116, New York, NY 10016, USA

© 2023 W.B. Allen editorial matter and selection;
individual chapters © individual contributors

The moral right of the authors has been asserted.

All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above,no part of this publication may be reproduced, stored or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise), without the prior written permission of both the copyright owner and the above publisher of this book.

British Library Cataloguing-in-Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data: 2023941044
A catalog record for this book has been requested.

ISBN-13: 978-1-83998-294-1 (Hbk)
ISBN-10: 1-83998-294-2 (Hbk)

This title is also available as an e-book.

For

Carol Michelle Allen

Bertrand Marc Allen

Lincoln James Allen

Rosalie Onora Doyle

William Edward Doyle

Contents

Acknowledgments

Translator's Preface

Foreword

THE SPIRIT OF THE LAWS BY MONTESQUIEU

Concerning the Spirit of the Laws

- Foreword
- Preface

PART ONE

Book One Concerning Laws in General

- Chapter 1: About the Laws, in the Relationship They Have with Diverse Beings
- Chapter 2: About the Laws of Nature
- Chapter 3: About the Positive Laws

Book Two Concerning the Laws Which Derive Directly from the Nature of the Government

- Chapter 1: About the Nature of the Three Different Governments
- Chapter 2: About Republican Government, and About the Laws Relative to the Democracy
- Chapter 3: About Laws Relative to the Nature of the Aristocracy
- Chapter 4: About the Laws in Their Relationship to the Nature of Monarchical Government
- Chapter 5: About the Laws Relative to the Nature of the Despotic State

Book Three Concerning the Principles of the Three Governments

Chapter 1: Difference Between the Government's Nature and Its Principle
Chapter 2: About the Principle of the Different Governments
Chapter 3: About the Principle of Democracy
Chapter 4: About the Principle of Aristocracy
Chapter 5: That Virtue Is Not the Principle of Monarchical Government
Chapter 6: How They Supplement Virtue in Monarchical Government
Chapter 7: About the Principle of Monarchy
Chapter 8: That Honor Is Not the Principle of Despotic States
Chapter 9: About the Principle of Despotic Government
Chapter 10: Difference in Obedience Between Moderate Governments and Despotic Governments
Chapter 11: Reflections About All This

Book Four That Education Laws Ought to Be Relative to the Principles of the Government
Chapter 1: About the Education Laws
Chapter 2: About Education in Monarchies
Chapter 3: About Education in a Despotic Government
Chapter 4: The Difference in the Effect of Education Among the Ancients and Among Us
Chapter 5: About Education Under Republican Government
Chapter 6: About Some Greek Institutions
Chapter 7: The Cases in Which Singular Institutions May Be Good
Chapter 8: The Explanation for a Paradox of the Ancients in Relation to Morals

Book Five The Legislator's Laws Must Be Relative to the Principle of the Government
Chapter 1: Idea of This Book
Chapter 2: What Virtue Is in the Political State
Chapter 3: What Love of the Republic Is in Democracy
Chapter 4: How They Inspire Love of Equality and Frugality

Chapter 5: How the Laws Establish Equality, in a Democracy
Chapter 6: How the Laws Ought to Maintain Frugality in a Democracy
Chapter 7: Other Means to Encourage the Principle of Democracy
Chapter 8: How the Laws Ought to Relate to the Principle of Government in [an] Aristocracy
Chapter 9: How the Laws Are Relative to Their Principle, in a Monarchy
Chapter 10: About Promptitude of Execution in Monarchy
Chapter 11: About the Excellence of Monarchical Government
Chapter 12: Continuing the Same Subject
Chapter 13: Idea of Despotism
Chapter 14: How the Laws Are Relative to the Principle of Despotic Government
Chapter 15: Continuing the Same Subject
Chapter 16: About the Communication of Power
Chapter 17: About Gifts
Chapter 18: About Rewards Given by the Sovereign
Chapter 19: New Consequences of the Principles of the Three Governments

Book Six Consequences of the Principles of Different Governments, in Relation to the Simplicity of Civil and Criminal Laws, the Method of Judgment, and the Establishment of Penalties
Chapter 1: About the Simplicity of Civil Laws in Different Governments
Chapter 2: About the Simplicity of Criminal Laws in the Differing Governments
Chapter 3: Under Which Governments and in Which Cases One Must Judge According to a Precise Text of the Law
Chapter 4: About the Manner of Forming Judgments
Chapter 5: Under Which Governments the Sovereign May Be Judge
Chapter 6: That the Ministers Ought Not to Judge in a Monarchy
Chapter 7: About the Single Magistrate
Chapter 8: About Accusations Under the Different Governments

Chapter 9: About the Severity of Penalties Under the Different Governments
Chapter 10: Some Ancient French Laws
Chapter 11: For Few Penalties Are Required When People Are Virtuous
Chapter 12: About the Authority of Penalties
Chapter 13: Powerlessness of Japanese Laws
Chapter 14: About the Spirit of the Roman Senate
Chapter 15: About Roman Laws with Respect to Penalties
Chapter 16: About the Just Proportion of the Penalty to the Crime
Chapter 17: About Torture or Forced Confessions Against Criminals
Chapter 18: About Pecuniary Penalties and Corporal Penalties
Chapter 19: About the Law of an Eye for an Eye
Chapter 20: About the Punishment of Fathers in Behalf of Children
Chapter 21: About the Prince's Clemency

Book Seven Consequences of the Differing Principles of the Three Governments, in Relation to Sumptuary Laws, Luxury, and the Status of Women
Chapter 1: About Luxury
Chapter 2: About Sumptuary Laws in a Democracy
Chapter 3: About Sumptuary Laws in Aristocracy
Chapter 4: About Sumptuary Laws in Monarchies
Chapter 5: The Cases in Which Sumptuary Laws Are Useful in a Monarchy
Chapter 6: About Luxury in China
Chapter 7: A Fatal Consequence of Luxury in China
Chapter 8: About Public Continence
Chapter 9: About the Condition of Women Under the Differing Governments
Chapter 10: About the Domestic Tribunal Among the Romans
Chapter 11: How the Institutions Changed in Rome with the Government
Chapter 12: About the Guardianship of Women Among the Romans

Chapter 13: About Penalties Set Up by the Emperors Against the Debaucheries of Women
Chapter 14: Sumptuary Laws Among the Romans
Chapter 15: About Dowries and Nuptial Advantages Under the Differing Constitutions
Chapter 16: A Beautiful Samnite Custom
Chapter 17: About the Management of Women

PART TWO

Book Eight Concerning the Corruption of the Principles of the Three Governments
Chapter 1: General Idea of This Book
Chapter 2: About the Corruption of the Principle of Democracy
Chapter 3: About the Spirit of Extreme Equality
Chapter 4: A Particular Cause of the People's Corruption
Chapter 5: About the Corruption of the Principle of Aristocracy
Chapter 6: About the Corruption of the Principle of Monarchy
Chapter 7: Continuing the Same Subject
Chapter 8: Danger of Corruption of the Principle of Monarchical Government
Chapter 9: How Far the Nobility Is Inclined to Defend the Throne
Chapter 10: About the Corruption of the Principle of Despotic Government
Chapter 11: Natural Effects of the Goodness and of the Corruption of the Principles
Chapter 12: Continuing the Same Subject
Chapter 13: Effect of the Oath Among a Virtuous People
Chapter 14: How the Smallest Change in the Constitution Entails the Ruin of the Principles
Chapter 15: Most Efficacious Means for the Preservation of the Three Principles
Chapter 16: Distinctive Characteristics of the Republic
Chapter 17: Distinctive Characteristics of Monarchy

Chapter 18: Why the Spanish Monarchy Was in a Special Situation
Chapter 19: Distinctive Characteristics of Despotic Government
Chapter 20: Consequence of the Preceding Chapters
Chapter 21: About the Chinese Empire

Book Nine Concerning the Laws in the Relation They Have with Defensive Strength
Chapter 1: How Republics Provide for Their Safety
Chapter 2: That the Federal Constitution Must Be Made up of States of the Same Nature, Especially Republican States
Chapter 3: Other Things Required in the Federal Republic
Chapter 4: How Despotic States Provide for Their Safety
Chapter 5: How Monarchy Provides for Its Safety
Chapter 6: About the Defensive Force in States in General
Chapter 7: Reflections
Chapter 8: The Case in Which a State's Defensive Force Is Inferior to Its Offensive Force
Chapter 9: About the Relative Strength of States
Chapter 10: About the Weakness of Neighboring States

Book Ten Concerning the Laws in Their Relation to Offensive Force
Chapter 1: About Offensive Force
Chapter 2: About War
Chapter 3: About the Right of Conquest
Chapter 4: Some Advantages of the Conquered People
Chapter 5: Gelon, King of Syracuse
Chapter 6: About a Republic That Conquers
Chapter 7: Continuing the Same Subject
Chapter 8: Continuing the Same Subject
Chapter 9: About a Monarchy Which Conquers Around Itself
Chapter 10: About a Monarchy Which Conquers Another Monarchy
Chapter 11: About the Morals of a Conquered People
Chapter 12: About a Law of Cyrus
Chapter 13: Charles the Twelfth

Chapter 14: Alexander
Chapter 15: New Means to Preserve the Conquest
Chapter 16: About a Despotic State That Conquers
Chapter 17: Continuing the Same Subject

Book Eleven About Laws Which Create Political Liberty, in Its Relation to the Constitution
Chapter 1: A General Idea
Chapter 2: Different Meanings Assigned to the Word Liberty
Chapter 3: That Which Is Liberty
Chapter 4: Continuing the Same Subject
Chapter 5: About the Objective[363] of Differing States
Chapter 6: About England's Constitution
Chapter 7: About the Monarchies That We Know
Chapter 8: Why the Ancients Did Not Have a Very Clear Idea of Monarchy
Chapter 9: Aristotle's Manner of Thinking
Chapter 10: Other Statesmen's Manner of Thinking
Chapter 11: About the Kings of the Heroic Era Among the Greeks
Chapter 12: About Government by the Kings of Rome, and How the Three Powers Were Distributed There
Chapter 13: General Reflections on the State of Rome, After the Expulsion of the Kings
Chapter 14: How the Distribution of the Three Powers Began to Change, After the Expulsion of the Kings
Chapter 15: How, in the Flourishing Condition of the Republic, Rome Suddenly Lost Its Liberty
Chapter 16: About Legislative Authority, in the Roman Republic
Chapter 17: About Executive Authority, in the Same Republic
Chapter 18: About the Authority to Judge, Under the Government of Rome
Chapter 19: About the Government of the Roman Provinces
Chapter 20: An End for This Book

Book Twelve About the Laws Which Create Political Liberty, in Its Relation to the Citizen
Chapter 1: An Idea for This Book
Chapter 2: About the Citizen's Liberty
Chapter 3: Continuing the Same Subject
Chapter 4: That Liberty Is Encouraged Through the Nature of Penalties and Their Proportion
Chapter 5: About Certain Accusations Which Particularly Need Moderation and Prudence
Chapter 6: About the Crime Against Nature
Chapter 7: About the Crime of Lese-majesty
Chapter 8: About the Ill Application of the Name for a Crime of Sacrilege and of Lese-majesty
Chapter 9: Continuing the Same Subject
Chapter 10: Continuing the Same Subject
Chapter 11: About Thoughts
Chapter 12: About Indiscreet Speeches
Chapter 13: About Writings
Chapter 14: [A] Violation of Modesty, in Punishing Crimes
Chapter 15: About Enfranchising the Slave in Order to Accuse the Master
Chapter 16: Calumny in the Crime of Lese-majesty
Chapter 17: About the Disclosing of Conspiracies
Chapter 18: How Dangerous It Is in a Republic to Punish the Crime of Lese-majesty Too Severely
Chapter 19: How One Suspends the Practice of Liberty, Under the Republic
Chapter 20: About Laws Favorable to the Citizen's Liberty, Under the Republic
Chapter 21: About the Laws Cruelty Towards Debtors, Under the Republic
Chapter 22: About the Things Which Attack Liberty Under Monarchy
Chapter 23: About Spies Under the Monarchy

Chapter 24: About Anonymous Letters
Chapter 25: About the Manner of Governing Under [the] Monarchy
Chapter 26: That, Under Monarchy, the Prince Ought to Be Accessible
Chapter 27: About the Monarch's Morals
Chapter 28: About the Attention Which Monarchs Owe to Their Subjects
Chapter 29: About the Civil Laws Fit for Placing a Little Liberty in Despotic Government
Chapter 30: Continuing the Same Subject

Book Thirteen About the Relations Which the Levying of Taxes and the Extent of Public Revenues Hold with Liberty
Chapter 1: About the State's Revenues
Chapter 2: That It Is Poor Reasoning, to Say That Extensive Taxation Would Be Good in Itself
Chapter 3: About Taxation in Countries in Which a Part of the People Are Glebe Slaves
Chapter 4: About a Republic in a Similar Case
Chapter 5: About a Monarchy in a Similar Case
Chapter 6: About a Despotic State in a Similar Case
Chapter 7: About Taxation in Countries Where Glebe Slavery Is Not Established
Chapter 8: How One Preserves the Illusion
Chapter 9: About an Evil Kind of Tax
Chapter 10: That the Extensiveness of the Taxation Is Subject to the Nature of the Government
Chapter 11: About Fiscal Penalties
Chapter 12: Relation of the Extensiveness of Taxation to Liberty
Chapter 13: Under Which Governments Taxation Is Susceptible to an Increase
Chapter 14: That the Nature of Taxation Is Relative to the Government
Chapter 15: An Abuse of Liberty

Chapter 16: About the Mohammedan Conquests
Chapter 17: About the Increase of Troops
Chapter 18: About Refunding Taxes
Chapter 19: What Is It That Is Most Suitable for the Prince and the People, the Farming or the Regulating of Taxes?
Chapter 20: About Tax-Farmers

PART THREE

Book Fourteen Concerning the Laws, in the Relation They Have with the Climate's Nature
Chapter 1: A General Idea
Chapter 2: How Much Men Are Different in Differing Climates
Chapter 3: A Contradiction in the Characters of Certain Southerly Peoples
Chapter 4: A Cause of the Immutability of the Religion, Morals, Manners, and Laws in Oriental Countries
Chapter 5: That the Poor Legislators Are Those Who Have Encouraged the Climate's Vices, While the Good Ones Are Those Who Have Resisted Them
Chapter 6: About Cultivation of the Land in Hot Climates
Chapter 7: About Monkery
Chapter 8: A Good Chinese Custom
Chapter 9: A Means of Promoting Industry
Chapter 10: About the Laws Which Have Relation to Peoples' Sobriety
Chapter 11: About the Laws Which Have Some Relation to the Climate's Maladies
Chapter 12: About Laws Against Them That Kill Themselves
Chapter 13: Effects Which Result from England's Climate
Chapter 14: Other Effects of the Climate
Chapter 15: About the Different Confidence That the Laws Have in the People, according to the Climates

Book Fifteen How the Laws of Civil Slavery Have Some Relation to the Nature of the Climate
Chapter 1: About Civil Slavery
Chapter 2: An Origin of the Right of Slavery Among the Roman Jurisconsults
Chapter 3: Another Origin of the Right of Slavery
Chapter 4: Another Origin of the Right of Slavery
Chapter 5: About Negro Slavery
Chapter 6: A True Origin of the Right of Slavery
Chapter 7: Another Origin of the Right of Slavery
Chapter 8: Uselessness of Slavery Among Us
Chapter 9: About Nations Among Whom Civil Liberty Is Universally Established
Chapter 10: Different Kinds of Slavery
Chapter 11: What the Laws Ought to Do in Relation to Slavery
Chapter 12: An Abuse of Slavery
Chapter 13: A Danger from the Large Number of Slaves
Chapter 14: About Armed Slaves
Chapter 15: Continuing the Same Subject
Chapter 16: Precautions to Take Under Moderate Government
Chapter 17: Regulations to Make Between Master and Slaves
Chapter 18: About Emancipations
Chapter 19: About Freemen and Eunuchs
Book Sixteen How the Laws of Domestic Slavery Have Some Relation to the Nature of the Climate
Chapter 1: About Domestic Servitude
Chapter 2: That There Is Between the Two Sexes in Southerly Countries a Natural Inequality
Chapter 3: That the Plurality of Wives Is Much Subject to Their Support
Chapter 4: About Polygamy: Its Differing Circumstances
Chapter 5: A Reason for a Law from Malabar
Chapter 6: About Polygamy in Itself

Chapter 7: About Equality of Treatment, in the Case of the Plurality of Wives
Chapter 8: About Segregating Women from Men
Chapter 9: A Connecting of Domestic Government with the Political
Chapter 10: A Principle of Oriental Morality
Chapter 11: About Domestic Servitude, Apart from Polygamy
Chapter 12: About Natural Continence
Chapter 13: About Jealousy
Chapter 14: About Household Government in the Orient
Chapter 15: About Divorce and Repudiation
Chapter 16: About Repudiation and Divorce Among the Romans

Book Seventeen How the Laws of Political Servitude Are Related to the Nature of the Climate
Chapter 1: About Political Servitude
Chapter 2: A Difference Among Peoples in Relation to Courage
Chapter 3: About Asia's Climate
Chapter 4: A Consequence of This
Chapter 5: That the Effects of Conquest Were Not the Same When Peoples of North Asia and Those of North Europe Have Conquered
Chapter 6: A New Physical Cause for Asia's Servitude and Europe's Liberty
Chapter 7: About Africa and About America
Chapter 8: About the Empire's Capital

Book Eighteen Concerning the Laws, in the Relation Which They Have to the Nature of the Terrain
Chapter 1: How the Nature of the Terrain Influences the Laws
Chapter 2: Continuing the Same Subject
Chapter 3: Which Are the Most Cultivated Countries
Chapter 4: New Effects of the Fertility and Infertility of a Country
Chapter 5: About Island Peoples
Chapter 6: About Countries Formed Through Men's Industry

Chapter 7: About the Works of Men
Chapter 8: A General Relationship of the Laws
Chapter 9: About America's Soil
Chapter 10: About the Number of Men, in the Relation to the Manner in Which They Provide Subsistence
Chapter 11: About Savage Peoples and Barbarian Peoples
Chapter 12: About the Law of Nations Among Peoples Who Do Not Cultivate the Earth
Chapter 13: About Civil Laws Among Peoples Who Do Not Cultivate the Earth
Chapter 14: About the Political Status of People Who Do Not Cultivate the Earth
Chapter 15: About Peoples Who Know the Usage of Money
Chapter 16: About Civil Laws Among Peoples Who Do Not Know the Usage of Money
Chapter 17: About Political Laws Among Peoples Who Do Not Have the Usage of Money
Chapter 18: A Strength of Superstition
Chapter 19: About the Liberty of the Arabs and the Servitude of the Tartars
Chapter 20: About the Law of Nations for the Tartars
Chapter 21: A Civil Law of the Tartars
Chapter 22: About a Civil Law of the German Peoples
Chapter 23: About the Long Hair of the Frank Kings
Chapter 24: About the Marriages of the Frank Kings
Chapter 25: Childeric
Chapter 26: About the Maturation of Frank Kings
Chapter 27: Continuing the Same Subject
Chapter 28: About Adoption Among the Germans
Chapter 29: The Frank Kings' Blood-Thirsty Spirit
Chapter 30: About the Assemblies of the Nation Among the Franks
Chapter 31: About the Clergy's Authority in the First Generations

Book Nineteen Concerning the Laws in the Relation Which They Have with the Principles That Create the General Spirit, the Morals, and the Manners of a Nation
Chapter 1: About the Subject of This Book
Chapter 2: How Far, for the Best Laws, It Is Necessary That Minds Be Prepared
Chapter 3: About Tyranny
Chapter 4: Just What the General Spirit Is
Chapter 5: How Far It Is Necessary to Be Attentive Not to Change a Nation's General Spirit
Chapter 6: That It Is Not Required to Reform Everything
Chapter 7: About the Athenians and Lacedemonians
Chapter 8: Effects of the Sociable Disposition
Chapter 9: About the Vanity and Pride of Nations
Chapter 10: About the Character of the Spanish and That of the Chinese
Chapter 11: A Reflection
Chapter 12: About Manners and Morals in the Despotic State
Chapter 13: About Manners Among the Chinese
Chapter 14: What Are the Natural Means of Altering a Nation's Morals and Manners
Chapter 15: An Influence of Domestic Government on the Political
Chapter 16: How Some Legislators Have Confused the Principles Which Govern Men
Chapter 17: A Particular Characteristic in China's Government
Chapter 18: A Consequence of the Preceding Chapter
Chapter 19: How This Union of Religion, Laws, Morals, and Manners Comes About Among the Chinese
Chapter 20: Explanation of a Paradox About the Chinese
Chapter 21: How the Laws Ought to Be Relative to Morals and Manners
Chapter 22: Continuing the Same Subject
Chapter 23: How the Laws Follow the Morals

Chapter 24: Continuing the Same Subject
Chapter 25: Continuing the Same Subject
Chapter 26: Continuing the Same Subject
Chapter 27: How the Laws Are Able to Develop Morals, Manners, and the Character of a Nation

PART FOUR

Book Twenty About the Laws in the Relation That They Have with Commerce, Considered in Its Nature and Its Distinctions
Chapter 1: About Commerce
Chapter 2: About the Spirit of Commerce
Chapter 3: About Peoples's Poverty
Chapter 4: About Commerce, in the Differing Governments
Chapter 5: About Peoples Who Have Conducted the Commerce of Economy
Chapter 6: Some Effects of a Great Navigation
Chapter 7: The Spirit of England in Commerce
Chapter 8: How the Commerce of Economy Is Sometimes Troubled
Chapter 9: About De Facto Exclusion from Commerce
Chapter 10: An Institution Suited to the Commerce of Economy
Chapter 11: Continuing the Same Subject
Chapter 12: About the Liberty of Commerce
Chapter 13: The Thing Which Destroys That Liberty
Chapter 14: About Laws of Commerce That Bring About the Confiscation of Goods
Chapter 15: About Bodily Constraint
Chapter 16: A Beautiful Law
Chapter 17: A Law of Rhodes
Chapter 18: About Judges for Commerce
Chapter 19: That the Prince Ought Not to Conduct Commerce
Chapter 20: Continuing the Same Subject
Chapter 21: About Trading by the Nobility Under Monarchy
Chapter 22: A Special Reflection

Chapter 23: For Which Nations It Is Disadvantageous to Conduct Commerce

Book Twenty-One About the Laws in the Relation They Have with Commerce, Considered Under the Revolutions Which There Have Been in the World

Chapter 1: Some General Considerations
Chapter 2: About Africa's Peoples
Chapter 3: That the Needs of Southern Peoples Are Different From Those of Northern Peoples
Chapter 4: Main Differences of the Ancients' Commerce from Today's
Chapter 5: Other Differences
Chapter 6: About the Ancients' Commerce
Chapter 7: About the Greek's Commerce
Chapter 8: About Alexander. His Conquest
Chapter 9: About the Commerce of Greek Kings, after Alexander
Chapter 10: About the Circumnavigation of Africa
Chapter 11: Carthage and Marseille
Chapter 12: Island of Delos. Mithridates
Chapter 13: About the Romans' Genius for the Navy
Chapter 14: About the Romans' Genius for Commerce
Chapter 15: The Romans' Commerce with the Barbarians
Chapter 16: About the Romans Trade with Arabia and the Indies
Chapter 17: About Commerce After the Romans' Destruction in the West
Chapter 18: A Special Regulation
Chapter 19: About Commerce, after the Romans' Weakening in the Orient
Chapter 20: How Commerce Broke Through in Europe, Penetrating Barbarism
Chapter 21: A Discovery of Two New Worlds: Europe's Status in this Respect
Chapter 22: About the Wealth Which Spain Derives from America
Chapter 23: A Problem

Book Twenty-Two About the Laws in the Relation That They Have with the Use of Money
Chapter 1: Reason for the Use of Money
Chapter 2: About the Nature of Money
Chapter 3: About Ideal Monies
Chapter 4: About the Sum of Gold and Silver
Chapter 5: Continuing the Same Subject
Chapter 6: The Reason by Which the Rate of Usury Fell by Half, at the Time of the Discovery of the Indies
Chapter 7: How the Price of Things Is Stabilized Within the Variations of Signs of Wealth
Chapter 8: Continuing the Same Subject
Chapter 9: About the Relative Scarcity of Gold and Silver
Chapter 10: About Exchange
Chapter 11: Some Operations Which the Romans Carried Out on Currency
Chapter 12: The Circumstances in Which the Romans Conducted Their Operations on the Currency
Chapter 13: Operations on Currency in the Era of the Emperors
Chapter 14: How the Exchange Obstructs Despotic States
Chapter 15: A Practice of Some Italian Lands
Chapter 16: About the Aid Which the State Can Derive from the Bankers
Chapter 17: About Public Debts
Chapter 18: About the Payment of Public Debts
Chapter 19: About Lending at Interest
Chapter 20: About Maritime Usuries
Chapter 21: About Lending by Contract and Usury Among the Romans
Chapter 22: Continuing the Same Subject
Book Twenty-Three About the Laws in the Relation Which They Have to the Number of Inhabitants

Chapter 1: About Men and Animals, in Relation to the Multiplication of Their Kind
Chapter 2: About Marriages
Chapter 3: About the Condition of Children
Chapter 4: About Families
Chapter 5: About Differing Ranks of Legitimate Wives
Chapter 6: About Bastards, in the Different Governments
Chapter 7: About the Father's Consent to Marriages
Chapter 8: Continuing the Same Subject
Chapter 9: About Girls
Chapter 10: That Which Determines [One] to Marriage
Chapter 11: About the Severity of Government
Chapter 12: About the Number of Girls and Boys in Differing Countries
Chapter 13: About Seaports
Chapter 14: About the Products of the Land, Which Call for More or Fewer Men
Chapter 15: About the Number of Inhabitants, in Relation to the Arts
Chapter 16: About the Legislator's Views on the Propagation of the Species
Chapter 17: About Greece and the Number of Its Inhabitants
Chapter 18: About the Condition of Peoples Prior to the Romans
Chapter 19: Depopulation of the Universe
Chapter 20: That the Romans Were Under the Necessity of Making Laws for the Propagation of the Species
Chapter 21: About the Roman Laws on the Propagation of the Species
Chapter 22: About Exposing Children
Chapter 23: About the Condition of the Universe after the Destruction of the Romans
Chapter 24: Changes That Happened in Europe, in Relation to the Number of Inhabitants
Chapter 25: Continuing the Same Subject
Chapter 26: Consequences

Chapter 27: About the Law Made in France in order to Encourage the Propagation of the Species
Chapter 28: How One May Remedy Depopulation
Chapter 29: About Hospices

PART FIVE

Book Twenty-Four Concerning the Laws in the Relation Which They Have to the Religion Instituted in Each Country, Considered in Its Practices and in Itself
Chapter 1: About Religions in General
Chapter 2: Bayle's Paradox
Chapter 3: That Moderate Government Better Suits the Christian Religion and Despotic Government the Mohammedan
Chapter 4: Consequences of the Character of the Christian Religion and of That of the Mohammedan Religion
Chapter 5: That the Catholic Religion Better Suits a Monarchy While the Protestant Is Better Accommodated to a Republic
Chapter 6: Another Paradox of Bayle
Chapter 7: About the Laws of Perfection in Religion
Chapter 8: About the Moral Laws' Agreement with Those of Religion
Chapter 9: About the Essenes
Chapter 10: About the Stoic Sect
Chapter 11: About Contemplation
Chapter 12: About Penitences
Chapter 13: About Inexpiable Crimes
Chapter 14: How Religion's Force Is Applies to That of the Civil Laws
Chapter 15: How the Civil Laws Sometimes Correct the False Religions
Chapter 16: How the Laws of Religion Correct the Inconveniences of the Political Constitution
Chapter 17: Continuing the Same Subject
Chapter 18: How the Laws of Religion Have the Effect of Civil Laws

Chapter 19: That It Is Less a Dogma's Truth or Falsity That Makes It Useful or Pernicious for Men in the Civil State Than the Use or Abuse That Folk Make of It
Chapter 20: Continuing the Same Subject
Chapter 21: About Resurrection
Chapter 22: How Far Dangerous It Is That Religion Inspire Horror for Indifferent Matters
Chapter 24: About Religion's Local Laws
Chapter 25: The Inconvenience of Transferring a Religion from One Country to Another
Chapter 26: Continuing the Same Subject
Book Twenty-Five Laws in Relation to the Religion of Each Country and Its External Politics
Chapter 1: About the Sentiment for Religion
Chapter 2: About the Motive of Attachment for the Differing Religions
Chapter 3: About Temples
Chapter 4: About the Religion's Ministers
Chapter 5: Some Limits Which the Laws Ought to Place on the Clergy's Wealth
Chapter 6: About Monasteries
Chapter 7: About the Luxury of Superstition
Chapter 8: About the Pontificate
Chapter 9: About Tolerance in Matters of Religion
Chapter 10: Continuing the Same Subject
Chapter 11: About Changing Religion
Chapter 12: About Penal Laws
Chapter 13: Most Humble Remonstrance to the Inquisitors of Spain and Portugal
Chapter 14: Why the Christian Religion Is So Odious in Japan
Chapter 15: About the Propagation of the Religion

Book Twenty-Six Concerning the Laws in the Relation That They Have with the Arrangement of Matters over Which They Are Set Up
Chapter 1: An Idea for This Book
Chapter 2: About Divine Laws and About Human Laws
Chapter 3: About the Civil Laws Which Are Opposed to the Natural Laws
Chapter 4: Continuing the Same Subject
Chapter 5: A Situation in Which Folk Can Judge by the Principles of Civil Law by Modifying the Principles of Natural Law
Chapter 6: That the Order of Succession Depends on Principles of Political or Civil Right and Not on Principles of Natural Right
Chapter 7: That It's Not Required to Judge by the Precepts of Religion When It Is a Matter of the Precepts of Natural Law
Chapter 8: That It's Not Required to Regulate by the Principles of Law Called Canonical, the Matters Regulated by the Principles of Civil Law
Chapter 9: That Matters Which Ought to Be Regulated by the Principles of Civil Right Can Rarely Be Regulated by the Laws of Religion
Chapter 10: In What Case It Is Necessary to Follow the Civil Law That Permits, and Not the Law of Religion That Prohibits
Chapter 11: That It Is Not Necessary to Regulate Human Tribunals by the Maxims of Tribunals That Look Toward the Next Life
Chapter 12: Continuing the Same Subject
Chapter 13: In What Case It Is Necessary to Follow the Laws of Religion, with Respect to Marriages, and in What Cases It Is Necessary to Follow the Civil Laws
Chapter 14: In What Cases of Marriages Between Relatives It Is Necessary to Follow the Laws of Nature; in What Cases One Must Follow the Civil Laws
Chapter 15: That It Is Not Required to Regulate by Principles of Political Right Things That Are Subject to Principles of Civil Right

Chapter 16: That It Is Not Necessary to Determine by the Rules of Civil Right When There Is a Question of Determining by Those of Political Right
Chapter 17: Continuing the Same Subject
Chapter 18: That It Is Necessary to Examine Whether Laws That Appear Contradictory Are of the Same Order
Chapter 19: That It Is Not Necessary to Determine by Civil Laws the Things That Ought to Be Determined by Domestic Laws
Chapter 20: That It Is Not Required to Judge by the Principles of the Civil Laws Matters That Belong to the Law of Nations
Chapter 21: That It Is Not Necessary to Determine by Political Laws the Things That Belong to the Law of Nations
Chapter 22: Unhappy Fate of the Incan Athualpa
Chapter 23: Whenever, by Some Circumstance, the Political Law Destroys the State, It's Required to Judge by the Political Law Which Would Preserve, Which Sometimes Becomes the Law of Nations
Chapter 24: That the Regime Regulations Are of a Different Order than the Other Civil Laws
Chapter 25: That It Is Not Required to Follow the General Provisions of Civil Right, Whenever It Is a Matter of Things That Ought to Be Subject to Some Private Rules, Derived from Their Own Nature

PART SIX

Book Twenty-Seven Concerning the Origin and Revolutions of the Roman Laws on Successions

Book Twenty-Eight Concerning the Origin and Revolutions of the Civil Laws Among the French
Chapter 1: About the Different Character of the German Peoples's Laws
Chapter 2: That the Barbarians' Laws Were All Personal

Chapter 3: A Capital Difference Between the *Salic Laws* and Laws of the Visigoths and Burgundians
Chapter 4: How Roman Right Failed in the Land of Frankish Domains, and Endured in the Land of Gothic and Burgundian Domains
Chapter 5: Continuing the Same Subject
Chapter 6: How Roman Right Was Preserved in the Lombard Domains
Chapter 7: How Roman Right Failed in Spain
Chapter 8: An Erroneous Capitulary
Chapter 9: How the Barbarian Law Codes and the Capitularies Failed
Chapter 10: Continuing the Same Subject
Chapter 11: Other Causes of the Fall of the Barbarians Law Codes, Roman Right, and the Capitularies
Chapter 12: About Local Customs; Revolution in the Barbarian Peoples' Laws and Roman Right
Chapter 13: A Difference Between the *Salic Law* of the Salian Franks and That of the Ripuarian Franks and Other Barbarian Peoples
Chapter 14: Another Difference
Chapter 15: A Reflection
Chapter 16: About the Trial by Boiling Water, Instituted by the *Salic Law*
Chapter 17: Our Fathers' Way of Thinking
Chapter 18: How Trial by Combat Spread
Chapter 19: A New Reason for the Neglect of the *Salic Laws*, Some Roman Laws, and Some Capitularies
Chapter 20: An Origin of the Point of Honor
Chapter 21: A New Reflection on the Point of Honor Among the Germans
Chapter 22: Some Morals Relative to Duels
Chapter 23: About the Jurisprudence of Judicial Combat
Chapter 24: Rules Instituted for Judicial Combat

Chapter 25: About the Limits That Folk Set on the Usage of Trial by Combat
Chapter 26: About Judicial Combat Between One of the Parties and One of the Witnesses
Chapter 27: About Judicial Combat Between a Party and One of the Lord's Peers' Appeal for False Judgment
Chapter 28: About the Appeal of Defective Right
Chapter 29: Epoch of Saint Louis's Reign
Chapter 30: Observations Concerning Appeals
Chapter 31: Continuing the Same Subject
Chapter 32: Continuing the Same Subject
Chapter 33: Continuing the Same Subject
Chapter 34: How the Process Became Secret
Chapter 35: About Expenses
Chapter 36: About the Public Party
Chapter 37: How Saint Louis's Institutes Fell into Neglect
Chapter 38: Continuing the Same Subject
Chapter 39: Continuing the Same Subject
Chapter 40: How Folk Took Judicial Procedures From the Decretals
Chapter 41: Ebb and Flow of the Ecclesiastical Jurisdiction and of the Lay Jurisdiction
Chapter 42: Revival of Roman Right and What Results From It. Changes in the Tribunal
Chapter 43: Continuing the Same Subject
Chapter 44: Of [the] Proof by Means of Witnesses
Chapter 45: Some Customs of France

Book Twenty-Nine About the Manner of Composing the Laws
Chapter 1: About the Spirit of the Legislator
Chapter 2: Continuing the Same Subject
Chapter 3: The Laws Which Seem to Distance Themselves from the Legislator's Aims Are Often Conformed to Them
Chapter 4: About Laws That Shock the Legislator's Aims
Chapter 5: Continuing the Same Subject

Chapter 6: That the Laws That Appear the Same Do Not Always Have the Same Effect
Chapter 7: Continuing the Same Subject. A Necessity to Compose the Laws Well
Chapter 8: The Laws That Appear the Same Do Not Always Have the Same Motive
Chapter 9: That Greek and Roman Laws Punished Suicide Without Having the Same Motive
Chapter 10: That the Laws Which Appear to be Contraries Sometimes Derive from the Same Spirit
Chapter 11: In What Manner Two Different Laws Can Be Compared
Chapter 12: That the Laws That Appear to Be the Same Are Sometimes Actually Different
Chapter 13: That It Is Not Required to Distinguish Laws From the Aims for Which They Have Been Made. About Roman Laws on Theft
Chapter 14: That It Is Not Required to Distinguish Laws by the Circumstances in Which They Have Been Made
Chapter 15: That It Is Sometimes Good for a Law to Correct Itself
Chapter 16: Things to Notice in Composing the Laws
Chapter 17: A Bad Way of Giving Laws
Chapter 18: About Ideas of Uniformity
Chapter 19: About Legislators

Book Thirty A Theory of Feudal Laws among the Francs in the Relation That They Have with Instituting the Monarchy
Chapter 1: About Feudal Laws
Chapter 2: About the Sources of Feudal Laws
Chapter 3: An Origin of Vassalage
Chapter 4: Continuing the Same Subject
Chapter 5: About the Conquest of the Franks
Chapter 6: About the Goths, the Burgundians and the Franks
Chapter 7: Different Ways of Dividing Lands
Chapter 8: Continuing the Same Subject

Chapter 9: A Just Application of the Burgundian Law and That of the Visigoths Concerning the Division of Lands
Chapter 10: About Servitudes
Chapter 11: Continuing the Same Subject
Chapter 12: That the Barbarian Allotment of Lands Paid No Taxes
Chapter 13: What Were the Burdens of the Romans and the Gauls in the Franks' Monarchy?
Chapter 14: Concerning What Is Called a Census
Chapter 15: What Folk Call a Property Tax Was Levied Only Upon the Serfs, and Not Upon Free Men
Chapter 16: About the Liegemen or Vassals
Chapter 17: About the Military Service of Free Men
Chapter 18: About Double Service
Chapter 19: Concerning Settlements Among the Barbarian Peoples
Chapter 20: About What Folk Have Since Called Seigniorial Justice
Chapter 21: About the Churches's Territorial Justice
Chapter 22: That the Justiceships Were Established Prior to the End of the Second Race
Chapter 23: A General Idea of the Book About the Institution of French Monarchy in the Gauls, by the Abbot Dubos
Chapter 24: Continuing the Same Subject. Reflection upon the Heart of the System
Chapter 25: About French Nobility

Book Thirty-One A Theory of Feudal Laws among the Franks, in THE Relation That They Have with the Revolutions in Their Monarchy
Chapter 1: Changes in the Offices and the Fiefs
Chapter 2: How the Civil Government Was Reformed
Chapter 3: Authority of the Palace Mayors
Chapter 4: What in Respect to the Mayors Was the Genius of the Nation
Chapter 5: How the Mayors Obtained Command of the Armies
Chapter 6: A Second Epoch in the Abasement of the Kings of the First Race

Chapter 7: About High Offices and Fiefs Under the Palace Mayors
Chapter 8: How the Allodial Estates Were Changed into Fiefs
Chapter 9: How Ecclesiastical Properties Were Converted into Fiefs
Chapter 10: Wealth of the Clergy
Chapter 11: State of Europe in the Era of Charles Martel
Chapter 12: Institution of the Tithes
Chapter 13: About the Elections to Bishoprics and Abbeys
Chapter 14: About the Fiefs of Charles Martel
Chapter 15: Continuing the Same Subject
Chapter 16: A Confusion of the Royalty and the Mayoralty. Second Race
Chapter 17: A Singular Thing in the Election of Kings of the Second Race
Chapter 18: Charlemagne
Chapter 19: Continuing the Same Subject
Chapter 20: Louis the Debonair
Chapter 21: Continuing the Same Subject
Chapter 22: Continuing the Same Subject
Chapter 23: Continuing the Same Subject
Chapter 24: That Free Men Were Made Eligible to Possess Fiefs
Chapter 25: A Main Cause for the Weakening of the Second Race. A Change in the Freeholds
Chapter 26: A Change in the Fiefs
Chapter 27: Another Change That Happened in Fiefs
Chapter 28: Changes That Happened in the Great Offices and in the Fiefs
Chapter 29: About the Nature of Fiefs From the Reign of Charles the Bald
Chapter 30: Continuing the Same Subject
Chapter 31: How the Empire Arose From the House of Charlemagne
Chapter 32: How the Crown of France Passed to the House of Hugh Capet
Chapter 33: Some Results of the Perpetuity of Fiefs

Chapter 34: Continuing the Same Subject

THE MIND BEHIND THE LAWS: THE TRANSLATION OF POWER

Chapter 1 The Spirit of Montesquieu
Four Cardinal Human Goods

Chapter 2 Order and Structure in *Esprit des Lois*

Chapter 3 Constitutionalism and the Translation of Power
Power Is the Reality
Politics Is the Remedy
The Moral Psychology of Politics
Deliberate Constitutions
The Constitutional Design
Liberty the Work of Politics
Does the Theory Work?

Chapter 4 Constitution Making
Self-Government Replaces Unchecked Power

Chapter 5 Montesquieu's Anthropology
The Place of Book 18 in the Order of *Spirit of the Laws*
The Establishment of Religion Independent of Nature and Choice
Politics as Escape From History
Conclusion

Chapter 6 Legislating within the Limits

Chapter 7 The Verdict of History

Chapter 8 Natural Law—The Ethics of Montesquieu

Chapter 9 The Marriage of Law and Reason
Preface
Introduction

Chapter 10 Cyrus and the Temple: The Relation Between Monotheism and Political Progress

Epilogue: Montesquieu and America
Notes
Bibliography

ACKNOWLEDGMENTS

I owe thanks to many whose encouragement, support, and inspiration contributed much to the completion of the present translation and commentary. It is not possible to identify a full list of relations, friends, colleagues, and correspondents who have separately furthered this work. But I must acknowledge the financial support of the Earhart Foundation, the James Madison Program at Princeton University, Harvey Mudd College, and Michigan State University, each of which importantly sustained the labors here matured. And I benefited much from long periods of intensive study at the Bibliothèque Nationale in Paris and the Bibliothèque de Bordeaux, which made manuscript and other materials available to me. Finally, in this respect, I wish to recognize the material contributions made by Liberty Fund, Inc., which through several decades sustained my various researches, including those devoted to Montesquieu.

I am likewise grateful to those who have previously published portions of this work, enabling conversations that bear importantly on the present occasion. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* published "That all Tragedy Is Local: Book 18 of *Spirit of the Laws*," re-published here as chapter 5; with the late Edward McLean's *An Uncertain Legacy: Essays on the Pursuit of Liberty*, I published "Montesquieu and America," which, while not reproduced, much informs portions of chapter 4; with Rowman and Littlefield (UPA) I published *The Personal and the Political: Three Fables by Montesquieu*, from which "The Marriage of Reason and Law" has been re-published here as chapter 9; and, finally, with the Académie de Montesquieu's *Actes* I published "L'Ethique de Montesquieu: Principe de la fondation de la démocratie américaine," PRIX MONTESQUIEU, Académie Montesquieu's *Actes*, here re-produced in English translation as chapter 8.

Among those individuals too numerous to recount, I must nonetheless express gratitude to descendants of Montesquieu, the late Comtesse de Chabannes (who made the library at La Brede available to me) and Charles Montesquieu (whose friendship and encouragement meant much). Similarly, I owe much to the late Dr.

Jean Loubet and his colleagues at the Académie Montesquieu for their helpful engagement and support. There are also numerous scholars whose own works, and whose conversations, have helpfully framed the task I had to undertake. Notably, Diana Schaub, Thomas Pangle, Robert Lowenthal, Stuart Warner, Ronald Peterson, Pierre Manent, and the late Jean Claude Lamberti have in various ways spurred reflections that have been fleshed out herein.

Unsurprisingly, there are very direct contributions that exact the greatest gratitude, and none more significant than that of my spouse, Carol Michelle Allen, whose research and editorial expertise have served to smooth rough passages and whose consistent encouragement has sustained the labor over a long period. The work had not been completed without her wise and patient labors, direct and indirect.

Next in importance must be the unexpected contribution of Leo Strauss, who as mentor reshaped the entire enterprise with characteristic restraint. When I completed my dissertation study in France and returned to take up my first full-time academic assignment at the American University, I lost little time in calling upon my former teacher, who had taken up residence in nearby Annapolis, Maryland. This was a courtesy call, to say thank you for former graciousness and to report generally on the progress of my study. Mr. Strauss took up the subject of Montesquieu, once I explained that I had focused on *Spirit of the Laws* and its influence in the founding of the United States. I described my handling of the constitutional principles developed in the work and debated at the founding. In doing so I also revealed that I had done what nearly all readers of Montesquieu had always done—namely, gotten stuck on the "first impression" of the work. Mr. Strauss made no direct comment, but he did what was far more forceful and eventful for me. He began to speak of the text and, in particular, the final, historical books. Indeed, he quoted from them from memory. This struck with the greatest forcefulness, since I was aware that he had written very little, in fact, on Montesquieu, and seldom ever taught him (perhaps only once). As a consequence, I was left to ponder just what it meant, that I had not pushed my analysis all the way to the end, before undertaking an analysis. That was the turning point that induced me to start anew, with the goal of not settling upon any interpretation until l could attempt an account of the work as a whole. The first fruit of that new direction appeared in the essay "That All Tragedy Is Local," which announced the necessity to perform this labor in order to a full account. It was, accordingly, entirely thanks to Mr. Strauss's characteristic indirection that I find myself now, able with Montesquieu, to say 'Italiam, Italiam."

I cannot close, however, without observing how remarkably helpful and productive the Anthem bookmaking team has been – and particularly the editorial team led by Project Manager Gomathy Ilammathe, which along with the general editorial and marketing team have excelled in providing support.

TRANSLATOR'S PREFACE[1]

The translator avers an attempt to render as nearly literal a translation as possible. Inevitably, there will arise moments in which comparative syntax and colloquial meaning will render that impossible. For example, where Montesquieu has rendered *commerce d'économie* the translator has selected "commerce of economy" rather than the preferred "economic commerce" of other texts. This choice has been made to convey that Montesquieu did not mean economics or trade "on the cheap." He rather meant trade or economics scaled to the limits of a particular regime as opposed to the focused and unlimited pursuit of wealth. He described a measure of prudence, which enabled him to encompass trade in ideas (including religious ideas) as readily as the trade in goods.

That example is characteristic of the choices made in this translation. It is usually clarified in annotations to unexpected translations. No translator expects perfection, however much he or she aspires to it. The present translator has oft responded to inquiry about the nature of the work, "dog's work!" In that formulation the translator conveyed both the fidelity of the translator and the essential doggedness requisite to a successful performance.

The translator would prefer that all would acquire facility in the original language and thus render unnecessary resort to a translation. Accompanying this translation with original text in bilingual configuration underscores that preference. Nevertheless, the work of Montesquieu has been so fundamental a resource in the development of English-speaking constitutional thought, as well as critical to the development of the discourse of liberty, that it is manifestly worthwhile to assure that a reliable text remains readily available to English readers.

Wonderful biographies of Montesquieu are easily accessible. Accordingly, a biography is not reproduced here. Form, however, requires the minimum acknowledgment of his seventeenth-century birth (1687) and his eighteenth-century death (1755), placing him solidly in the development of what came to be called

Enlightenment thought. A landed nobleman of blended Catholic and Huguenot ancestry, he developed expertise in jurisprudence and general science, as well devoted attention to historical and philosophical observations. He decisively shaped for his era the concept of comparative cultural analysis, albeit largely with an eye to indirect guidance for his own culture.

It may be said of Montesquieu that he distinguished himself in the Enlightenment precisely by standing out—and somewhat apart—from the general march of advanced thought in his time.

FOREWORD

A massive and shocking silence punctuates *Spirit of the Laws*: nowhere in the entire work is John Locke explicitly or even tacitly mentioned. This is singularly unaccountable for three reasons. First, we know from Montesquieu's *Pensées* and correspondence that he was well aware of Locke's work. Second, Locke's explicitly political work treats of the very constitution (albeit differently) that constitutes the model for Montesquieu's analysis. Third, Montesquieu both explicitly and tacitly discusses the work of Locke's predecessor, Thomas Hobbes. Although we must be wary of attempting to "explain" an absence, we must minimally conclude that the silence on Locke is deliberate.

Reflecting on that pregnant silence opens the door to fulsome interpretation of Montesquieu. It is a strong hint that the criticism of Hobbes resulted not from deliberate misdirection but, instead, from considered analysis. When we are forced to take the criticism of Hobbes seriously, we are minimally invited to entertain the notion that Montesquieu regarded Locke as having added nothing substantive to Hobbes's argument. Such an argument would go a long way toward surfacing Montesquieu's argument about the natural foundations of moral principles as a serious argument. When we add to this argument Montesquieu's rejection of any notion of "innate ideas," we stand on strong ground for advancing the claim that Montesquieu's relation to "metaphysics" differed radically from that of Hobbes (and we may say Locke as well).

Montesquieu's anti-utopianism (discussed in chapter 7) is founded not upon a rejection of metaphysics but instead upon a sealing off of metaphysics from the fundamental unseriousness of politics. Montesquieu, that is, takes the *Crito* joke to heart (as discussed in chapter 2), while nevertheless making a brief for founding legislation that if unsusceptible to wisdom nevertheless stands less orthogonally to wisdom.

Because the development of this argument stands in such strong contrast to most commentary on the work of Montesquieu, the approach in this commentary is to

stand as near as psychologically possible to the moment of first reception of the work in order to respond to it independent of succeeding developments in political philosophy. The temptation to read Montesquieu as a forerunner—which has characterized commentary from the nineteenth century onward—leads ineluctably to the tendency to read him as a nascent or even primitive version of theories subsequently developed. That is a mistake that completely occludes the fundamentally radical philosophic insight that Montesquieu brought to his work and led him to believe that he had sustained the tradition that originated with Socrates. To understand his work, he wrote, "it must be compared with that of Plato and Aristotle," among others. To be sure, in Pensée 907 (80) he lined out the specific references to Plato and Aristotle. What remained, however, was a list of secondary references to the constitution of Athens, all of which leaned on Plato and Aristotle (plus the concrete examples of Marseille and Syracuse (the latter a negative example).) On balance, therefore, the reference is to theories of republicanism as they originated in Plato and Aristotle and reflect the influence of Socrates. This becomes still more clear from a reading of the other *Pensée* references to Socrates, Plato, and Aristotle, including number 211 (2092), which reads: "Plato's system is so beautiful it is almost ours."[1]

By emphasizing Montesquieu's relationship to the ancients as he saw it, we suggest that Montesquieu responded to them, rather than borrowed from them. For they made important errors in his eyes.[2] Nevertheless, we cannot ignore the fact that he declared that he made a big deal out of Plato's and Socrates's "authority and virtue."[3] And that is the light in which we take most seriously the observation he made, that "it is well that there should be good and evil in the world; without that, folk would give up on life from desperation."[4]

This places the proper gloss on those passages in Montesquieu's own foreword, in which he introduced the rigorous distinction between "political virtue" and "moral virtue," and in his preface, in which he said that Plato thanked heaven for having been born in the time of Socrates, while Montesquieu thanked heaven for having been born under the government in which he lived. It provided occasion for the display of his "genius," which he was prepared to measure against "so many great men in France, England, and Germany." For, he said, "I, too, am a painter." In chapter 2 we explain the full significance of that claim. It is important to do that, because if one thing is obvious, it is that Montesquieu was not literally a painter. When we awaken to the musical/poetic sensibility that was concealed within that expression, however, we awaken also to the true grandeur of *Spirit of the Laws*. It is

a composition of great beauty, in the presence of which, the competent analyst can at most claim to be an accomplished librettist.

THE SPIRIT OF THE LAWS BY MONTESQUIEU

DE L'ESPRIT DES LOIS

... Prolem sine matrem creatam.

OVIDE.

Avertissement de l'auteur

1° Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne ; c'est la vertu *politique ;* et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme *l'honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé *vertu politique* l'amour de la patrie et de l'égalité. J'ai eu des idées nouvelles ; il a bien fallu trouver de nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptions. Ceux qui n'ont pas compris ceci m'ont fait dire des choses absurdes, et qui seraient révoltantes dans tous les pays du monde, parce que, dans tous les pays du monde, on veut de la morale.

2° Il faut faire attention qu'il y a une très grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme, ou vertu, n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement. Si je disais : telle roue, tel pignon ne sont point le ressort qui fait mouvoir cette montre, en conclurait-

on qu'ils ne sont point dans la montre ? Tant s'en faut que les vertus morales et chrétiennes soient exclues de la monarchie, que même la vertu politique ne l'est pas. En un mot, l'honneur est dans la république, quoique la vertu politique en soit le ressort ; la vertu politique est dans la monarchie, quoique l'honneur en soit le ressort.

Enfin, l'homme de bien dont il est question dans le livre III, chapitre V, n'est pas l'homme de bien chrétien, mais l'homme de bien politique, qui a la vertu politique dont j'ai parlé. C'est l'homme qui aime les lois de son pays, et qui agit par l'amour des lois de son pays. J'ai donné un nouveau jour à toutes ces choses dans cette édition-ci, en fixant encore plus les idées : et, dans la plupart des endroits où je me suis servi du mot de *vertu,* j'ai mis *vertu politique.*

PRÉFACE

Si, dans le nombre infini de choses qui sont dans ce livre, il y en avait quelqu'une qui, contre mon attente, pût offenser, il n'y en a pas du moins qui y ait été mise avec mauvaise intention. Je n'ai point naturellement l'esprit désapprobateur. Platon remerciait le ciel de ce qu'il était né du temps de Socrate ; et moi, je lui rends grâces de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis, et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer.

Je demande une grâce que je crains qu'on ne m'accorde pas : c'est de ne pas juger, par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années ; d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases. Si l'on veut chercher le dessein de l'auteur, on ne le peut bien découvrir que dans le dessein de l'ouvrage.

J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies.

J'ai posé les principes ; et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale.

Quand j'ai été rappelé à l'antiquité, j'ai cherché à en prendre l'esprit, pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents, et ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables.

Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses.

Ici, bien des vérités ne se feront sentir qu'après qu'on aura vu la chaîne qui les lie à d'autres. Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes. Ces détails même, je ne les ai pas tous donnés ; car, qui pour-rait dire tout sans un mortel ennui ?

On ne trouvera point ici ces traits saillants qui semblent caractériser les ouvrages d'aujourd'hui. Pour peu qu'on voie les choses avec une certaine étendue, les saillies s'évanouissent ; elles ne naissent d'ordinaire que parce que l'esprit se jette tout d'un côté, et abandonne tous les autres.

Je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes ; et on en tirera naturellement cette conséquence, qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État.

Il n'est pas indifférent que le peuple soit éclairé. Les préjugés des magistrats ont commencé par être les préjugés de la nation. Dans un temps d'ignorance, on n'a aucun doute, même lorsqu'on fait les plus grands maux ; dans un temps de lumière, on tremble encore lorsqu'on fait les plus grands biens. On sent les abus anciens, on en voit la correction ; mais on voit encore les abus de la correction même. On laisse le mal, si l'on craint le pire ; on laisse le bien, si on est en doute du mieux. On ne regarde les parties que pour juger du tout ensemble ; on examine toutes les causes pour voir tous les résultats.

Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve ; je me croirais le plus heureux des mortels.

Si je pouvais faire en sorte que ceux qui commandent augmentassent leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire, et que ceux qui obéissent trouvassent un nouveau plaisir à obéir, je me croirais le plus heureux des mortels.

Je me croirais le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même.

C'est en cherchant à instruire les hommes, que l'on peut pratiquer cette vertu générale qui comprend l'amour de tous. L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe.

J'ai bien des fois commencé, et bien des fois abandonné cet ouvrage ; j'ai mille fois envoyé aux [1] vents les feuilles que j'avais écrites, je sentais tous les jours les mains paternelles tomber [2] *;* je suivais mon objet sans former de dessein ; je ne connaissais ni les règles ni les exceptions ; je ne trouvais la vérité que pour la perdre. Mais, quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu

à moi ; et, dans le cours de vingt années, j'ai vu mon ouvrage commencer, croître, s'avancer et finir.

Si cet ouvrage a du succès, je le devrai beaucoup à la majesté de mon sujet ; cependant je ne crois pas avoir totalement manqué de génie. Quand j'ai vu ce que tant de grands hommes, en Italie, en Angleterre et en Italie, ont écrit avant moi, j'ai été dans l'admiration ; mais je n'ai point perdu le courage : Et moi aussi, je suis peintre [3], ai-je dit avec le Corrège.

CONCERNING THE SPIRIT OF THE LAWS

... Prolem sine matrem creatam.

OVIDE.

FOREWORD

1. It is necessary to notice that what I call virtue in the republic is the love of the country—that is, the love of equality—in order that the first four books of this work may be understood. That is neither a moral virtue, nor a Christian virtue. It is the *political* virtue, and this is the mainspring that sets the republican government in motion just as *honor* is the mainspring which sets the monarchy in motion. Thus, I have called the love of the country and of equality *political virtue*. I have had some new ideas. It has certainly been necessary to find new words or to give the old ones new meanings. Those who have not understood this have made me speak of absurd things, such as would be revolting in every country of the world, because in every country of the world folk want morality.

2. It is necessary to notice that there is a very great difference between saying that a certain quality or [modification] condition of soul, or of virtue, is not the motive force that causes a government to act and saying that it is not at all in the

government. Were I to say that such a wheel and such a pinion are not the mainspring which sets this watch in motion, could one conclude that they are not at all in the watch? Just so far is it necessary in this that the moral and Christian virtues be excluded from the monarchy that not even political virtue is. In a word, there is honor in the republic, although political virtue should be its mainspring, and there is political virtue in the monarchy although honor should be its mainspring.

In sum, the man of substance who is in question in Book III, chapter 5 is not the man of Christian substance but the man of political substance, who has the political virtue of which I have spoken. That is the man who loves the laws of his country and who acts in accord with love of the laws of his country. I have given a new birth to all these things in the present edition, further establishing these ideas. Thus, in most of the places where I had used the word *virtue*, I have installed *political virtue*.

PREFACE

If, among the infinite number of things that are in this work, there were some one of them which, contrary to my expectation, might give offense, there is at least none among them which has been placed there with evil intent. I do not naturally have the spirit [mind] of a disapprover. Plato thanked heaven because he was born in Socrates's time. And I, I give thanks to heaven because it caused me to be born under the government where I live and because it has intended that I should give obedience to those whom it has caused me to love.

I request a consideration which I fear some may not accord me: that is, not to judge by a moment's reading a work of twenty years. Approve or damn the whole work and not some phrases. If someone wishes to search for the author's intention, he can indeed only discover it in the design of the work.

Initially I have studied men, and I have believed that, in that infinite diversity of laws and morals, they were not solely guided by their fantasies.

I have laid down principles; and I have seen the particular cases conform to them by themselves, the histories of all the nations being only the consequences of them, and each particular law tied to another law, or depending on another more general.

When I have been reminded of antiquity I have attempted to take on its spirit in order not to treat as similar some situations decidedly different, and not to overlook the differences of those which appear similar.

I have not drawn my principles from my prejudices but from the nature of things.

In this work many truths will not be sensed except when one will have seen the chain which ties them to others. The more one will reflect on the details, the more one will sense the certainty of the principles. These details even, I have not even given them all. For who could say everything without a mortal ennui?

One will not find here those witty traits that seem to characterize the productions of today. Insofar as one sees things with a certain breadth, sallies fade away; they only are born ordinarily because the mind aligns itself entirely on one side and abandons every other.

I did not write in order to censure what is established in any country whatever. Each nation will discover here the reasons for its maxims; it will naturally draw from them this consequence, that to propose changes falls only to those who are happily enough born to penetrate in a stroke of genius the entire constitution of a state.

It is not indifferent whether the people should be enlightened. The prejudices of the magistrates have originated by being the prejudices of the nation. During a time of ignorance one has not the least doubt, even when one commits the greatest evils; in a time of enlightenment, one trembles still when one is doing the greatest good things. One feels ancient abuses; one sees the correction of them. But one sees also the abuses in the correction itself. One allows evil if one fears worse; one leaves the good if one is doubtful about the better. One looks at the parts only to judge the whole; one investigates all the causes in order to see the effects.

If I were by some manner able to arrange that everyone would have new reasons in order to love their duties, their prince, their fatherland, their laws—that they would be better able to feel their happiness in each country, in each government, in each post in which one finds himself, I would believe myself the happiest of mortals.

If I were able by some manner to arrange that they who command would increase their understandings about that which they must prescribe, and that they who obey would discover a new pleasure in obeying, I would believe myself the happiest of mortals.

I would believe myself the happiest of mortals if I were able to arrange it that men could cure themselves of their prejudices. Here I call prejudices not that which causes one not to know certain things, but that which causes one not to know himself.

It is by seeking to instruct men that one can practice that general virtue which comprises the love of all. Man, that flexible being, conforming himself in society to the thoughts and impressions of others, is equally capable of knowing his own

nature, when someone shows it to him, and of losing even the sentiment of it when someone hides his nature from him.

Many times have I begun, and many times have I abandoned this work; I have a thousand times tossed (a[1]) the leaves that I had written to the winds. Every day I felt the paternal hand falling away (b[2]). I followed my objective without forming any design; I knew neither rules nor exceptions; I found the truth only next to lose it. But, once I had discovered my principles, everything I was looking for came to me; and over the course of twenty years I have seen my work begin, grow, advance, and end.

If this book has some success, I will owe it much to the majesty of my subject. Still, I do not believe that I have entirely lacked genius. When I have seen what so many great men in France, England, and Germany have written before me, I have been held in admiration. But I have not lost courage. “Et moiaussi je suispeintre,” have I pronounced following Coreggio (c[3]).

Notes

1. *Ludibria ventis* [“a toy in the wind,” from Vergil’s Aeneid, VI, 75].
2. *Bis patria…cecidere manus* [“twice did Daedalus attempt in gold to engrave Icarus only to have the tool fall from the paternal hand,” from Vergil’s Aeneid, VI, 33].
3. *Ed io anche son pittore* [The report of Correggio’s response upon viewing Raphael’s St. Cecilia].

Livre premier

DES LOIS EN GÉNÉRAL

Chapitre I : Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres

Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité [1] a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit *qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde*, ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ?

Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.

Dieu a du rapport avec l'univers, comme créateur et comme conservateur : les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve. Il agit selon ces règles, parce qu'il les connaît ; il les connaît parce qu'il les a faites ; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance.

Comme nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière, et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois invariables ; et, si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait des règles constantes, ou il serait détruit.

Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées. Il serait absurde de dire que le créateur, sans ces règles, pourrait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait pas sans elles.

Ces règles sont un rapport constamment établi. Entre un corps mû et un autre corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus ; chaque diversité est *uniformité,* chaque changement est *constance.*

Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois

possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.

Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit : comme, par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il serait juste de se conformer à leurs lois ; que, s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en avoir de la reconnaissance ; que, si un être intelligent avait créé un être intelligent, le créé devrait rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine ; qu'un être intelligent, qui a fait du mal à un être intelligent, mérite de recevoir le même mal ; et ainsi du reste.

Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui par leur nature sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles même qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours.

On ne sait si les bêtes sont gouvernées par les lois générales du mouvement, ou par une motion particulière. Quoi qu'il en soit, elles n'ont point avec Dieu de rapport plus intime que le reste du monde matériel ; et le sentiment ne leur sert que dans le rapport qu'elles ont entre elles, ou avec d'autres êtres particuliers, ou avec elles-mêmes.

Par l'attrait du plaisir, elles conservent leur être particulier ; et, par le même attrait, elles conservent leur espèce. Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment ; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne sont point unies par la connaissance. Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles : les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance ni sentiment, les suivent mieux.

Les bêtes n'ont point les suprêmes avantages que nous avons ; elles en ont que nous n'avons pas. Elles n'ont point nos espérances, mais elles n'ont pas nos craintes ; elles subissent comme nous la mort, mais c'est sans la connaître ; la plupart même se conservent mieux que nous, et ne font pas un aussi mauvais usage de leurs passions.

L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se conduise ; et

cependant il est un être borné : il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies ; les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore. Comme créature sensible, il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait à tous les instants oublier son créateur ; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvait à tous les instants s'oublier lui-même ; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles.

Chapitre II : Des lois de la nature

Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil.

Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois *naturelles* par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois. L'homme, dans l'état de nature, aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances. Il est clair que ses premières idées ne seraient point des idées spéculatives : il songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse ; sa timidité serait extrême : et, si l'on avait là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages [2] ; tout les fait trembler, tout les fait fuir.

Dans cet état, chacun se sent inférieur ; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercherait donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle.

Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord.

Hobbes demande *pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés, et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons.* Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre.

Au sentiment de sa faiblesse, l'homme joindrait le sentiment de ses besoins. Ainsi une autre loi naturelle serait celle qui lui inspirerait de chercher à se nourrir.

J'ai dit que la crainte porterait les hommes à se fuir : mais les marques d'une crainte réciproque les engageraient bientôt à s'approcher. D'ailleurs ils y seraient portés par le plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de son espèce. De

plus, ce charme que les deux sexes s'inspirent par leur différence, augmenterait ce plaisir ; et la prière naturelle qu'ils se font toujours l'un à l'autre, serait une troisième loi.

Outre le sentiment que les hommes ont d'abord, ils parviennent encore à avoir des connaissances ; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. Ils ont donc un nouveau motif de s'unir ; et le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle.

Chapitre III : Des lois positives

Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité, qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence.

Chaque société particulière vient à sentir sa force ; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent à sentir leur force ; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société ; ce qui fait entre eux un état de guerre.

Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes. Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre eux ; et c'est le DROIT DES GENS. Considérés comme vivant dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés ; et c'est le DROIT POLITIQUE. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux ; et c'est le DROIT CIVIL.

Le *droit des gens* est naturellement fondé sur ce principe, que les diverses nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et, dans la guerre, le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts.

L'objet de la guerre, c'est la victoire ; celui de la victoire, la conquête ; celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver toutes les lois qui forment le droit des gens.

Toutes les nations ont un droit des gens ; et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils connaissent des droits de la guerre et de la paix : le mal est que ce droit des gens n'est pas fondé sur les vrais principes.

Outre le droit des gens, qui regarde toutes les sociétés, il y a un droit politique pour chacune. Une société ne saurait subsister sans un gouvernement. La réunion de toutes les forces particulières, dit très bien Gravina, forme ce qu'on appelle l'ÉTAT POLITIQUE.

La force générale peut être placée entre les mains d'un seul, ou entre les mains de plusieurs. Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pouvoir paternel, le gouvernement d'un seul était le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien. Car, si le pouvoir du père a du rapport au gouvernement d'un seul, après la mort du père, le pouvoir des frères ou, après la mort des frères, celui des cousins germains ont du rapport au gouvernement de plusieurs. La puissance politique comprend nécessairement l'union de plusieurs familles.

Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi.

Les forces particulières ne peuvent se réunir sans que toutes les volontés se réunissent. La réunion de ces volontés, dit encore très bien Gravina, est ce qu'on appelle l'ÉTAT CIVIL.

La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.

Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer.

C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS.

Je n'ai point séparé les lois *politiques* des *civiles :* car, comme je ne traite point des lois, mais de l'esprit des lois, et que cet esprit consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses, j'ai dû moins suivre l'ordre naturel des lois, que celui de ces rapports et de ces choses.

J’examinerai d’abord les rapports que les lois ont avec la nature et avec le principe de chaque gouvernement : et, comme ce principe a sur les lois une suprême influence, je m’attacherai à le bien connaître ; et, si je puis une fois l’établir, on en verra couler les lois comme de leur source. Je passerai ensuite aux autres rapports, qui semblent être plus particuliers.

Book One

CONCERNING LAWS IN GENERAL

Chapter 1: About the Laws, in the Relationship They Have with Diverse Beings

The laws, in the broadest meaning, are the necessary relationships which derive from the nature of things. In this sense, all beings have their laws: the divinity (a[1]) has its laws; the material world has its laws; intelligences superior to man have their laws; the beasts have their laws; man has his laws.

They who have said, that “a blind fatality has produced all the effects which we see in the world,” have said a great absurdity: for what greater absurdity [is there] than that a blind fatality could have produced intelligent beings?

There is therefore a primitive reason; and the laws are the relationships which are found between it and the different beings and the relationships of these diverse beings among themselves.

God has some relationship with the universe as creator and preserver. The laws according to which he created are those according to which he preserves. He acts according to these rules because he knows them. He knows them because he has made them. He has made them because they have some relationship with his wisdom and power.

Since we see that the world, formed by the movement of matter, and devoid of intelligence, exists always, it is necessary that its movements would have invariable laws. And if one were able to imagine another world than this one it too would have some constant rules, or it could be destroyed.

Thus the creation, which would appear to be an arbitrary act, supposes some rules as invariable as the fatalism of atheists. It were absurd to maintain that the creator, without these rules, would be able to govern the world since the world could not exist without them.

These rules are a constantly established relationship. Between one moved body and another moved body, it is in accord with the relationships of mass and velocity that all motions are received, increased, diminished, or lost; each diversity is *uniformity*; each change is *constancy*.

Individual intelligent beings can have laws that they have made. But they also have some that they have not made. Before there might have been intelligent beings they had to be possible. Thus, they had possible relationships and, in consequence, possible laws. Before any laws might have been made there were possible relationships of justice. To say that there is nothing of justice or injustice other than

what positive law ordains is to say that, before someone might have traced [drawn] a circle, the radii were not all equal.

It is therefore necessary to admit some relationships of equity prior to the positive law that establishes them. As, for example, on the supposition that there might be societies of men, that it would be just to conform oneself to their laws; that, if there were intelligent beings who had received some benefit from another being, they ought to be grateful for it; that, if an intelligent being had created an intelligent being, the created being ought to remain in the subordination that it has had from its the moment of its origin; that an intelligent being which has done some evil to an intelligent being deserves to receive the same evil; and similarly for the rest.

But it is indeed required that the intelligent world should be as well governed as the physical world. For, although the former may also have laws which by their nature are invariable, it does not follow those laws constantly, as the physical world follows its laws. The reason for this is that individual intelligent beings are limited by their nature and, in consequence, subject to error; on the other hand, it is by their nature that they act on their own. Thus, they do not constantly follow their primitive laws; and they do not always follow even those they give themselves.

It is not known whether beasts are governed by the general laws of movement, or by an individual motion. Whatever the case may be, they have no more intimate relationship with god than the rest of the material world; and feeling only serves them in the relation they have among themselves, whether with other individual beings, or altogether.

By the attraction of pleasure they preserve their individual being; and, by the same attraction, they preserve their species. They have natural laws, because they are united by feeling. They have no positive laws, because they are not united by understanding. Nevertheless, they do not invariably follow their natural laws. Plants, in which we notice neither understanding nor feeling, follow theirs better.

Beasts do not have the supreme advantages we possess; they have some we do not have. They do not have our hopes, but they do not have our fears; like us they undergo death, but it is without understanding it; most of them even preserve themselves better than we, and do not make so poor a use of their passions.

Man, as a physical being, is, as well as other bodies, governed by invariable laws. As an intelligent being, he ceaselessly violates the laws that god has established and changes those he established himself. It is required that he should conduct himself, and still he is a limited being. He is subject to ignorance and error, like all finite intelligences. The weak understandings he has, he loses yet. As a feeling creature,

he becomes subject to a thousand passions. Such a being could at any moment forget his creator. God has reminded him of his creator by the laws of religion. Such a being could at any moment forget himself. Philosophers have warned him by the laws of morality. Made to live in society, he could forget the others there. Legislators have subjected him to his duties by political and civil laws.

Chapter 2: About the Laws of Nature

Prior to all those laws are those of nature, so named because they derive uniquely from the constitution of our being. In order to know them well, it is necessary to consider a man prior to the establishment of societies. The laws of nature will be those that he would receive in such a state.

That law which, by impressing in ourselves the idea of a creator, carries us toward him, is the first of the natural laws, in terms of its importance, and not in the order of those laws. Man, in the state of nature, would rather have the ability to know than he would have some understandings. It is clear that his first ideas would not be some speculative ideas. He would consider the preservation of his existence before searching for the origin of his being. At first such a man would feel only his weakness; his timidity would be intense: and if one required some experience on this subject, folk have found some wild men (a[2]) in the forests. Everything makes them tremble, everything makes them flee.

In that state, each feels inferior; hardly anyone feels equal. Therefore they could not seek to attack one another, and peace should be the first natural law.

The desire to subjugate one another that Hobbes attributes to men in the beginning is not reasonable. The idea of empire and domination is so complex and depends on so many other ideas that it could not be that [idea] which [man] would have initially.

Hobbes asks, “why, if men are not naturally in a state of war, do they go about always armed? And why do they have keys to lock their houses?” But he does not sense that he attributes to men before the establishment of societies that which can only come about after that founding, which causes them to discover motives for attacking one another and defending themselves.

To the sentiment of weakness, man would attach the sentiment of his needs. Thus, another natural law would be that which could inspire him to look to feed himself.

I have said that fear would carry men to flee one another; but the signs of a mutual fear would engage them soon to approach one another. Besides, they would be inclined to this by the pleasure one animal feels upon the approach of an animal of his own species. Further, that charm that the two sexes mutually inspire by [reason of] their difference would heighten this pleasure. And the natural prayer, that they are making themselves to one another forever, would be a third law.

Beyond the sentiment that men have initially, they succeed further to have some understandings; thereby they have a second tie that the other animals do not have. They have therefore a new motive to unite themselves, and the desire to live in society is a fourth natural law.

Chapter 3: About the Positive Laws

As soon as men are in society they lose the sentiment of their weakness. The equality that was among them ceases, and the state of war begins.

Each particular society comes to feel its strength, which produces a state of war from nation to nation. The individuals, in each society, begin to feel their strength; they look to turn the principle advantages of that society in their own favor, which causes a state of war among them.

These two sorts of states of war cause laws to be established among men. Considered as inhabitants of such a large planet, on which it is necessary that there should be different peoples, they have laws in the relationship that these peoples have among themselves. And this is the RIGHT OF NATIONS. Considered as living in a society that ought to be preserved, they have some laws in the relationship that those who govern have with those who are governed. And this is the POLITICAL Right. They have some further in the relationship that all the citizens have among themselves. And that is the CIVIL RIGHT. The *right of nations* is naturally based on this principle, that the diverse nations ought confer on one another the greatest good in [time of] peace, and in [time of] war the least ill that it is possible [to do], without harming their true interests.

The object of war: that is victory; that of victory, the conquest; that of conquest, the preservation. From this and the preceding principle all the laws which form the *right of nations* must derive.

All nations have a right of nations; and even the Iroquois, who eat their captives, have one. They send and receive ambassadors; they know the rights of war and of peace. The evil is that [their] right of nations is not founded on true principles.

Beyond the right of nations, which concerns every society, there is for each one a political right. A society would not know how to subsist without a government. “The gathering together of all individual strengths,” Gravina said very well, “forms that which one could call the POLITICAL STATE.”

The collective strength may be placed into the hands of a single person, or into the hands of several. Certain persons have thought that, nature having established the paternal power, the government of a single person was most in agreement with nature. But the example of paternal power proves nothing. For, if the power of the father has some relationship to government by a single person, after the father’s death, the power of the brothers—or after the brothers’ deaths that of first cousins

—has some relationship to government by several persons. Political power necessarily comprises the union of several families.

It is better to say that the government most in agreement with nature is that the particular disposition of which best relates to the disposition of the people for whom it is established.

The individual strengths cannot be gathered into one without that all the wills should be gathered together. "The gathering of these wills," Gravina said very well again, "is that which one could call the Civil State."

The law, generally speaking, is human reason inasmuch as it governs all the peoples of the earth; and the political and civil laws of each nation ought only to be the particular instances in which that human reason is applied.

These laws must be so very proper to the people for whom they are made that it is an extreme coincidence if those of one nation are able to suit another.

It is required that they conform to the nature and to the principle of the government which is established or that one wishes to establish, whether they create the government, as the political laws do, or preserve it, as the civil laws do.

These laws must be relative to the physical character of the country—to the icy, burning, or temperate climate; to the quality of the terrain, its location, its extent; to the way of life of the peoples, farmers, hunters, or shepherds. They must conform to the degree of liberty that the constitution is able to permit, to the religion of the inhabitants, to their inclinations, to their wealth, their numbers, their commerce, their morals, their manners. Finally, these laws must have some relationships among themselves; they have some relationship with their origin, with the intention of the legislator, [and] with the order of things over which they have been established. It is in all these views that they must be considered.

That is what I undertake to do in this work. I will examine all these relationships; all together they form what one would call, the Spirit of the Laws.

I have not separated the *political* laws from the *civil* laws. For, since I am not dealing with some laws, but with the spirit of laws, and because that spirit consists in the diverse relationships that the laws are able to have with diverse things, I have had less to follow the natural order of the laws than that of these relationships and these things.

I will initially investigate the relationship that the laws have with the nature and the principle of each government. And, since this principle has a supreme influence over the laws, I will endeavor to know it well. And, if I am once able to establish it, one will see laws flowing from it as from their source. I will next pass on to the other relationships, which seem to be more particular.

Notes

1. Plutarch called law the queen of mortals and immortals in the treatise, “That a prince must be knowing,” *Moralia,* 780c.
2. Take note of the savage who was discovered in the Hanover forests and whom folk saw in England during the reign of George I.

Livre deuxième

DES LOIS QUI DÉRIVENT DIRECTEMENT DE LA NATURE DU GOUVERNEMENT

Chapitre I: De la nature des trois divers gouvernements

Il y a trois espèces de gouvernements: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits: l'un que *le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices.*

Voilà ce que j'appelle la nature de chaque gouvernement. Il faut voir quelles sont les lois qui suivent directement de cette nature, et qui par conséquent sont les premières lois fondamentales.

Chapitre II: Du gouvernement républicain et des lois relatives à la démocratie

Lorsque, dans la république, le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une démocratie. Lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une aristocratie.

Le peuple, dans la démocratie, est, à certains égards, le monarque; à certains autres, il est le sujet.

Il ne peut être monarque que par ses suffrages qui sont ses volontés. La volonté du souverain est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. En effet, il est aussi important d'y régler comment, par qui, à qui, sur quoi, les suffrages doivent être donnés, qu'il l'est dans une monarchie de savoir quel est le monarque, et de quelle manière il doit gouverner.

Libanius[2] dit qu'a Athènes un étranger qui se mêlait dans l'assemblée du peuple, était puni de mort. C'est qu'un tel homme usurpait le droit de souveraineté.

Il est essentiel de fixer le nombre des citoyens qui doivent former les assemblées; sans cela, on pourrait ignorer si le peuple a parlé, ou seulement une partie du peuple. À Lacédémone, il fallait dix mille citoyens. À Rome, née dans la petitesse pour aller à la grandeur; à Rome, faite pour éprouver toutes les vicissitudes de la fortune; à Rome, qui avait tantôt presque tous ses citoyens hors de ses murailles, tantôt toute l'Italie et une partie de la terre dans ses murailles, on n'avait point fixé ce nombre[3]; et ce fut une des grandes causes de sa ruine.

Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres.

Ses ministres ne sont point à lui s'il ne les nomme: c'est donc une maxime fondamentale de ce gouvernement, que le peuple nomme ses ministres, c'est-à-dire ses magistrats.

Il a besoin, comme les monarques, et même plus qu'eux, d'être conduit par un conseil ou sénat. Mais, pour qu'il y ait confiance, il faut qu'il en élise les membres; soit qu'il les choisisse lui-même, comme à Athènes; ou par quelque magistrat qu'il a établi pour les élire, comme cela se pratiquait à Rome dans quelques occasions.

Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité. Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer, et des faits qui tombent sous les sens. Il sait très bien qu'un homme a été souvent à la guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès: il est donc très capable d'élire un général. Il sait qu'un juge est assidu, que beaucoup de gens se retirent de son tribunal content de lui, qu'on ne l'a pas convaincu de corruption; en voilà assez pour qu'il élise un préteur. Il a été frappé de la magnificence ou des richesses d'un citoyen; cela suffit pour qu'il puisse choisir un édile. Toutes ces choses sont des faits dont il s'instruit mieux dans la place publique, qu'un monarque dans son palais. Mais saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter? Non: il ne le saura pas.

Si l'on pouvait douter de la capacité naturelle qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains; ce qu'on n'attribuera pas sans douteau hasard.

On sait qu'à Rome, quoique le peuple se fût donné le droit d'élever aux charges les plébéiens, il ne pouvait se résoudre à les élire; et quoiqu'à Athènes on pût, par la loi d'Aristide, tirer les magistrats de toutes les classes, il n'arriva jamais, dit

Xénophon[4], que le bas peuple demandât celles qui pouvaient intéresser son salut ou sa gloire.

Comme la plupart des citoyens, qui ont assez de suffisancepour élire, n'en ont pas assez pour être élus; de même le peuple, qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer par lui-même.

Il faut que les affaires aillent, et qu'elles aillent un certain mouvement qui ne soit ni trop lent ni trop vite. Mais le peuple a toujours trop d'action, ou trop peu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes.

Dans l'État populaire, on divise le peuple en de certaines classes. C'est dans la manière de faire cette division que les grands législateurs se sont signalés; et c'est de là qu'ont toujours dépendu la durée de la démocratie et sa prospérité.

Servius Tullius suivit, dans la composition de ses classes, l'esprit de l'aristocratie. Nous voyons dans Tite-Live[5] et dans Denys d'Halicarnasse[6]) comment il mit le droit de suffrage entre les mains des principaux citoyens. Il avait divisé le peuple de Rome en cent quatre-vingt-treize centuries, qui formaient six classes. Et mettant les riches, mais en plus petit nombre, dans les premières centuries; les moins riches, mais en plus grand nombre, dans les suivantes, il jeta toute la foule des indigents dans la dernière: et chaque centurie n'ayant qu'une voix[7] c'étaient les moyens et les richesses qui donnaient le suffrage, plutôt que les personnes.

Solon divisa le peuple d'Athènes en quatre classes. Conduit par l'esprit de la démocratie, il ne les fit pas pour fixer ceux qui devaient élire, mais ceux qui pouvaient être élus: et, laissant à chaque citoyen le droit d'élection, il voulut[8] que, dans chacune de ces quatre classes, on pût élire des juges; mais que ce ne fût que dans les trois premières, où étaient les citoyens aisés, qu'on pût prendre les magistrats.

Comme la division de ceux qui ont droit de suffrage est, dans la république, une loi fondamentale, la manière de le donner est une autre loi fondamentale.

Le suffrage par le sort est de la nature de la démocratie; le suffrage par choix est de celle de l'aristocratie.

Le sort est une façon d'élire qui n'afflige personne; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir sa patrie.

Mais, comme il est défectueux par lui-même, c'est à le régler et à le corriger que les grands législateurs se sont surpassés.

Solon établit à Athènes que l'on nommerait par choix à tous les emplois militaires, et que les sénateurs et les juges seraient élus par le sort.

Il voulut que l'on donnât par choix les magistratures civiles qui exigeaient une grande dépense, et que les autres fussent données par le sort.

Mais, pour corriger le sort, il régla qu'on ne pourrait élire que dans le nombre de ceux qui se présenteraient; que celui qui aurait été élu serait examiné par des juges[9], et que chacun pourrait l'accuser d'en être indigne[10]: cela tenait en même temps du sort et du choix. Quand on avait fini le temps de sa magistrature, il fallait essuyer un autre jugement sur la manière dont on s'était comporté. Les gens sans capacité devaient avoir bien de la répugnance à donner leur nom pour être tirés au sort.

La loi qui fixe la manière de donner les billets de suffrage est encore une fois fondamentale dans la démocratie. C'est une grande question si les suffrages doivent être publics ou secrets. Cicéron[11] écrit que les lois[12] qui les rendirent secrets dans les derniers temps de la république romaine, furent une des grandes causes de sa chute. Comme ceci se pratique diversement dans différentes républiques, voici, je crois, ce qu'il en faut penser.

Sans doute que, lorsque le peuple donne ses suffrages, ils doivent être publics[13]; et ceci doit être regardé comme une loi fondamentale de la démocratie. Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages. Ainsi, dans la république romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout; il ne fut plus possible d'éclairer une populace qui se perdait. Mais lorsque, dans une aristocratie, le corps des nobles donne les suffrages[14], ou dans une démocratie, le sénat[15]; comme il n'est là question que de prévenir les brigues, les suffrages ne sauraient être trop secrets.

La brigue est dangereuse dans un sénat; elle est dangereuse dans un corps de nobles: elle ne l'est pas dans le peuple, dont la nature est d'agir par passion. Dans les États où il n'a point de part au gouvernement, il s'échauffera pour un acteur, comme il aurait fait pour les affaires. Le malheur d'une république, c'est lorsqu'il n'y a plus de brigues; et cela arrive lorsqu'on a corrompu le peuple à prix d'argent: il devient de sang-froid, il s'affectionne à l'argent, mais il ne s'affectionne plus aux affaires: sans souci du gouvernement et de ce qu'on y propose, il attend tranquillement son salaire.

C'est encore une loi fondamentale de la démocratie, que le peuple seul fasse des lois. Il y a pourtant mille occasions où il est nécessaire que le sénat puisse statuer; il est même souvent à propos d'essayer une loi avant de l'établir. La constitution de Rome et celle d'Athènes étaient très sages. Les arrêts du sénat[16] avaient force de loi pendant un an; ils ne devenaient perpétuels que par la volonté du peuple.

Chapitre III: Des lois relatives à la nature de l'aristocratie

Dans l'aristocratie, la souveraine puissance est entre les mains d'un certain nombre de personnes. Ce sont elles qui font les lois et qui les font exécuter; et le reste du peuple n'est tout au plus à leur égard que, comme dans une monarchie, les sujets sont à l'égard du monarque.

On n'y doit point donner le suffrage par sort; on n'en aurait que les inconvénients. En effet, dans un gouvernement qui a déjà établi les distinctions les plus affligeantes, quand on serait choisi par le sort, on n'en serait pas moins odieux: c'est le noble qu'on envie, et non pas le magistrat.

Lorsque les nobles sont en grand nombre, il faut un sénat qui règle les affaires que le corps des nobles ne saurait décider, et qui prépare celles dont il décide. Dans ce cas, on peut dire que l'aristocratie est en quelque sorte dans le sénat, la démocratie dans le corps des nobles, et que le peuple n'est rien.

Ce sera une chose très heureuse dans l'aristocratie si, par quelque voie indirecte, on fait sortir le peuple de son anéantissement: ainsi à Gênes la banque de Saint-Georges, qui est administrée en grande partie par les principaux du peuple[17], donne à celui-ci une certaine influence dans le gouvernement, qui en fait toute la prospérité.

Les sénateurs ne doivent point avoir le droit de remplacer ceux qui manquent dans le sénat; rien ne serait plus capable de perpétuer les abus. À Rome, qui fut dans les premiers temps une espèce d'aristocratie, le sénat ne se suppléait pas lui-même; les sénateurs nouveaux étaient nommés[18] par les censeurs.

Une autorité exorbitante, donnée tout à coup à un citoyen dans une république, forme une monarchie, ou plus qu'une monarchie. Dans celles-ci les lois ont pourvu à la constitution, ou s'y sont accommodées; le principe du gouvernement arrête le monarque; mais, dans une république où un citoyen se fait donner[19] un pouvoir exorbitant, l'abus de ce pouvoir est plus grand, parce que les lois, qui ne l'ont point prévu, n'ont rien fait pour l'arrêter.

L'exception à cette règle est lorsque la constitution de l'État est telle qu'il a besoin d'une magistrature qui ait un pouvoir exorbitant. Telle était Rome avec ses dictateurs, telle est Venise avec ses inquisiteurs d'État; ce sont des magistratures terribles, qui ramènent violemment l'État à la liberté. Mais, d'où vient que ces magistratures se trouvent si différentes dans ces deux républiques? C'est que Rome défendait les restes de son aristocratie contre le peuple; au lieu que Venise se sert de ses inquisiteurs d'État pour maintenir son aristocratie contre les nobles. De là il suivait qu'à Rome la dictature ne devait durer que peu de temps, parce que le peuple

agit par sa fougue, et non pas par ses desseins. Il fallait que cette magistrature s'exerçât avec éclat, parce qu'il s'agissait d'intimider le peuple, et non pas de le punir; que le dictateur ne fût créé que pour une seule affaire, et n'eût une autorité sans bornes qu'à raison de cette affaire, parce qu'il était toujours créé pour un cas imprévu. À Venise, au contraire, il faut une magistrature permanente: c'est là que les desseins peuvent être commencés, suivis, suspendus, repris; que l'ambition d'un seul devient celle d'une famille, et l'ambition d'une famille celle de plusieurs. On a besoin d'une magistrature cachée, parce que les crimes qu'elle punit, toujours profonds, se forment dans le secret et dans le silence. Cette magistrature doit avoir une inquisition générale, parce qu'elle n'a pas à arrêter les maux que l'on connaît, mais à prévenir même ceux que l'on ne connaît pas. Enfin, cette dernière est établie pour venger les crimes qu'elle soupçonne; et la première employait plus les menaces que les punitions pour les crimes, même avoués par leurs auteurs.

Dans toute magistrature, il faut compenser la grandeur de la puissance par la brièveté de sa durée. Un an est le temps que la plupart des législateurs ont fixé; un temps plus long serait dangereux, un plus court serait contre la nature de la chose. Qui est-ce qui voudrait gouverner ainsi ses affaires domestiques? À Raguse[20], le chef de la république change tous les mois, les autres officiers toutes les semaines, le gouverneur du château tous les jours. Ceci ne peut avoir lieu que dans une petite république[21] environnée de puissances formidables, qui corrompraient aisément de petits magistrats.

La meilleure aristocratie est celle où la partie du peuple qui n'a point de part à la puissance, est si petite et si pauvre, que la partie dominante n'a aucun intérêt à l'opprimer. Ainsi, quand Antipater[22] établit à Athènes que ceux qui n'auraient pas deux mille drachmes seraient exclus du droit de suffrage, il forma la meilleure aristocratie qui fût possible; parce que ce cens était si petit qu'il n'excluait que peu de gens, et personne qui eût quelque considération dans la cité.

Les familles aristocratiques doivent donc être peuple autant qu'il est possible. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite; et elle le deviendra moins, à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

La plus imparfaite de toutes est celle où la partie du peuple qui obéit est dans l'esclavage civil de celle qui commande, comme l'aristocratie de Pologne, où les paysans sont esclaves de la noblesse.

Chapitre IV: Des lois dans leur rapport avec la nature du gouvernement monarchique

Les pouvoirs intermédiaires subordonnés et dépendants constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. J'ai dit les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants: en effet, dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique et civil. Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance: car, s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et par conséquent aucune loi fondamentale.

Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel est celui de la noblesse. Elle entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est: *point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque;* maison a un despote.

Il *y* a des gens qui avaient imaginé, dans quelques États en Europe, d'abolir toutes les justices des seigneurs. Ils ne voyaient pas qu'ils voulaient faire ce que le parlement d'Angleterre a fait. Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes; vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique.

Les tribunaux d'un grand État en Europe frappent sans cesse, depuis plusieurs siècles, sur la juridiction patrimoniale des seigneurs, et sur l'ecclésiastique. Nous ne voulons pas censurer des magistrats si sages; mais nous laissons à décider jusqu'à quel point la constitution en peut être changée.

Je ne suis point entêté des privilèges des ecclésiastiques: mais je voudrais qu'on fixât bien une fois leur juridiction. Il n'est point question de savoir si on a eu raison de l'établir: mais si elle est établie; si elle fait une partie des lois du pays, et si elle y est partout relative; si, entre deux pouvoirs que l'on reconnaît indépendants, les conditions ne doivent pas être réciproques; et s'il n'est pas égal à un bon sujet de défendre la justice du prince, ou les limites qu'elle s'est de tout temps prescrites.

Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme. Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire? Barrière toujours bonne, lorsqu'il n'y en a point d'autre: car, comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien.

Comme la mer, qui semble vouloir couvrir toute la terre, est arrêtée par les herbes et les moindres graviers qui se trouvent sur le rivage; ainsi les monarques, dont le pouvoir paraît sans bornes, s'arrêtent par les plus petits obstacles, et soumettent leur fierté naturelle à la plainte et à la prière.

Les Anglais, pour favoriser la liberté, ont ôté toutes les puissances intermédiaires qui formaient leur monarchie. Ils ont bien raison de conserver cette liberté; s'ils venaient à la perdre, ils seraient un des peuples les plus esclaves de la terre.

M. Law, par une ignorance égale de la constitution républicaine et de la monarchique, fut un des plus grands promoteurs du despotisme que l'on eût encore vu en Europe. Outre les changements qu'il fit, si brusques, si inusités, si inouïs, il voulait ôter les rangs intermédiaires, et anéantir les corps politiques: il dissolvait[23] la monarchie par ses chimériques remboursements, et semblait vouloir racheter la constitution même.

Il ne suffit pas qu'il y ait, dans une monarchie, des rangs intermédiaires; il faut encore un dépôt de lois. Ce dépôt ne peut être que dans les corps politiques, qui annoncent les lois lorsqu'elles sont faites et les rappellent lorsqu'on les oublie. L'ignorance naturelle à la noblesse, son inattention, son mépris pour le gouvernement civil, exigent qu'il y ait un corps qui fasse sans cesse sortir les lois de la poussière où elles seraient ensevelies. Le Conseil du prince n'est pas un dépôt convenable. Il est, par sa nature, le dépôt de la volonté momentanée du prince qui exécute, et non pas le dépôt des lois fondamentales. De plus, le Conseil du monarque change sans cesse; il n'est point permanent; il ne saurait être nombreux; il n'a point à un assez haut degré la confiance du peuple: il n'est donc pas en état de l'éclairer dans les temps difficiles, ni de le ramener à l'obéissance.

Dans les États despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt de lois. De là vient que, dans ces pays, la religion a ordinairement tant de force; c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence : et, si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on y vénère, au lieu des lois.

Chapitre V: Des lois relatives à la nature de l'état despotique

Il résulte de la nature du pouvoir despotique, que l'homme seul qui l'exerce le fasse de même exercer par un seul. Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien, est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux. Il abandonne donc les affaires. Mais, s'il les confiait à plusieurs, il y aurait des disputes entre eux; on ferait des brigues pour être le premier esclave; le prince serait obligé de rentrer dans l'administration. Il est donc plus simple qu'il l'abandonne à un vizir[24] qui aura d'abord la même puissance que lui. L'établissement d'un vizir est, dans cet État, une loi fondamentale.

On dit qu'un pape, à son élection, pénétré de son incapacité, fit d'abord des difficultés infinies. Il accepta enfin et livra à son neveu toutes les affaires. il était dans l'admiration, et disait: « Je n'aurais jamais cru que cela eût été si aisé. » Il en

est de même des princes d'Orient. Lorsque de cette prison, où des eunuques leur ont affaibli le cœur et l'esprit, et souvent leur ont laissé ignorer leur état même, on les tire pour les placer sur le trône, ils sont d'abord étonnés: mais, quand ils ont fait un vizir, et que dans leur sérail ils se sont livrés aux passions les plus brutales; lorsqu'au milieu d'une cour abattue ils ont suivi leurs caprices les plus stupides, ils n'auraient jamais cru que cela eût été si aisé.

Plus l'empire est étendu, plus le sérail s'agrandit, et plus, par conséquent, le prince est enivré de plaisirs. Ainsi, dans ces États, plus le prince a de peuples à gouverner, moins il pense au gouvernement; plus les affaires y sont grandes, et moins on y délibère sur les affaires.

Book Two

CONCERNING THE LAWS WHICH DERIVE DIRECTLY FROM THE NATURE OF THE GOVERNMENT

Chapter 1: About the Nature of the Three Different Governments

There are three species of government: Republican, Monarchical, and Despotic. In order to discover their nature it suffices, the idea of it that the least instructed men have. I assume three definitions, or three facts rather: *the one, that republican government is that in which the body of the people, or only a part of the people, has the sovereign [authority]; monarchy is that in which a single person governs, but by fixed and established laws instead of, [as] in despotic government, a single person without law and rule overbears all by his will and his caprices.*

That is what I call the nature of each government. It is required to see what are the laws which follow directly from this nature and which, consequently, are the first fundamental laws.

Chapter 2: About Republican Government, and About the Laws Relative to the Democracy

When, in the republic, the body of the people [holds] the sovereign authority, it is a democracy. When the sovereign authority is in the hands of a part of the people, that is called an aristocracy.

In a democracy the people, in certain respects, is the monarch. In other respects they are subjects.

The people can be a monarch only by their votes, which are their wills. The will of the sovereign is the sovereign himself. The laws that establish the right of suffrage, therefore, are fundamental in this government. In effect, there it is as important to settle how, by whom, to whom and or what votes ought to be given, as it is to know what the monarch is in a monarchy, and by which manner he ought to govern.

Libanius (a[1]) said that, "at Athens a stranger who meddled in the people's assembly was punished by death." That is because such a man usurped the right of sovereignty.

It is essential to fix the number of citizens who ought to form the assemblies. Without that one could ignore whether the people or only a part of the people has spoken. In Lacedemonia ten thousand citizens were required. At Rome, born in weakness in order to advance to greatness; at Rome, made to encounter all the vicissitudes of chance; at Rome, which once had nearly all its citizens beyond its walls, at another time had the whole of Italy and a portion of earth within its walls, they had not fixed this number (b[2]); and that was one of the great causes of its ruin.

The people who have sovereign power must do by themselves all that they can do well. And that which they cannot do well, it is required that they should do by means of their ministers.

The people's ministers will not belong to them if the people do not appoint them. Thus it is a fundamental maxim of this government that the people appoint their ministers—that is, the magistrates.

The people, like monarchs and even more than they, need to be guided by a council or senate. But, in order that they might have confidence in the arrangement, it is required that the people elect the members of it, whether they choose them themselves, as at Athens, or by some magistrate the people have set up to elect them, as that was practiced in Rome on some occasions.

The people are apt for choosing them to whom they must confide some portion of their authority. They only need to judge by things that they cannot fail to know, and by facts which fall under the senses. A people knows very well that a man has often gone to war, that he has met with this or that success. Hence, a people is very capable of electing a general. A people knows that a judge is dutiful, that many folk retire from his court happy with him, that no one has persuaded him by corruption; in this is enough for a people to elect a praetor. They have been struck by the magnificence or wealth of a citizen; that is sufficient to enable them to choose an aedile. These things are all facts, of which a people are better instructed in the market-place than a monarch in his palace. But will a people know how to conduct a business, to understand the places, the opportunities, the moments and to profit from them? No! They will not know how.

If anyone could suspect the natural capacity which the people have to discern merit, he would only have to cast [his] eyes on that continual succession of astonishing choices that the Athenians and Romans made. That is something which, doubtlessly, one will not attribute to chance.

It is known that at Rome, although the people had given themselves the right to raise the plebeians to public offices, they could not resolve to elect any of [them]. And, while at Athens one was able by the law of Aristides to draw magistrates from every class, it never happened, Xenophon says (c[3]), but that the lower people demanded those classes which were able to appeal to their well-being or their glory.

As the greater part of the citizens, who have enough capability for electing, do not have enough to be elected, so too the people, who have capacity enough to take account of the management [of affairs] by others, are not fit to manage by themselves.

Business must go on and it must proceed with a certain motion, which should be neither too slow nor too fast. But the people always [exert] too much action or too little .Sometimes, with a hundred thousand arms, they overturn everything; sometimes, with a hundred thousand feet, they go along only like insects.

In a popular state one divides the people into certain classes. It is in the manner of making this division that the great legislators have distinguished themselves. And it is from this that the preservation and prosperity of the democracy have always derived.

Servius Tullus followed the spirit of aristocracy in the composition of his classes. We see, in Titus Livy (d[4]) and in Dionysius of Halicarnassus (e[5]), how he placed the right of suffrage into the hands of the principal citizens. He had divided the people of Rome into one hundred-ninety-three centuries which formed six classes.

And placing the wealthy, but in the smallest numbers, in the first centuries; the less wealthy, but in still greater numbers, in the subsequent centuries; he cast the entire crowd of poor folk into the last century. And, each century having only one vote (f[6]), they were the middle and wealthy centuries that gave [exercised] the suffrage, rather than the individuals.

Solon divided the people of Athens into four classes. Governed by the spirit of democracy, he did not do it in order to set up them who ought to elect but them that were able to be elected. Leaving for each citizen the right of election, he desired (g[7]) that they should be able to elect judges from each of the four classes. But it was only from the three first classes, in which were citizens of easy circumstances, that they should be able to take magistrates.

Since the division of them that have the right of suffrage is a fundamental law in a republic, the manner of conferring the suffrage is another fundamental law.

Voting by lot is of the nature of democracy; voting by choice is that of aristocracy.[1]

The lot is a method of election which injures no one. It leaves to each citizen a reasonable hope of serving his country.

But, since in itself it is defective, the great legislators have excelled in regulating and correcting it.

In Athens, Solon established that they would nominate to all military employments by choice and that the senators and the judges could be elected by lot.

He desired that they would assign by choice the civil offices requiring a great expenditure, and that the others would be assigned by lot.

But, in order to correct the lot, he ruled that they would only be able to elect from the numbers of those who offered themselves; that he who would have been elected would be examined by certain judges (h[8]), and that each person could be able to challenge him as being unworthy the office (i[9]). That takes part in the lot and choice at the same time. After one had finished his tenure of office, it was necessary for him to clear another judgment about the manner with which he had comported himself. Folk without ability had to have considerable reluctance to submit their names for being drawn by lot.

The law which sets up the manner of giving voting ballots is also a fundamental law of democracy. It is an important question, whether the suffrages ought to be public or secret. Cicero (k[10]) wrote that the laws (l[11]) which rendered them secret in the last days of the Roman republic were one of the great causes of its fall. Since this is practiced differently in diverse republics, here is what I believe it is necessary to think about it.

Doubtlessly, whenever the people give their suffrages they must be public (m[12]). And this must be regarded as a fundamental law of democracy. The little people ought to be enlightened by the leading [citizens] and restrained by the gravity of certain characters. Thus, in the Roman republic they destroyed everything by making voting secret. It was no longer possible to enlighten a populace which led itself astray. But when, in an aristocracy, the body of nobles exercises the suffrage (n[13]), or the senate in a democracy (o[14]), since there is no question there but to forestall cabals, suffrages could not know how to be too secret.

Cabal is dangerous in a senate; it is dangerous in a body of nobles: it is not among the people, of whom the nature is to act by passion. In the states where the people have no part in the government, they will stir themselves up for an actor [just] as they would have done for the [public] business. The unhappiness of a republic is when there are cabals no longer. And that happens when one has corrupted the people with the price of silver. They become cold blooded. They give their affection to money, but they no longer give their affection to [the public] business. Careless for the government and for whatever one proposes there, they peacefully await their wage.

That is again a fundamental law of democracy, that the people alone should make the laws. There are nevertheless a thousand occasions in which it is necessary that the senate should be able to pass statutes. Frequently it is even correct to try a law before establishing it. The constitution of Rome and that of Athens were very wise. The acts of the senate (p[15]) had force of law during one year. They became perpetual only by the will of the people.

Chapter 3: About Laws Relative to the Nature of the Aristocracy

In the aristocracy the sovereign authority is in the hands of a certain number of individuals. They are the ones who make the laws, and who cause their execution. At the very most in respect to them the rest of the people are only like the subjects are in respect to the monarch in a monarchy.

There folk must not vote by lot; from that they could only have inconveniences. In effect, in a government that has already established the most burdensome distinctions, one could not be less odious because he would have been chosen by lot. It is the noble who is envied, not the magistrate.

Whenever the nobles are numerous one requires a senate which regulates the business that the body of nobles would not know how to judge and which prepares the business which it does judge. In this case one may say that the aristocracy is in the senate in some fashion, the democracy in the body of nobles, and the people are nothing.

That will be a very fortunate thing in an aristocracy if, by some indirect path, one causes the people to exit their nothingness. Such is the bank of Saint Georges at Genoa, which is administered in large part by the leaders of the people (a[16]), [and] gives to them a certain influence in the government which causes its entire prosperity.

The senators ought not to have the right of replacing them that are missing in the senate. Nothing could be more suited to perpetuate abuses. At Rome, which was a species of aristocracy in the first ages, the senate did not replace itself. The censors named the new senators (b[17]).

An exorbitant authority, vested all of a sudden in one citizen in a republic, forms a monarchy or more than a monarchy. In the latter the laws have been provided in the constitution or have been adjusted to it; the principle of the government checks the monarch; but, in a republic where one citizen acquires (c[18]) an exorbitant power, the abuse of that power is greater, because the laws, which have not foreseen it, have done nothing to check it.

The exception to that rule is when the state is such that it needs a magistracy which should have exorbitant power. Such a state was Rome under the dictators; such is Venice under its state inquisitors. Those are terrible magistracies which violently restore the state's liberty. But by reason of what do these magistracies differ so greatly in those two republics? It is that Rome defended the remainder of its aristocracy against the people, whereas Venice employs state inquisitors to

maintain its aristocracy against nobles. Thus it followed at Rome that the dictatorship had to last only a short time, for the people act only by their enthusiasms rather than by design. That magistracy had to be exercised with brilliance, since it was a matter of intimidating the people, not punishing them. For the dictator was only established for a single affair. He had unlimited authority only in relation to that affair, because he was always established for an unforeseen case. In Venice, on the other hand, the magistracy must be permanent. At Venice subversions can be begun, pursued, suspended, and re-launched. There, the ambition of a single person becomes the ambition of a family, while that of one family becomes the ambition of several families. They need a secret magistracy, because the crimes which it would punish, always grave, are matured in secrecy and silence. This magistracy ought to have a general power of inquiry, since it does not have to prevent ills which everyone knows, but those even which are not known. In sum, this last form of magistracy is set up to revenge crimes which it suspects, while the former made use more of threats than punishments even for crimes which the authors confessed.

Under every magistracy one must compensate for the great extent of the authority by limiting its duration. Most legislators have settled on one year as the time period. A longer time would be dangerous and a shorter would be against the nature of the thing. Who could wish thus to arrange his domestic affairs? In Raguse (d[19]) the republic's chieftain changes once a month, other officers once a week, the castle's governor every day. That is possible only in a small republic (e[20]) surrounded by formidable powers who could easily corrupt petty magistrates.

The best aristocracy is the one in which the part of the people which does not share in [the] authority is so small and poor that the dominant party has no interest in oppressing them. Thus, when Antipater (f[21]) ordained at Athens that they who would not have two-thousand drachmas could be excluded from the right of suffrage, he set up the best aristocracy which would have been possible. For that part of the census was so small that he excluded only a very few people and no one who could have had some consideration in the city.

Aristocratic families ought to be people, then, as much as is possible. The nearer an aristocracy approaches the democracy, the more perfect it will be; it will become less so to the extent it approaches the monarchy.

The most imperfect of all aristocracies is that in which the part of the people which is under submission is in [a state of] civil slavery to them that command, such as the Polish aristocracy, where peasants are slaves to the nobility.

Chapter 4: About the Laws in Their Relationship to the Nature of Monarchical Government

Subordinate and dependent intermediary powers constitute the nature of monarchical government; that is, the government in which a single person governs by means of fundamental laws. I have said subordinate and dependent powers: in effect, in a monarchy, the prince is the source of all political and civil power. Those fundamental laws necessarily suppose some intermediary channels through which authority flows since, if there were in a state only the momentary and capricious will of a single person, nothing can be certain and, in consequence, there can be no fundamental law.

The most natural subordinate intermediary power is the nobility. Nobility in some sense is involved in the essence of monarchy, whose fundamental maxim is: *no monarchy, no nobility; no nobility, no monarchy*; rather has a despot.

There are some folk who have imagined, in some states of Europe, abolishing all the law courts of the lords. They did not see that they wished to do what the English Parliament had done. Abolish in a monarchy the prerogratives of the lords, the clergy, the nobility and the towns, and you will soon have either a popular state or indeed a despotic state.

For several centuries the tribunals of one great European state ceaselessly assail the patrimonial jurisdiction of the lords and the ecclesiastical jurisdiction. We do not wish to censure such wise magistrates, but it is left to judge up to what point their constitution can be altered.

I am no stubborn defender of ecclesiastical privileges. But I could wish that they would for once define their jurisdiction well. It is not a matter of knowing whether they have been right to establish it, but, if it has been established, whether it forms a part of the country's laws and whether it is entirely relative to them; whether between two powers which are recognized as independent, the conditions ought not to be reciprocal; and whether, for a good subject, it were not equal to defend the justice of a good prince, or the limits that justice has eternally prescribed.

Just as much as the clergy's power is dangerous in a republic, it is so much suited to a monarchy, above all in those that incline to despotism. Where would Spain and Portugal be since the loss of their laws, but for that power which alone obstructs arbitrary authority? It is always a good barrier when there is no other besides it. For, inasmuch as despotism visits frightful evils upon human nature, even the evil that would restrain it is a good.

As the weeds and pebbles located along the banks obstruct the sea, which seems to wish to cover the earth entire, so too are monarchs, whose power seems limitless, obstructed by the smallest obstacles. They subordinate their natural pride to complaint and petition.

The English, in order to further their liberty, have taken away all the intermediary authorities which constituted their monarchy. They are quite correct to protect their liberty; if they chanced to lose it they would be one of earth's most enslaved peoples.

Mr. Law, on account of equal ignorance of republican and monarchical constitutions, was one of the greatest promoters of despotism that had ever been seen in Europe. Over and above the unheard of changes which he made so brusquely, so unskillfully, he wanted to eliminate the intermediary ranks and annihilate the political bodies. He dissolved (a[22]) the monarchy by his chimerical reimbursements and seemed to want to buy up the constitution itself.

It is not sufficient that there would be intermediary ranks in a monarchy. A depository of laws is also required. This depository can only be with the political bodies which proclaim the laws as they are made, and which restore them when folk forget them. The natural ignorance of the nobility, its inattention, its scorn for civil government, necessitate that there would be a single body which would ceaselessly labor to extract the laws from the dust in which they would be buried. The prince's council is not a suitable depository. By its nature it is the depository of the momentary will of the prince who executes and not the depository of fundamental laws. Further, the monarch's council changes constantly. It is not permanent. It could not be numerous. It does not to a sufficiently high degree retain the people's confidence. It is therefore unable to enlighten the people in difficult times, nor to lead them back to obedience.

In despotic states, where there are no fundamental laws, neither is there a depository of laws. This is the reason that, in those countries, religion ordinarily has such great force. That is, it forms a kind of depository and permanence. And, if it is not religion, it is custom that one venerates in such countries, in the place of laws.

Chapter 5: About the Laws Relative to the Nature of the Despotic State

It follows from the nature of despotic power that the single man who exercises it should in turn cause it to be exercised by a single person. A man whose five senses constantly assure him that he is everything and others are nothing is naturally lazy, ignorant, and sensuous. Therefore he abandons the public business. But if he entrusted it to several persons, disputes would arise among them. They would form intrigues in order to be chief slave; the prince would be forced to return to [the] management. It is simpler, therefore, that he should abandon it to a vizir (a[23]), who will have from the beginning the same authority as himself. The establishment of a vizir is a fundamental law in this state.

They say that one pope, upon his election, conscious of his inability, initially caused infinite difficulties. Finally he capitulated and surrendered all the business to his nephew. He was impressed with himself, and said, "I never would have conceived that that should have been so easy." So, too, with Oriental princes. When in order to occupy the throne, they are drawn from that prison, in which eunuchs have weakened their hearts and minds and often left them wholly uninformed of their state, they are immediately astonished. But once they have set up a vizir and, in their harems, have given themselves up to the most brutal passions; when, in the midst of a debased court, they have pursued their most stupid caprices, they would never have believed that should have been so easy.

The more extensive is the empire, the greater the harem increases and, in consequence, the more the prince is intoxicated by pleasures. In these states, thus, the more peoples a prince has to govern, the less he thinks about government; the greater business there is there, the less does one deliberate about business.

Notes

1. Declamations 17 & 18.
2. See *The Considerations Concerning the Causes of the Greatness of the Romans and of their Decline*, Ch.9.
3. Pages 691 and 192 of [*The Constitution of Athens*], the Wechelius edition of 1596 [1.3].
4. Book I.
5. Book IV, art. 15 ff.
6. See op. cit., *Considerations*, ch. How the spirit of Servius Tullus was preserved under the Republic.
7. Denys d'Halicarnasse, *Eloge d'Isocrate*, p. 97, t. II, Wechelius edition. [Julius] Pollux, [Onomasticon] book VIII, chap. X, art. 130.

9. See Demosthenes, *Orationes*, "*De falsa legationem*," and the oration "Against Timarchus."
10. For that office they even drew two ballots, one that assigned the office, and the other which named him that must succeed in case the first was rejected.
11. Books I & III of "The Laws."
12. They were called tally laws [*loistabulaires*].They gave to each citizen two lists; the first was marked with an "A," meaning "*antiquo"* [status quo] and the other with an "U" and with an "R," meaning "*utirogas"* ["according to the proposal"].
13. In Athens they raised their hands.
14. As in Venice.
15. The Thirty Tyrants at Athens desired that voting in the Areopagus would be public in order that they might steer them according to their fancy. Lysias, *Oratione contra Agoratus*, ch. 8.
16. See Denys d'Halicarnasse, Books IV & IX.
17. See [Joseph] Addison, *Voyages d'Italie*, p. 16.
18. They were at first named by consuls.
19. That is what overturned the Roman Republic. See *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [chap. IX].
20. [Joseph Pitton] Tournefort, *Voyages*. [Cohler says that Tournefort "did not write about Ragusa" in his *Relation d'un voyage du Levant*. In his manuscript, however, M. wrote Memoires de Tournefo*rt*].
21. At Lucca the magistrates are appointed only for two months.
22. Diodorus [Siculus], *Bibliographica Historica*], book XVIII, p. 601, edition de Rhodoman.
23. Ferdinand, king of Aragon, made himself grand master of all the orders, and that alone changed the constitution.
24. According to [John]Chardin [*Voyages*, ch.5], kings in the orient always have vizirs.

Livre troisième

DES PRINCIPES DES TROIS GOUVERNEMENTS

Chapitre I: Différence de la nature du gouvernement et de son principe

Après avoir examiné quelles sont les lois relatives à la nature de chaque gouvernement, il faut voir celles qui le sont à son principe.

Il y a cette différence[5] entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir.

Or les lois ne doivent pas être moins relatives au principe de chaque gouvernement qu'à sa nature. Il faut donc chercher quel est ce principe. C'est ce que je vais faire dans ce livre-ci.

Chapitre II: Du principe des divers gouvernements

J'ai dit que la nature du gouvernement républicain est que le peuple en corps, ou de certaines familles, y aient la souveraine puissance; celle du gouvernement monarchique, que le prince y ait la souveraine puissance, mais qu'il l'exerce selon des lois établies; celle du gouvernement despotique, qu'un seul y gouverne selon ses volontés et ses caprices. Il ne m'en faut pas davantage pour trouver leurs trois principes; ils en dérivent naturellement. Je commencerai par le gouvernement républicain, et je parlerai d'abord du démocratique.

Chapitre III: Du principe de la démocratie

Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout.Mais, dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la VERTU.

Ce que je dis est confirmé par le corps entier de l'histoire, et est très conforme à la nature des choses. Car il est clair que dans une monarchie, où celui qui fait exécuter les lois se juge au-dessus des lois, on a besoin de moins de vertu que dans un gouvernement populaire, où celui qui fait exécuter les lois sent qu'il y est soumis lui-même, et qu'il en portera le poids.

Il est clair encore que le monarque qui, par mauvais conseil ou par négligence, cesse de faire exécuter les lois, peut aisément réparer le mal: il n'a qu'à changer de conseil, ou se corriger de cette négligence même. Mais lorsque, dans un gouvernement populaire, les lois ont cessé d'être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'État est déjà perdu.

Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglais pour établir parmi eux la démocratie. Comme ceux qui avaient part aux affaires n'avaient point de vertu, que leur ambition était irritée par le succès de celui qui avait le plus osé[6], que l'esprit d'une faction n'était réprimé que par l'esprit d'une autre, le gouvernement changeait sans cesse; le peuple étonné cherchait la démocratie et ne la trouvait nulle part. Enfin, après bien des mouvements, des chocs et des secousses, il fallut se reposer dans le gouvernement même qu'on avait proscrit.

Quand Sylla voulut rendre à Rome la liberté, elle ne put plus la recevoir; elle n'avait plus qu'un faible reste de vertu, et, comme elle en eut toujours moins, au lieu de se réveiller après César, Tibère, Caïus, Claude, Néron, Domitien, elle fut toujours plus esclave; tous les coups portèrent sur les tyrans, aucun sur la tyrannie.

Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même.

Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous. Les désirs changent d'objets: ce qu'on aimait, on ne l'aime plus; on était libre avec les lois, on veut être libre contre elles. Chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître; ce qui était *maxime,* on l'appelle *rigueur;* ce qui était *règle,* on l'appelle *gêne;* ce qui y était *attention,* on l'appelle *crainte.* C'est la frugalité qui y est l'avarice, et non pas le désir d'avoir. Autrefois le bien des particuliers faisait le trésor public; mais pour lors le trésor public devient le patrimoine des particuliers. La république est une dépouille; et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous.

Athènes eut dans son sein les mêmes forces pendant qu'elle domina avec tant de gloire, et pendant qu'elle servit avec tant de honte. Elle avait vingt mille citoyens[7]

lorsqu'elle défendit les Grecs contre les Perses, qu'elle disputa l'empire à Lacédémone, et qu'elle attaqua la Sicile, Elle en avait vingt mille lorsque Démétrius de Phalère les dénombra[8] comme dans un marché l'on compte les esclaves. Quand Philippe osa dominer dans la Grèce, quand il parut aux portes d'Athènes[9], elle n'avait encore perdu que le temps. On peut voir dans Démosthène quelle peine il fallut pour la réveiller: on y craignait Philippe, non pas comme l'ennemi de la liberté, mais des plaisirs[10]. Cette ville, qui avait résisté à tant de défaites, qu'on avait vue renaître après ses destructions, fut vaincue à Chéronée, et le fut pour toujours. Qu'importe que Philippe renvoie tous les prisonniers? Il ne renvoie pas des hommes. Il était toujours aussi aisé de triompher des forces d'Athènes qu'il était difficile de triompher de sa vertu.

Comment Carthage aurait-elle pu se soutenir? Lorsque Annibal, devenu préteur, voulut empêcher les magistrats de piller la république, n'allèrent-ils pas l'accuser devant les Romains ? Malheureux, qui voulaient être citoyens sans qu'il y eût de cité, et tenir leurs richesses de la main de leurs destructeurs! Bientôt Rome leur demanda pour otages trois cents de leurs principaux citoyens; elle se fit livrer les armes et les vaisseaux, et ensuite leur déclara la guerre. Par les choses que fit le désespoir dans Carthage désarmée[11] on peut juger de ce qu'elle aurait pu faire avec sa vertu, lorsqu'elle avait ses forces.

Chapitre IV: Du principe de l'aristocratie

Comme il faut de la vertu dans le gouvernement populaire, il en faut aussi dans l'aristocratique. Il est vrai qu'elle n'y est pas si absolument requise.

Le peuple, qui est à l'égard des nobles ce que les sujets sont à l'égard du monarque, est contenu par leurs lois. Il a donc moins besoin de vertu que le peuple de la démocratie. Mais comment les nobles seront-ils contenus? Ceux qui doivent faire exécuter les lois contre leurs collègues sentiront d'abord qu'ils agissent contre eux-mêmes. Il faut donc de la vertu dans ce corps, par la nature de la constitution.

Le gouvernement aristocratique a par lui-même une certaine force que la démocratie n'a pas. Les nobles y forment un corps, qui, par sa prérogative et pour son intérêt particulier, réprime le peuple: il suffit qu'il y ait des lois, pour qu'à cet égard elles soient exécutées.

Mais autant qu'il est aisé à ce corps de réprimer les autres, autant est-il difficile qu'il se réprime lui-même[12]. Telle est la nature de cette constitution, qu'il semble qu'elle mette les mêmes gens sous la puissance des lois, et qu'elle les en retire.

Or, un corps pareil ne peut se réprimer que de deux manières: ou par une grande vertu, qui fait que les nobles se trouvent en quelque façon égaux à leur peuple, ce qui peut former une grande république; ou par une vertu moindre, qui est une certaine modération qui rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes, ce qui fait leur conservation.

La *modération* est donc l'âme de ces gouvernements. J'entends celle qui est fondée sur la vertu, non pas celle qui vient d'une lâcheté et d'une paresse de l'âme.

Chapitre V: Que la vertu n'est point le principe du gouvernement monarchique

Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible.

L'État subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler.

Les lois y tiennent la place de toutes ces vertus, dont on n'a aucun besoin; l'État vous en dispense: une action qui se fait sans bruit, y est en quelque façon sans conséquence.

Quoique tous les crimes soient publics par leur nature, on distingue pourtant les crimes véritablement publics d'avec les crimes privés, ainsi appelés, parce qu'ils offensent plus un particulier, que la société entière.

Or, dans les républiques, les crimes privés sont plus publics, c'est-à-dire choquent plus la constitution de l'État, que les particuliers; et, dans les monarchies, les crimes publics sont plus privés, c'est-à-dire choquent plus les fortunes particulières que la constitution de l'État même.

Je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit; je parle après toutes les histoires. Je sais très bien qu'il n'est pas rare qu'il y ait des princes vertueux; mais je dis que, dans une monarchie, il est très difficile que le peuple le soit[13].

Qu'on lise ce que les historiens de tous les temps ont dit sur la cour des monarques; qu'on se rappelle les conversations des hommes de tous les pays sur le misérable caractère des courtisans : ce ne sont point des choses de spéculation, mais d'une triste expérience.

L'ambition dans l'oisiveté, la bassesse dans l'orgueil, le désir de s'enrichir sans travail, l'aversion pour la vérité, la flatterie, la trahison, la perfidie, l'abandon de tous

ses engagements, le mépris des devoirs du citoyen, la crainte de la vertu du prince, l'espérance de ses faiblesses, et plus que tout cela, le ridicule perpétuel jeté sur la vertu, forment, je crois, le caractère du plus grand nombre des courtisans, marqué dans tous les lieux et dans tous les temps. Or il est très malaisé que la plupart des principaux d'un État soient malhonnêtes gens, et que les inférieurs soient gens de bien; que ceux-là soient trompeurs, et que ceux-ci consentent à n'être que dupes.

Que si, dans le peuple, il se trouve quelque malheureux honnête homme[14], le cardinal de Richelieu, dans son *Testament politique,* insinue qu'un monarque doit se garder de s'en servir[15]. Tant il est vrai que la vertu n'est pas le ressort de ce gouvernement! Certainement elle n'en est point exclue; mais elle n'en est pas le ressort.

Chapitre VI: Comment on supplée à la vertu dans le gouvernement monarchique

Je me hâte, et je marche à grands pas, afin qu'on ne croie pas que je fasse une satire du gouvernement monarchique. Non; s'il manque d'un ressort, il en a un autre: L'HONNEUR, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout. Il y peut inspirer les plus belles actions; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même.

Ainsi, dans les monarchies bien réglées, tout le monde sera à peu près bon citoyen, et on trouvera rarement quelqu'un qui soit homme de bien; car, pour être homme de bien[16], il faut avoir intention de l'être[17], et aimer l'État moins pour soi que pour lui-même.

Chapitre VII: Du principe de la monarchie

Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des prééminences, des rangs, et même une noblesse d'origine. La nature de *l'honneur* est de demander des préférences et des distinctions; il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement.

L'ambition est pernicieuse dans une république. Elle a de bons effets dans la monarchie; elle donne la vie à ce gouvernement; et on y a cet avantage, qu'elle n'y est pas dangereuse, parce qu'elle y peut être sans cesse réprimée.

Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par

son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers.

Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État; mais cet honneur faux est aussi utile au public, que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir.

Et n'est-ce pas beaucoup d'obliger les hommes à faire toutes les actions difficiles, et qui demandent de la force, sans autre récompense que le bruit de ces actions?

Chapitre VIII: Que l'honneur n'est point le principe des états despotiques

Ce n'est point *l'honneur* qui est le principe des États despotiques : les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien.

De plus, comme l'honneur a ses lois et ses règles, et qu'il ne saurait plier; qu'il dépend bien de son propre caprice, et non pas de celui d'un autre, il ne peut se trouver que dans des États où la constitution est fixe, et qui ont des lois certaines.

Comment serait-il souffert chez le despote? Il fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter. Comment pourrait-il souffrir le despote? Il a des règles suivies et des caprices soutenus; le despote n'a aucune règle, et ses caprices détruisent tous les autres.

L'honneur, inconnu aux États despotiques, où même souvent on n'a pas de mot pour l'exprimer[18], règne dans les monarchies; il y donne la vie à tout le corps politique, aux lois et aux vertus même.

Chapitre IX: Du principe du gouvernement despotique

Comme il faut de la vertu dans une république, et dans une monarchie, de l'honneur, il faut de la CRAINTE dans un gouvernement despotique: pour la vertu, elle n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux.

Le pouvoir immense du prince y passe tout entier à ceux à qui il le confie. Des gens capables de s'estimer beaucoup eux-mêmes seraient en état d'y faire des révolutions. Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition.

Un gouvernement modéré peut, tant qu'il veut, et sans péril, relâcher ses ressorts. Il se maintient par ses lois et par sa force même. Mais lorsque, dans le gouvernement despotique, le prince cesse un moment de lever le bras; quand il ne peut pas anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places[19], tout est perdu: car

le ressort du gouvernement, qui est la crainte, n'y étant plus, le peuple n'a plus de protecteur.

C'est apparemment dans ce sens que des cadis ont soutenu que le grand seigneur n'était point obligé de tenir sa parole ou son serment, lorsqu'il bornait par là son autorité[20].

Il faut que le peuple soit jugé par les lois, et les grands par la fantaisie du prince; que la tête du dernier sujet soit en sûreté, et celle des bachas toujours exposée. On ne peut parler sans frémir de ces gouvernements monstrueux. Le sophi de Perse, détrôné de nos jours par Mirivéis, vit le gouvernement périr avant la conquête, parce qu'il n'avait pas versé assez de sang[21].

L'histoire nous dit que les horribles cruautés de Domitien effrayèrent les gouverneurs, au point que le peuple se rétablit un peu sous son règne[22]. C'est ainsi qu'un torrent, qui ravage tout d'un côté, laisse de l'autre des campagnes où l'œil voit de loin quelques prairies.

Chapitre X: Différence de l'obéissance dans les gouvernements modérés et dans les gouvernements despotiques

Dans les États despotiques la nature du gouvernement demande une obéissance extrême; et la volonté du prince, une fois connue, doit avoir aussi infailliblement son effet qu'une boule jetée contre une autre doit avoir le sien.

Il n'y a point de tempérament, de modifications, d'accommodements, de termes, d'équivalents, de pourparlers, de remontrances; rien d'égal ou de meilleur à proposer. L'homme est une créature qui obéit à une créature qui veut.

On n'y peut pas plus représenter ses craintes sur un événement futur, qu'excuser ses mauvais succès sur le caprice de la fortune. Le partage des hommes, comme des bêtes, y est l'instinct, l'obéissance, le châtiment.

Il ne sert de rien d'opposer les sentiments naturels, le respect pour un père, la tendresse pour ses enfants et ses femmes, les lois de l'honneur, l'état de sa santé; on a reçu l'ordre, et cela suffit.

En Perse, lorsque le roi a condamné quelqu'un, on ne peut plus lui en parler, ni demander grâce. S'il était ivre ou hors de sens, il faudrait que l'arrêt s'exécutât tout de même[23]; sans cela, il se contredirait, et la loi ne peut se contredire. Cette manière de penser y a été de tout temps: l'ordre que donna Assuérus d'exterminer les Juifs ne pouvant être révoqué, on prit le parti de leur donner la permission de se défendre.

Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince[24]: c'est la religion. On abandonnera son père, on le tuera même, si le prince l'ordonne: mais on ne boira pas de vin, s'il le veut et s'il l'ordonne. Les lois de la religion sont d'un précepte supérieur, parce qu'elles sont données sur la tête du prince comme sur celle des sujets. Mais, quant au droit naturel, il n'en est pas de même; le prince est supposé n'être plus un homme.

Dans les États monarchiques et modérés la puissance est bornée par ce qui en est le ressort; je veux dire l'honneur, qui règne, comme un monarque, sur le prince et sur le peuple. On n'ira point lui alléguer les lois de la religion. Un courtisan se croirait ridicule. On lui alléguera sans cesse celles de l'honneur. De là résultent des modifications nécessaires dans l'obéissance; l'honneur est naturellement sujet à des bizarreries, et l'obéissance les suivra toutes.

Quoique la manière d'obéir soit différente dans ces deux gouvernements, le pouvoir est pourtant le même. De quelque côté que le monarque se tourne, il emporte et précipite la balance, et est obéi. Toute la différence est que, dans la monarchie, le prince a des lumières, et que les ministres y sont infiniment plus habiles et plus rompus aux affaires que dans l'État despotique.

Chapitre XI: Réflexions sur tout ceci

Tels sont les principes des trois gouvernements : ce qui ne signifie pas que, dans une certaine république, on soit vertueux; mais qu'on devrait l'être. Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur; et que, dans un État despotique particulier, on ait de la crainte; mais qu'il faudrait en avoir: sans quoi le gouvernement sera imparfait.

Book Three

CONCERNING THE PRINCIPLES OF THE THREE GOVERNMENTS

Chapter 1: Difference Between the Government's Nature and Its Principle

After having examined what are the laws relative to the nature of each government, it is necessary to see those which are relative to its principle.

There is this difference (a[1]) between the government's nature and its principle: its nature is that which makes it be such and such; its principle that which makes it act. The one is its particular structure and the other the human passions which cause it to move.

Now, the laws ought to be no less relative to each government's principle than to its nature. Therefore it is necessary to look for this principle. That is what I am going to do in the present book.

Chapter 2: About the Principle of the Different Governments

I have said that the nature of republican government is that there the body of the people or of certain families would have sovereign authority. That of monarchical government is that the prince would have sovereign authority but would exercise it in accord with established laws. That of despotic government is that a single person would govern according to his will and caprice. I need nothing more to discover their principles. They derive naturally from their natures. I will start with republican government, and I will speak first of the democratic.

Chapter 3: About the Principle of Democracy

Not much probity is required to allow a monarchical government or a despotic government to maintain or sustain itself. The strength of the laws in one, the constantly upraised arm of the prince in the other regulate or restrain everything. But, in a popular state a further resource is necessary; that is, VIRTUE.

What I say is confirmed by the whole body of history and is most conformable to the nature of things. For it is clear that, in a monarchy, where he who makes the laws regards himself as above the laws, one requires less virtue than in a popular state, where he who causes the laws to be enforced feels that he is subject to them himself, and that he will bear the weight of them.

It is also clear that the monarch who, by bad advice or by negligence, ceases to cause the execution of the laws, can easily repair the evil. He only has to change advice or correct his own negligence. But when, in a popular government, the laws cease to be executed, since that derives only from corruption of the republic, the state is already lost.

That was a lovely enough spectacle in the past century, to see the impotent efforts of the English to establish democracy among themselves. Since those who took part in the business had no virtue; since their ambition was frustrated by him that had dared the most (a[2]); since the spirit of one faction was repressed only by the spirit of another, the government changed ceaselessly. The astonished people searched for democracy but found it nowhere. Finally, after many movements, shocks, and shake-ups, it even became necessary to settle on the government which they had proscribed.

When Sulla wished to restore Rome's liberty, she was no longer able to receive it. She possessed no more than the feeble remains of virtue, and inasmuch as she always had less of it afterward, instead of rousing herself after Caesar, Tiberius, Gaius, Claudius, Nero, and Domitian, she was always further enslaved. Every blow fell upon the tyrants, none upon the tyranny.

Greek statesmen who lived under popular government recognized no other force than virtue as capable of preserving it. Contemporary statesmen speak to us only of manufactures, commerce, finances, wealth, and even luxury.

When that virtue disappears ambition enters the hearts capable of receiving it and avarice enters every heart. Desires change objects. What folk loved previously they no longer loves. They were free with laws; they long to be free against the laws. Each citizen is like a slave who has escaped his master's home. What was a maxim,

they call rigor. What was a rule, they call restraint. What was attentiveness, they call fear. Frugality there is avarice, rather than the desire for possession. Before, individual property constituted the public treasury. But now the public treasury becomes the patrimony of individuals. The republic is a source of spoils, and its strength no more than the power of a few citizens and the license of all.

Athens had the same forces in its breast when it ruled with such glory and when it submitted with such shame. It had twenty thousand citizens (b[3]) when it defended Greece against the Persians, when it contested the empire with Sparta, and when it attacked Sicily. It also had twenty thousand when Demetrius of Phalerus took the census (c[4]), as one counts slaves in a market place. When Phillip dared to dominate Greece, when he appeared before the gates of Athens (d[5]), it still had lost nothing but time. One may see in Demosthenes what pain was required to rouse Athens. They feared Phillip there not as the enemy of liberty but as the enemy of pleasures.[6]That town, which had repulsed so many defeats, which one beheld reborn after its destructions, was conquered at Chaeronea and for all time. What might it matter that Phillip returned all the prisoners? He did not return men. It was always as easy to triumph over the forces of Athens as it had been difficult to triumph over its virtue.

How could Carthage have been able to sustain itself? When Hannibal, become a praetor, wished to prevent magistrates from pillaging the republic, did not they go to Rome to accuse him? Those unhappy men, who wished to be citizens but not that there should be a city, and to taking their wealth from the hands of their destroyers! Rome soon asked them for three hundred principal citizens as hostages. She made them give up arms and vessels, and then declared war upon them. By the very things which Carthage's disarmed (f)[7] desperation attempted, one can judge what it would have been able to do with its virtue when it had its strength.

Chapter 4: About the Principle of Aristocracy

As virtue is required in a popular government, so too is it required in the aristocratic. It is true that it is not so absolutely required [in aristocratic government].

The people, who are relative to the nobles what the subjects are relative to the monarch, are restrained by their laws. They therefore need less virtue than a democratic people. But how will the nobles be restrained? They who ought to cause the laws to be executed against their peers will feel initially that they would be acting against themselves. Some virtue therefore is required for this body by the nature of the constitution.

By itself, aristocratic government has a certain strength that democracy lacks. The nobles in that government constitute a body which, by its own prerogative and for its own interest, represses the people. They only require that there should exist some laws, to assure that, in this respect, they would be executed.

But, easy as it is for this body to repress the others, it is that much more difficult for it to repress itself (a[8]).Such is the nature of this constitution that it seems both to place the same persons beneath the authority of the laws and to exempt them from it.

Now, such a body can only repress itself in two manners: either by great virtue, which causes the nobles to discover themselves as somehow equal to their people and which can create a great republic; or by a lesser virtue, which is a certain moderation which at least renders the nobles equal to one another and which provides for their preservation.

Moderation, therefore, is the soul of these governments. I mean the kind that is based on virtue, not that which derives from cowardice and a laziness of soul.

Chapter 5: That Virtue Is Not the Principle of Monarchical Government

In monarchies policy causes the greatest things to be done with the least virtue possible, as in the most beautiful machines craft makes use of as little of movements, of forces, and of gears as possible.

The state subsists independently of love of country, the desire for true glory, self-renunciation, the sacrifice of one's dearest interests, and all those heroic virtues which we discover among the ancients and of which we have only heard accounts.

In monarchy the laws take the place of all those virtues, of which one has no need; the state exempts you from them: an action performed without noise in a monarchy is somehow inconsequential.

Though all crimes by their nature be public, folk nonetheless distinguish truly public crimes from private crimes (so called), because they rather injure an individual than the whole society.

Now, in a republic, private crimes are rather public, which is to say that they shock the state's constitution more than the individuals; while in monarchies public crimes are rather private, which is to say that they shock private fortunes more than the state's constitution itself.

I beg that no one take ill what I have said. I speak in accord with all the histories. I know very well that it is not rare that there might be virtuous princes, but I say that it is very difficult that the people should be virtuous (a[9]) in a monarchy.

One may read that which historians of every age have said about the courts of monarchs. One may remind himself of the conversations of men in every country about the miserable character of courtiers. These are not matters of speculation but of sad experience.

Ambition amidst indolence, baseness amidst pride, the desire of profiting without labor, an aversion to truth, flattery, betrayal, perfidy, the neglect of all commitments, scorn for the duties of a citizen, fear of the prince's virtue, longing for his weaknesses, and more than all this, the constant ridicule aimed at virtue, form, I believe, the character of the greatest number of courtiers, noticed in every land and every age. Now, it is most difficult that the greater part of a state's leading men might be dishonest persons, while the inferiors would be good persons; that the former might be swindlers, while the latter would consent only to be dupes.

Even if there were among the people, some unhappy honest man (b[10]), Cardinal Richelieu, in his political testament (c[11]), suggests that a monarch must avoid

employing him (d[12]).So much is it true that virtue is not the motive force for this government. Certainly, virtue is not excluded from it; but it is not the spring.[1]

Chapter 6: How They Supplement Virtue in Monarchical Government

I hasten and walk with great steps, to the end that one may not believe that I might be making a satire of monarchical government. No; if it lacks one motive force, it has another. Honor, which is to say the prejudice of each person and of each condition, assumes the place of the political virtue of which I've spoken and represents it throughout. There honor can inspire the most beautiful actions. United with the strength of the laws, it can lead to the goal of government like virtue itself.

Thus, in well ruled monarchies, everyone will be virtually a good citizen, while one will rarely find someone who might be a good man. For, in order to be a good man (a[13]), it's necessary to have the intention to be so (b[14]), and to love the state less for oneself than for itself.

Chapter 7: About the Principle of Monarchy

Monarchical government presupposes, as we have said, certain pre-eminences, certain ranks, and even a hereditary nobility. The nature of honor is to insist upon preferences and distinctions. Therefore, it is placed in this government by the thing itself.

Ambition is pernicious in a republic. It has some good effects in a monarchy. It gives life to that government, which has this advantage: that ambition is not dangerous there because it can always be repressed.

You could say that it is like the system of the universe, wherein there is one force that constantly repels all bodies from the center and a force of heaviness that draws them back. Honor causes all the parts of the body politic to move, and by its own activity it binds them. Hence it occurs that each person moves toward the common good, believing that he pursues his individual interests.

It is true, philosophically speaking, that this is a false honor that guides all the parties in the state. But this false honor is as useful to the public as the true would be to such individuals as could have it.

And is it not much, to require men to perform every difficult deed, and which demands some strength, with no further recompense than acclaim for those deeds?

Chapter 8: That Honor Is Not the Principle of Despotic States

It is not honor that is the principle of despotic states. Men there being all equal, they cannot have preference above others. Men there being all slaves, they cannot have preference above anything.

Further, inasmuch as honor has its laws and rules, and which it may not bend, since it relies upon its own caprice and not that of someone else, it may only be found in states where the constitution is fixed and which have laws that are certain.

How could honor be endured under a despot? It glorifies a scorn for life, while the despot has strength only because he is able to take life away. How could honor endure the despot? It has certain rules that are followed, and certain caprices that are constant. The despot has no rule at all, while his caprices destroy all other.

Honor, unknown in despotic states where, often, they have not even a word to express it (a[15]), reigns in monarchies. It gives life to the entire body politic, to the laws, and even to virtues.

Chapter 9: About the Principle of Despotic Government

As virtue is required in a republic, and honor in a monarchy, in a despotic government FEAR is required. As for virtue, it is not necessary there, and honor would be dangerous.

The immense power of the prince in a despotism is entirely conveyed to whomever he confides it. Persons capable of valuing themselves highly would be able to cause revolutions there. Hence, it is necessary that fear chop down every courage and extinguish even the least sentiment of ambition.

A moderate government may relax its springs as much as it desires and without peril.[2] It is preserved by its laws and even its strength. But when, in a despotic government, the prince ceases to raise his arm for as much as a moment; when he cannot annihilate in an instant them that have the premier offices (a[16]), all is lost. For the motive force of this government, which is fear, being no longer present, the people no longer have a protector.

It is apparently in this sense that the cadis have maintained that the grand-seigneur was not required to keep his word or his oath if, by this, he limited his authority (b[17]).

The people must be judged by the laws and the great folk by the prince's fantasy. The head of the least subject must be safe, while that of the Pashas must always be imperiled. One cannot discuss these monstrous governments without shivering. The Persian Sufi, recently overthrown by Miriveis,[3] saw the government collapse before the conquest, because he had not spilled enough blood. (c[18])

History tells us that the horrible cruelties of Domitian frightened the governors to the extent that the people recovered a little authority under his reign. (d[19]) It is thus that a flood which ravages one side leaves on the other a countryside in which one sees some distant prairies.

Chapter 10: Difference in Obedience Between Moderate Governments and Despotic Governments

In despotic states the nature of the government requires extreme obedience. The will of the prince, once known, must as infallibly produce its effect as one ball thrown against another must have its effect.

There is no temporizing,[4] adjustment, accommodation, terms, balancing, negotiations, or grievances; nothing equal or better to propose. Man is a creature who obeys a creature that wills.

One is no more able to plead his doubts about some future event than to excuse his ill success by the caprice of fortune. The human portion in despotism, like that of beasts, is instinct, obedience, and punishment.

It serves no purpose to fall back on natural sentiments, respect for a father, affection for children and wives, laws of honor, or the condition of one's health. One has received a command: that suffices.

In Persia, whenever the king has given someone an order, one may no longer discuss it with him, nor seek grace. Even were he drunk or out of his mind, the order must be carried out all the same (a[20]).Otherwise, he would contradict himself, and the law is unable to contradict itself. That has always been the way of thinking there. The order that Ahasuerus gave for the extermination of the Jews, being incapable of revocation, they took the approach of giving them permission to defend themselves.

However, there is one thing which may be opposed to the prince's will (b[21]); that is religion. Someone will abandon his father, kill him even, if the prince ordains it. But he will not drink wine, if the prince wishes and ordains it. The laws of religion are of a superior precept, because they are promulgated over the heads of princes as over those of the subjects. But with respect to natural right, it is not the same; the prince is regarded as no longer a man.

In monarchical and moderate states the authority is limited by what for them is the motive force; I mean to say the honor, which reigns like a monarch over the prince and over the people. One will not approach it invoking the laws of religion. A courtier would think himself ridiculous. To him they will constantly invoke [the laws of] honor. Certain necessary modifications in obedience result from this. Honor is naturally subject to some bizarre turns and obedience will follow every one of them.

Although the manner of obedience would differ in these two governments, the power is nevertheless the same. No matter where the monarch turns, he prevails, inclines the balance, and is obeyed. The entire difference is that, in a monarchy the prince has some enlightenment, and that the ministers there are infinitely more competent and more accustomed to the business than in the despotic state.

Chapter 11: Reflections About All This

Such are the principles of the three governments. That does not signify that, in a given republic, one would be virtuous, but that one ought to be so. Nor does this prove that, in a given monarchy, folk would have any honor and that, in a particular despotic state folk would have any fear. But it is necessary to have them; otherwise the government will be imperfect.

Notes

1. This is a most important distinction, and from which I will derive many consequences; it is the key to an infinity of laws.
2. Cromwell.
3. Plutarch's "Pericles" [37.4]; Plato's *Critias* [112d].
4. There were twenty-one thousand citizens, ten thousand foreigners, four hundred thousand slaves. See Athenaeus [of Naucratia], [*Deipmosophistarum libri quindecin cum Jacobi Dalechampii*…, Lugduni, 1657], liv. VI [section 103 (272)].
5. She had twenty thousand citizens. See Demosthenes, in [*Orationes contra*] *Aristogeiton* [25.51].
6. They had made a law to punish with death he would propose to divert to the uses of war money intended for the theaters.
7. That war lasted three years.
8. There public crimes will be able to be punished, because that is every body's business; individual crimes will not be punished there, because it is everybody's business not to punish them.
9. Here I speak of political virtue, which is moral virtue, in the sense that it aims at the general good, very little of individual moral virtues, and not at all of that virtue which has some relationship to revealed truths. One will see this well in Book V, chapter II.
10. To be understood in the sense of the preceding note.
11. This book has been produced under the eyes and from the memoirs of Cardinal Richelieu, by MM. Bourseis et de …, who were attached to him.
12. It is not necessary, he said, to resort to folk of base position; they are too austere and too difficult.
14. The term "good man" is understood here only in a political sense.
15. See the note 9 above.
16. See [John] Perry, [*l'Etat present de la Grande Russie* (translated from the English, La Haye, 1717, p.208] p. 47).
18. As often occurs in military aristocracy.
19. Ricault, de l'Empire ottoman [*Histoire de l'Etat present de l'empire ottoman*, London, 1669, translated in French and printed at Amsterdam in 1670. Ricault was secretary to the Count Winchelsey, Ambassador for Charles II to the Sultan Mohammad IV at Constantinople].
21. See the history of that revolution by Père du Cerceau [S.J.], [*Histoire de la dernière révolution de Perse*, Paris, 1728].
22. His government was military, which is one of the types of despotic government.
24. See [John] Chardin, [*Voyages*,"Description du gouvernement," ch. 2, "De la nature du gouvernement"].

25. Ibid., VI, 21-23.

Livre quatrième

QUE LES LOIS DE L'ÉDUCATION DOIVENT ÊTRE RELATIVES AUX PRINCIPES DU GOUVERNEMENT

Chapitre I: Des lois de l'éducation

Les lois de l'éducation sont les premières que nous recevons. Et, comme elles nous préparent à être citoyens, chaque famille particulière doit être gouvernée sur le plan de la grande famille qui les comprend toutes.

Si le peuple en général a un principe, les parties qui le composent, c'est-à-dire les familles, l'auront aussi. Les lois de l'éducation seront donc différentes dans chaque espèce de gouvernement. Dans les monarchies, elles auront pour objet *l'honneur;* dans les républiques, la *vertu;* dans le despotisme, la *crainte.*

Chapitre II: De l'éducation dans les monarchies

Ce n'est point dans les maisons publiques où l'on instruit l'enfance, que l'on reçoit dans les monarchies la principale éducation; c'est lorsque l'on entre dans le monde, que l'éducation en quelque façon commence. Là est l'école de ce que l'on appelle *honneur,* ce maître universel qui doit partout nous conduire.

C'est là que l'on voit et que l'on entend toujours dire trois choses: *qu'il faut mettre dans les vertus une certaine noblesse, dans les mœurs une certaine franchise, dans les manières une certaine politesse.*

Les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même: elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui nous en distingue.

On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires.

Dès que l'honneur y peut trouver quelque chose de noble, il est ou le juge qui les rend légitimes, ou le sophiste qui les justifie.

Il permet la galanterie lorsqu'elle est unie à l'idée des sentiments du cœur, ou à l'idée de conquête; et c'est la vraie raison pour laquelle les mœurs ne sont jamais si pures dans les monarchies que dans les gouvernements républicains.

Il permet la ruse lorsqu'elle est jointe à l'idée de la grandeur de l'esprit ou de la grandeur des affaires, comme dans la politique, dont les finesses ne l'offensent pas.

Il ne défend l'adulation que lorsqu'elle est séparée de l'idée d'une grande fortune, et n'est jointe qu'au sentiment de sa propre bassesse.

A l'égard des mœurs, j'ai dit que l'éducation des monarchies doit y mettre une certaine franchise. On y veut donc de la vérité dans les discours. Mais est-ce par amour pour elle? point du tout. On la veut, parce qu'un homme qui est accoutumé à la dire paraît être hardi et libre. En effet, un tel homme semble ne dépendre que des choses, et non pas de la manière dont un autre les reçoit.

C'est ce qui fait qu'autant qu'on y recommande cette espèce de franchise, autant on y méprise celle du peuple, qui n'a que la vérité et la simplicité pour objet.

Enfin, l'éducation dans les monarchies exige dans les manières une certaine politesse. Les hommes, nés pour vivre ensemble, sont nés aussi pour se plaire; et celui qui n'observerait pas les bienséances, choquant tous ceux avec qui il vivrait, se décréditerait au point qu'il deviendrait incapable de faire aucun bien.

Mais ce n'est pas d'une source si pure que la politesse a coutume de tirer son origine. Elle naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis: nous nous sentons flattés d'avoir des manières qui prouvent que nous ne sommes pas dans la bassesse, et que nous n'avons pas vécu avec cette sorte de gens que l'on a abandonnés dans tous les âges.

Dans les monarchies, la politesse est naturalisée à la cour. Un homme excessivement grand rend tous les autres petits. De là les égards que l'on doit à tout le monde; de là naît la politesse, qui flatte autant ceux qui sont polis que ceux à l'égard de qui ils le sont; parce qu'elle fait comprendre qu'on est de la cour, ou qu'on est digne d'en être.

L'air de la cour consiste à quitter sa grandeur propre pour une grandeur empruntée. Celle-ci flatte plus un courtisan que la sienne même. Elle donne une certaine modestie superbe qui se répand au loin, mais dont l'orgueil diminue insensiblement, à proportion de la distance où l'on est de la source de cette grandeur.

On trouve à la cour une délicatesse de goût en toutes choses, qui vient d'un usage continuel des superfluités d'une grande fortune, de la variété, et surtout de la lassitude des plaisirs, de la multiplicité, de la confusion même des fantaisies, qui, lorsqu'elles sont agréables, y sont toujours reçues.

C’est sur toutes ces choses que l’éducation se porte pour faire ce qu’on appelle l’honnête homme, qui a toutes les qualités et toutes les vertus que l’on demande dans ce gouvernement.

Là l’honneur, se mêlant partout, entre dans toutes les façons de penser et toutes les manières de sentir, et dirige même les principes.

Cet honneur bizarre fait que les vertus ne sont que ce qu’il veut, et comme il les veut: il met, de son chef, des règles à tout ce qui nous est prescrit; il étend ou il borne nos devoirs à sa fantaisie, soit qu’ils aient leur source dans la religion, dans la politique, ou dans la morale.

Il n’y a rien dans la monarchie que les lois, la religion et l’honneur prescrivent tant que l’obéissance aux volontés du prince: mais cet honneur nous dicte que le prince ne doit jamais nous prescrire une action qui nous déshonore, parce qu’elle nous rendrait incapables de le servir.

Crillon refusa d’assassiner le duc de Guise, mais il offrit à Henri III de se battre contre lui. Après la Saint-Barthélemy, Charles IX ayant écrit à tous les gouverneurs de faire massacrer les huguenots, le vicomte d’Orte, qui commandait dans Bayonne, écrivit au roi[15]: « Sire, je n’ai trouvé parmi les habitants et les gens de guerre que de bons citoyens, de braves soldats, et pas un bourreau; ainsi, eux et moi, supplions Votre Majesté d’employer nos bras et nos vies à choses faisables. » Ce grand et généreux courage regardait une lâcheté comme une chose impossible.

Il n’y a rien que l’honneur prescrive plus à la noblesse que de servir le prince à la guerre. En effet, c’est la profession distinguée, parce que ses hasards, ses succès et ses malheurs même conduisent à la grandeur. Mais, en imposant cette loi, l’honneur veut en être l’arbitre; et, s’il se trouve choqué, il exige ou permet qu’on se retire chez soi.

Il veut qu’on puisse indifféremment aspirer aux emplois, ou les refuser; il tient cette liberté au-dessus de la fortune même.

L’honneur a donc ses règles suprêmes, et l’éducation est obligée de s’y conformer[16]. Les principales sont qu’il nous est bien permis de faire cas de notre fortune, mais qu’il nous est souverainement défendu d’en faire aucun de notre vie.

La seconde est que, lorsque nous avons été une fois Placés dans un rang, nous ne devons rien faire ni souffrir qui fasse voir que nous nous tenons inférieurs à ce rang même.

La troisième, que les choses que l’honneur défend sont plus rigoureusement défendues, lorsque les lois ne concourent point à les proscrire; et que celles qu’il exige sont plus fortement exigées, lorsque les lois ne les demandent pas.

Chapitre III: De l'éducation dans le gouvernement despotique

Comme l'éducation dans les monarchies ne travaille qu'a élever le cœur, elle ne cherche qu'à l'abaisser dans les États despotiques. Il faut qu'elle y soit servile. Ce sera un bien, même dans le commandement, de l'avoir eue telle, personne n'y étant tyran sans être en même temps esclave.

L'extrême obéissance suppose de l'ignorance dans celui qui obéit; elle en suppose même dans celui qui commande: il n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner; il n'a qu'à vouloir.

Dans les États despotiques, chaque maison est un empire séparé. L'éducation, qui consiste principalement à vivre avec les autres, y est donc très bornée: elle se réduit à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à l'esprit la connaissance de quelques principes de religion fort simples. Le savoir y sera dangereux, l'émulation funeste; et, pour les vertus, Aristote ne peut croire qu'il y en ait quelqu'une de propre aux esclaves[17]; ce qui bornerait bien l'éducation dans ce gouvernement.

L'éducation y est donc en quelque façon nulle. Il faut ôter tout, afin de donner quelque chose; et commencer par faire un mauvais sujet, pour faire un bon esclave.

Eh! pourquoi l'éducation s'attacherait-elle à y former un bon citoyen qui prit part au malheur public? S'il aimait l'État, il serait tenté de relâcher les ressorts du gouvernement: s'il ne réussissait pas, il se perdrait; s'il réussissait, il courrait risque de se perdre, lui, le prince, et l'empire.

Chapitre IV: Différence des effets de l'éducation chez les anciens et parmi nous

La plupart des peuples anciens vivaient dans des gouvernements qui ont la vertu pour principe; et, lorsqu'elle y était dans sa force, on y faisait des choses que nous ne voyons plus aujourd'hui, et qui étonnent nos petites âmes.

Leur éducation avait un autre avantage sur la nôtre; elle n'était jamais démentie. Épaminondas, la dernière année de sa vie, disait, écoutait, voyait, faisait les mêmes choses que dans l'âge où il avait commencé d'être instruit.

Aujourd'hui, nous recevons trois éducations différentes ou contraires: celle de nos pères, celle de nos maîtres, celle du monde. Ce qu'on nous dit dans la dernière renverse toutes les idées des premières. Cela vient, en quelque partie, du contraste qu'il y a parmi nous entre les engagements de la religion et ceux du monde; chose que les anciens ne connaissaient pas.

Chapitre V: De l'éducation dans le gouvernement républicain

C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation. La crainte des gouvernements despotiques naît d'elle-même parmi les menaces et les châtiments; l'honneur des monarchies est favorisé par les passions, et les favorise à son tour: mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible.

On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence.

Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde; pour le conserver, il faut l'aimer.

On n'a jamais ouï dire que les rois n'aimassent pas la monarchie, et que les despotes haïssent le despotisme.

Tout dépend donc d'établir dans la république cet amour; et c'est à l'inspirer que l'éducation doit être attentive. Mais, pour que les enfants puissent l'avoir, il y a un moyen sûr: c'est que les pères l'aient eux-mêmes.

On est ordinairement le maître de donner à ses enfants ses connaissances; on l'est encore plus de leur donner ses passions.

Si cela n'arrive pas, c'est que ce qui a été fait dans la maison paternelle est détruit par les impressions du dehors.

Ce n'est point le peuple naissant qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus.

Chapitre VI: De quelques institutions des grecs

Les anciens Grecs, pénétrés de la nécessité que les peuples qui vivaient sous un gouvernement populaire fussent élevés à la vertu, firent, pour l'inspirer, des institutions singulières. Quand vous voyez, dans la *Vie de Lycurgue,* les lois qu'il donna aux Lacédémoniens vous croyez lire l'*Histoire des Sévarambes.* Les lois de Crète étaient l'original de celles de Lacédémone; et celles de Platon en étaient la correction.

Je prie qu'on fasse un peu d'attention à l'étendue de génie qu'il fallut à ces législateurs pour voir qu'en choquant tous les usages reçus, en confondant toutes les vertus, ils montreraient à l'univers leur sagesse. Lycurgue, mêlant le larcin avec l'esprit de justice, le plus dur esclavage avec l'extrême liberté les sentiments les plus atroces avec la plus grande modération, donna de la stabilité à sa ville. Il sembla lui ôter toutes les ressources, les arts, le commerce, l'argent, les murailles: on y a de l'ambition, sans espérance d'être mieux: on y a les sentiments naturels, et on n'y est

ni enfant, ni mari, ni père : la pudeur même est ôtée à la chasteté. C'est par ces chemins que Sparte est menée à la grandeur et à la gloire; mais avec une telle infaillibilité de ses institutions, qu'on n'obtenait rien contre elle en gagnant des batailles, si on ne parvenait à lui ôter sa police[18].

La Crète et la Laconie furent gouvernées par ces lois. Lacédémone céda la dernière aux Macédoniens, et la Crète[19] fut la dernière proie des Romains. Les Samnites eurent ces mêmes institutions, et elles furent pour ces Romains le sujet de vingt-quatre triomphes[20].

Cet extraordinaire que l'on voyait dans les institutions de la Grèce, nous l'avons vu dans la lie et la corruption de nos temps modernes[21]. Un législateur honnête homme a formé un peuple, où la probité paraît aussi naturelle que la bravoure chez les Spartiates. M. Penn est un véritable Lycurgue; et, quoique le premier ait eu la paix pour objet, commel'autre a eu la guerre, ils se ressemblent dans la vole singulière où ils ont mis leur peuple, dans l'ascendant qu'ils ont eu sur des hommes libres, dans les préjugés qu'ils ont vaincus, dans les passions qu'ils ont soumises.

Le Paraguay peut nous fournir un autre exemple. On a voulu en faire un crime à la *Société*, qui regarde le plaisir decommander comme le seul bien de la vie; mais il sera toujours beau de gouverner les hommes en les rendant plus heureux[22].

Il est glorieux pour elle d'avoir été la première qui ait montré dans ces contrées l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité. En réparant les dévastations des Espagnols, elle -a commencé à guérir une des grandes plaies qu'ait encore reçues le genre humain.

Un sentiment exquis qu'a cette Société pour tout ce qu'elle appelle honneur, son zèle pour une religion qui humilie bien plus ceux qui l'écoutent que ceux qui la prêchent, lui ont fait entreprendre de grandes choses; et elle y a réussi. Elle a retiré des bois des peuples dispersés; elle leur a donné une subsistance assurée; elle les a vêtus; et, quand elle n'aurait fait par là qu'augmenter l'industrie parmi les hommes, elle aurait beaucoup fait.

Ceux qui voudront faire des institutions pareilles établiront la communauté de biens de la *République* de Platon, ce respect qu'il demandait pour les dieux, cette séparation d'avec les étrangers pour la conservation des mœurs, et la cité faisant le commerce, et non pas les citoyens; ils donneront nos arts sans notre luxe, et nos besoins sans nos désirs.

Ils proscriront l'argent, dont l'effet est de grossir la fortune des hommes au-delà des bornes que la nature y avait mises, d'apprendre à conserver inutilement ce qu'on avait amassé de même, de multiplier à l'infini les désirs, et de suppléer à la nature,

qui nous avait donné des moyens très bornés d'irriter nos passions, et de nous corrompre les uns les autres.

« Les Épidamniens[23], sentant leurs mœurs se corrompre par leur communication avec les Barbares, élurent un magistrat pour faire tous les marchés au nom de la cité et pour la cité. » Pour lors, le commerce ne corrompt pas la constitution, et la constitution ne prive pas la société des avantages du commerce.

Chapitre VII: En quel cas ces institutions singulières peuvent être bonnes

Ces sortes d'institutions peuvent convenir dans les républiques, parce que la vertu politique en est le principe: mais, pour porter à l'honneur dans les monarchies, ou pour inspirer de la crainte dans les États despotiques, il ne faut pas tant de soins.

Elles ne peuvent d'ailleurs avoir lieu que dans un petit État[24], où l'on peut donner une éducation générale, et élever tout un peuple comme une famille.

Les lois de Minos, de Lycurgue et de Platon supposent une attention singulière de tous les citoyens les uns sur les autres. On ne peut se promettre cela dans la confusion, dans les négligences, dans l'étendue des affaires d'un grand peuple.

Il faut, comme on l'a dit, bannir l'argent dans ces institutions. Mais, dans les grandes sociétés, le nombre, la variété, l'embarras, l'importance des affaires, la facilité des achats, la lenteur des échanges, demandent une mesure commune. Pour porter partout sa puissance, ou la défendre partout, il faut avoir ce à quoi les hommes ont attaché partout la puissance.

Chapitre VIII: Explication d'un paradoxe des anciens par rapport aux mœurs

Polybe, le judicieux Polybe, nous dit que la musique était nécessaire pour adoucir les mœurs des Arcades, qui habitaient un pays où l'air est triste et froid; que ceux de Cynète, qui négligèrent la musique, surpassèrent en cruauté tous les Grecs, et qu'il n'y a point de ville où l'on ait vu tant de crimes. Platon ne craint point de dire que l'on ne peut faire de changement dans la musique, qui n'en soit un dans la constitution de l'État. Aristote, qui semble n'avoir fait sa *Politique* que pour opposer ses sentiments à ceux de Platon, est pourtant d'accord avec lui touchant la puissance de la musique sur les mœurs. Théophraste, Plutarque[25], Strabon[26], tous les anciens ont pensé de même. Ce n'est point une opinion jetée sans réflexion; c'est un des principes de leur politique[27]. C'est ainsi qu'ils donnaient des lois, c'est ainsi qu'ils voulaient qu'on gouvernât les cités.

Je crois que je pourrais expliquer ceci. Il faut se mettre dans l'esprit que, dans les villes grecques, surtout celles qui avaient pour principal objet la guerre, tous les travaux et toutes les professions qui pouvaient conduire à gagner de l'argent, étaient regardés comme indignes d'un homme libre. « La plupart des arts, dit Xénophon[28], corrompent le corps de ceux qui les exercent; ils obligent de s'asseoir à l'ombre, ou près du feu: on n'a de temps ni pour ses amis, ni pour la république. » Ce ne fut que dans la corruption de quelques démocraties, que les artisans parvinrent à être citoyens. C'est ce qu'Aristote[29] nous apprend; et il soutient qu'une bonne république ne leur donnera jamais le droit de cité[30].

L'agriculture était encore une profession servile, et ordinairement c'était quelque peuple vaincu qui l'exerçait : les Ilotes, chez les Lacédémoniens; les Périéciens, chez les Crétois; les Pénestes, chez les Thessaliens; d'autres[31] peuples esclaves, dans d'autres républiques.

Enfin, tout bas commerce[32] était infâme chez les Grecs. Il aurait fallu qu'un citoyen eût rendu des services à un esclave, à un locataire, à un étranger: cette idée choquait l'esprit de la liberté grecque. Aussi Platon[33] veut-il, dans ses *Lois,* qu'on punisse un citoyen qui ferait le commerce.

On était donc fort embarrassé dans les républiques grecques. On ne voulait pas que les citoyens travaillassent au commerce, à l'agriculture, ni aux arts; on ne voulait pas non plus qu'ils fussent oisifs[34]. Ils trouvaient une occupation dans les exercices qui dépendaient de la gymnastique, et dans ceux qui avaient du rapport à la guerre[35]. L'institution ne leur en donnait point d'autres. Il faut donc regarder les Grecs comme une société d'athlètes et de combattants. Or, ces exercices, si propres à faire des gens durs et sauvages[36], avaient besoin d'être tempérés par d'autres qui pussent adoucir les mœurs. La musique, qui tient à l'esprit par les organes du corps, était très propre à cela. C'est un milieu entre les exercices du corps qui rendent les hommes durs, et les sciences de spéculation qui les rendent sauvages. On ne peut pas dire que la musique inspirât la vertu; cela serait inconcevable : mais elle empêchait l'effet de la férocité de l'institution, et faisait que l'âme avait dans l'éducation une part qu'elle n'y aurait point eue.

Je suppose qu'il y ait parmi nous une société de gens si passionnés pour la chasse, qu'ils s'en occupassent uniquement; il est sûr qu'ils en contracteraient une certaine rudesse. Si ces mêmes gens venaient à prendre encore du goût pour la musique, on trouverait bientôt de la différence dans leurs manières et dans leurs mœurs. Enfin, les exercices des Grecs n'excitaient en eux qu'un genre de passions, la rudesse, la colère, la cruauté. La musique les excite toutes, et peut faire sentir à

l'âme la douceur, la pitié, la tendresse, le doux plaisir. Nos auteurs de morale, qui, parmi nous, proscrivent si fort les théâtres, nous font assez sentir le pouvoir que la musique a sur nos âmes.

Si à la société dont j'ai parlé, on ne donnait que des tambours et des airs de trompette, n'est-il pas vrai que l'on parviendrait moins à son but, que si l'on donnait une musique tendre? Les anciens avaient donc raison, lorsque, dans certaines circonstances, ils préféraient pour les mœurs un mode à un autre.

Mais, dira-t-on, pourquoi choisir la musique par préférence? C'est que, de tous les plaisirs des sens, il n'y en a aucun qui corrompe moins l'âme. Nous rougissons de lire dans Plutarque[37], que les Thébains, pour adoucir les mœurs de leurs jeunes gens, établirent par les lois un amour qui devrait être proscrit par toutes les nations du monde.

Book Four

THAT EDUCATION LAWS OUGHT TO BE RELATIVE TO THE PRINCIPLES OF THE GOVERNMENT

Chapter 1: About the Education Laws

Education laws are the first that we receive. And inasmuch as they prepare us to be citizens, each individual family ought to be governed on the model of the great family which comprises them all.

If the people in general have a principle, the parts which compose the people, that is, the families, will also have the principle. Education laws, therefore, will be different in each species of government. In monarchies they will have honor as their object; in republics, virtue; in despotism, fear.

Chapter 2: About Education in Monarchies

It is not in the public institutions where folk instruct the youths that, in a monarchy, one receives the main education. It is when one enters the world that education, in a manner of speaking, begins. There is the school of what they call *honor*, that universal master which must guide us everywhere.

That is where one sees and always hears three things said: *that it is necessary to place in virtues a certain nobility, in morals a certain frankness, and in manners a certain politeness.*

The virtues that are shown to us there are always less what one owes to others than that which one owes to himself. They are not so much what draw us towards our fellow citizens as that which distinguishes us from them.

There one does not judge men's deeds as good, but as beautiful; not as just, but as great; not as reasonable, but as extraordinary.

From the moment honor can discover something of nobility in a monarchy, it is either the judge that legitimates or the sophist that justifies it.

Honor permits gallantry whenever it is connected with sentiments of the heart or the idea of conquest; and that is the true reason why morals are never so pure in a monarchy as in republican governments.

Honor allows for ruse whenever it is connected with the idea of greatness of mind or the greatness of public business, such as in politics, in which finesse gives no offense.

Honor prohibits adulation only when adulation is separated from the idea of a great fortune and is only connected with the sense of its own baseness.

With respect to morals I have said that monarchical education must provide a certain frankness. Therefore one desires truth in conversations there. But is that from a love of truth? Not at all. One desires it, because a man who is used to speak the truth appears hardy [manly] and free. Such a man seems to depend only on things and not on the manner in which another might receive them.

What results is that, to the extent that one recommends this kind of frankness in a monarchy, to the same extent does one scorn that of the people, who have only the truth and simplicity for their goal.

Finally, monarchical education requires a certain politeness in manners. Men, born to live together, are also born to please one another. And he who could not observe the civilities, shocking all those with whom he should live, would discredit himself to the point that he would become incapable of doing any good.

But politeness is not accustomed to drawing its origins from so pure a source. It derives from the desire to distinguish oneself. It is from pride that we are polite. We feel flattered to have manners which prove that we are not in a base condition and that we have not lived among the sort of persons whom one abandons in every era.

In monarchies politeness is native to the court. An excessively grand man makes all others petty. From this derives all the respect which one owes to anyone; from this derives politeness, which flatters those who are polite as much as those with respect to whom they are. For politeness demonstrates that one belongs to the court or that is one is worthy of being in it.

The courtly air consists in the abandonment of one's proper greatness for a borrowed greatness. The latter flatters a courtier even more than his own. It lends a certain superb modesty which disperses itself afar, but the pride for which gradually diminishes in proportion to the distance by which one is separated from the source of the greatness.

At court one encounters a delicacy of taste in all things, which comes from a continual usage of the superfluities of a great fortune, from the variety and above all the weariness of pleasures, from the multiplicity, the confusion and even the fantasies which, whenever they are pleasing, are invariably received at court.

Education bears on all these things, in order to create what one may call the honest man,[1] who has all the qualities and all the virtues which are demanded under this government.

There honor, intermixed everywhere, enters into every mode of thought and every mode of feeling, and even directs the principles.

This bizarre honor produces the result that the virtues are only what honor wishes and in the manner that it wishes. It prescribes as lord rules for everything that is ordained for us. It extends or limits our duties at its fantasy, whether their source might lay in religion, in politics, or in morality.

The laws, religion, and honor of a monarchy ordain nothing so much as obedience to the will of the prince. But that honor dictates that our prince must never prescribe an action that should dishonor us, since that would make us incapable of serving him.

Crillon refused to assassinate the Duc de Guise. But he offered to Henri III to engage him in personal combat. Following the Saint Bartholomew massacre, Charles IX having written to all the governors to massacre the Huguenots, Viscount Dorte, who commanded in Bayonne, wrote to the King: "Sir, I have found among the inhabitants and soldiers only good citizens, brave soldiers, and not one hangman; thus, they and I beg your majesty to make use of our arms and lives for

things feasible (a[1]).” That great and generous courage considered an act of cowardice as something impossible.

There is nothing which honor should more prescribe to the nobility than to serve the prince in war. In effect, that is the distinguished profession, for its dangers, even its successes and unhappinesses lead to glory. But in imposing this law honor wishes to be the judge of it. If it is offended, honor requires or allows that one may withdraw to [its protection].[2]

Honor desires that one may be able indifferently to aspire to employments or refuse them; it maintains this liberty superior to fortune itself.

Honor, therefore, has its supreme rules, and education is obliged to conform to them (b[2]). The main ones are that, while we are permitted to make something of our fortunes, we are sovereignly prohibited to make anything of our lives.

A second rule is that, once we have been assigned a rank, we ought neither to do nor to suffer anything which would imply that we regard ourselves as inferior to that very rank.

The third rule, that whatever things are prohibited by honor are more rigorously prohibited when the laws do not compete in prohibiting them, and that whatever things are required by honor are more strongly required when the laws do not insist upon them.

Chapter 3: About Education in a Despotic Government

As education in a monarchy labors only to elevate the heart, so in a despotic state it seeks only to abase it. There education must be servile. That will be a good, even in commanding, to have had it such—no one being a tyrant there without at the same time being a slave.

Extreme obedience assumes ignorance in him that obeys. It even supposes ignorance in him that commands. He has neither to deliberate, nor to doubt, nor to reason; he only has to will.

In despotic states each house is a distinct empire. The education that principally consists of living with others is very limited there. It is reduced to stirring fear in the heart and giving the mind knowledge of some very simple religious principles. Understanding[3] will be dangerous there, rivalry fatal, and, as for virtue, Aristotle cannot believe that there should be such as is appropriate for slaves (a[3]); which would greatly limit education under this government.

In despotism, therefore, education is in some fashion a nullity. It is required to take away everything for the sake of giving something, and to begin by making a poor subject in order to create a good slave.

And just why should education undertake to form there a good citizen who should share in the public misery? If he loved the state, he would be tempted to undo the springs[4] of the government. Were he not to succeed, he would be lost. If he did succeed, he would run the risk of losing himself, the prince, and the empire.

Chapter 4: The Difference in the Effect of Education Among the Ancients and Among Us

The greater part of ancient peoples lived under governments that have virtue as the principle. When virtue had its strength there, they did things which we no longer see today, and which would astonish our petty souls.

Their education held another advantage over ours: it was never contradicted. Epaminondas, the last year of his life, said, heard, saw, and did the same things as [prevailed] in the era in which his instruction commenced.

Today we receive three diverse or opposed educations: that of our fathers; that of our masters[5]; that of the world. That which they tell us in the latter overturns all the ideas of the first two. This derives, partly, from the contrast which exists among us between the obligations of religion and those of the world, a thing the ancients did not know.

Chapter 5: About Education Under Republican Government

It is in republican government that one requires the whole authority of education. Despotic government's fear derives of itself amid threats and punishments. Monarchy's honor is bolstered by the passions and, in turn, bolsters the passions. But political virtue is self-renunciation, which is always a most painful thing.

One may define this virtue: the love of the laws and of the fatherland. That love, insisting upon a consistent preference of public interest over one's own, yields all the individual virtues. They are nothing but that preference.

This love is uniquely adapted to democracies. In them alone is the government confided to each citizen. Now government is like all things in this world; in order to conserve it, it is required that one love it.

No one has ever heard it said that kings might not love monarchy, or that despots would hate despotism.

In a republic, therefore, everything depends upon establishing this love. And to inspire it—to that [end] must education be attentive. But in order [to assure] that children should be able to have it there is one sure method. That is, the fathers must have it themselves.

Ordinarily one is sovereign [the master] in giving his understandings to his children. Still more is he so in giving them his passions.

If that does not occur, it is because what has been done in the paternal home is destroyed by outside impressions.

It is not the people aborning who might degenerate. They are only lost when grown men have already been corrupted.

Chapter 6: About Some Greek Institutions

The ancient Greeks, penetrated by the necessity that peoples who lived under popular government should be bred to virtue, created some singular institutions in order to inspire it. As you look, in the life of Lycurgus, upon the laws that he gave to the Lacedemonians, you imagine to read the *History of Sévarambes*.[6] Crete's laws were the original of those of Lacedemonia. And Plato's laws were their correction.

I pray that one might regard with some attention the extent of genius that was required in those legislators, in order to notice that, by shocking every received usage, by confusing all the virtues, they could display their wisdom to the universe. Lycurgus gave stability to his town, mixing larceny with the spirit of justice, the severest slavery with extreme liberty, and the most monstrous feelings with the greatest moderation. He seemed to eliminate her every resource—arts, commerce, money, and city-walls. There they have ambition without hope to be better. There they have natural feelings, [while] one is neither child nor husband, nor father. Even decency was eliminated from chastity. By these means Sparta was led to greatness and glory, but with such infallible institutions that one could obtain nothing from Sparta by winning some battles, if he did not further succeed in depriving her of her police (a[4]).[7]

Crete and Laconia were governed by these laws. Lacedemonia was the last to yield to the Macedonians, and Crete (b[5]) was the last victim of the Romans. The Samnites had these same institutions, and they became for the Romans the subjects of twenty-four triumphs (c[6]).

That extraordinary [element] that one sees in the institutions of Greece, we have also amidst the lees and corruption of our modern times (d[7]). An honest man, a legislator, has formed a people among whom probity seems as natural as bravery among the Spartans. Mr. Penn is a veritable Lycurgus, and, although the former may have had peace for a goal just as the latter had war, they resemble one another in the singular way in which they arranged their people, in the authority that they have had over free men, in the prejudices which they conquered, and in the passions which they have subdued.

Paraguay may furnish us another example. In the *Society* they have desired to make it a crime, that anyone would regard the pleasure of ruling as the sole good of life. But it will always be beautiful[8] to govern men, by making them happier (e[8]).

It is magnificent for the *Society* to have been the first that may have shown, in those regions, the idea of religion joined with that of humanity. By repairing the devastations of the Spanish, it has begun to cure one of the great wounds that human kind might yet have received.

That society's exquisite sentiment about everything that it calls honor, its zeal for a religion that far more humbles those who hear it than those who preach it, have caused it to undertake some great things. And it has succeeded in them. It has plucked some dispersed peoples out of the forests. It has given them an assured subsistence. It has clothed them. And, when by this it should have done no more than to augment industry among men, it would have done a lot.

They who will want to create similar institutions will establish the community of goods from Plato's *Republic*, that respect for the gods upon which he insisted, the isolation from strangers in order to preserve [the purity of] morals, and commerce conducted by the city and not the citizens. They will give our arts without our luxury and our needs without our desires.

They will proscribe money, the effect of which is to inflate men's fortunes beyond the limits that nature had placed on them, to teach men to preserve uselessly that which they had similarly amassed, to multiply desires to infinity, and to supplement nature (which had given us some very limited means of exciting our passions and corrupting one another).

"The Epidamnians (f[9]), feeling their morals being corrupted by their commerce with the barbarians, elected a magistrate to conduct all the markets in the city's name and on behalf of the city." Thus, the commerce does not corrupt the city, and the constitution does not deprive the society of the advantages of commerce.

Chapter 7: The Cases in Which Singular Institutions May Be Good

These kinds of institutions can suit republics, because in them political virtue is the principle. But, to advance to honor in monarchy, or to inspire fear in despotic states, so much care is not required.

Besides, these kinds of institutions may only occur in a small state (a[10]), where one is able to give a general education and to raise an entire people as a single family.

The laws of Minos, Lycurgus, and Plato assume a singular attentiveness from all the citizens one to another. One cannot promise that in the confusion, the negligences, and extensiveness of the business of a great people.

It is required, as folk have said, to proscribe money under these institutions. But in great societies the number, the diversity, the complexity, and the importance of business, the facility of purchasing and the delays of trading insist upon one common measure. In order to extend or defend its authority everywhere, one must possess that to which men everywhere have assigned authority.

Chapter 8: The Explanation for a Paradox of the Ancients in Relation to Morals

Polybius, the judicious Polybius, tells us that music was necessary in order to soften the morals of the Arcadians, who lived in a country the air of which is sad and cold. The inhabitants of Cynete[9] neglected music and exceeded all the Greeks in cruelty. There is not a[nother] town where one might have seen so many crimes. Plato did not fear to say that one can make no change in music that would not be [also] a change in the state's constitution. Aristotle, who seems to have created his political art[10] only in order to oppose his sentiments to those of Plato, nevertheless agrees with him concerning music's authority[11] over morals. Theophrastus, Plutarch (a[11]), Strabo (b[12])—all the ancients thought in the same way. This is not an opinion cast without reflection. It is one of the principles of their political art (c[13]). Thus did they give laws; thus, did they wish that cities should be governed.

I believe that I should be able to explain this. It is required to establish in one's mind that in the Greek towns, above all those whose main aim was war, all work and every profession that could lead to gaining money was considered as unworthy a free man. "The greater part of the arts," Xenophon said (d[14]), "corrupts the bodies of their practitioners. They force one to sit in shadows, or near a fire. One has time neither for his friends, nor for the republic." It was only under the corruption of some democracies that artisans succeeded to become citizens. That is what Aristotle (e[15]) teaches us; and he maintains that a good republic never will give them the right of the city[12] (f[16]).

Again, agriculture was a servile profession, and ordinarily it was some conquered people that practiced it: the Helots, among Lacedemonians; the Perioeci, among Cretans; the Penestae among Thessalians, other (g[17]) enslaved peoples in other republics.

In sum, all base commerce (h[18]) was stigmatized among the Greeks. It would have been necessary that a citizen had had to render services to a slave, to a renter, to a stranger. That idea shocked the spirit of Greek liberty. Further, in his *Laws*, Plato (i[19]) wished that one might be able to punish a citizen who would pursue commerce.

They were, therefore, most difficultly situated in the Greek republics. They did not desire that citizens should labor at commerce or agriculture, nor in the arts [crafts].Nor did they desire that the citizens be idle (k[20]).They found an occupation

in the exercises associated with gymnastics and in those related to war (c[2113]).The institution offered none other to them. Therefore, it is necessary to regard the Greeks as a society of athletes and combatants. Now, those exercises, so fit for making people hard and savage (m[22]), needed to be moderated by other exercises that might soften morals.[14] Music, which grasps the mind by the body's organs, was entirely suited to this. It is a mean between the bodily exercises that make men hard and the sciences of speculation that make them savage. One may not say that music might inspire virtue. That would be inconceivable. But it impeded the effect of the institution's ferocity and caused the soul to take a part that it should not [otherwise] have had in the education.

I might assume that there were among us a group of persons so attached to hunting, that they uniquely busied themselves with that. It is certain that they would contract from [the habit] a certain barbarity. Were those same persons to acquire, further, some taste for music, one should soon discover some difference in their manners and morals. Finally, Greek exercises excited only a single class of passions in them: rudeness, anger, and cruelty. Music excites them all and causes a soul to feel gentleness, pity, affection, and sweet pleasure. Our authors of morality among us, who so strongly proscribe the theatres, cause us sufficiently to feel the power that music has over our souls.

If, in the society about which I have spoken, they only offered some tambourines and trumpet airs, is it not true that it would succeed less in reaching its goal than if they offered a soft music? The ancients were right, therefore, when they preferred, under certain circumstances, one mode to another for the morals.

But, one will inquire, why choose music by preference? It is for the reason that, of all the pleasures of the senses, there is not one that corrupts the soul less. We blush to read, in Plutarch (n[23]), how the Thebans, in order to soften the morals of their youths, ordained by law a love that ought to be forbidden by every nation of the world.

Notes

2. See *l'Histoire [universelle]* by [Theodore Agrippa] d'Aubigne, [bk 6, ch. 5].

4. Here one says what is and not what ought to be; honor is a prejudice that religion as much labors to destroy as to regulate. This note was added in the 1757 edition at M.'s direction, in his "Responses to the censures of the Sorbonne," *Oeuvres Completes*, Nagel, t. III, p. 662.

6. [Aristotle], *Politics*, bk I, c. 1.

10. Philopoemen forced the Lacedemonians to abandon the method of nursing their infants, knowing full well that without it they would always have a great soul and stout heart. Plutarch, *Life of Philopoemen* [16, 8].

See Titus-Livy, Book XXXVIII [33-34].

12. For three years she defended her laws and liberty. See books XCVIII, XCIX and C of Titus Livy in *l'Epitome* of Florus [1.42.1; 3.7.1]. Crete made greater resistance than the greatest kings.

13. Florus, bk 1 [16, 18].

14. In fece Romuli, Cicero, [Lettres a Atticus, II.1.8].

16. The Indians of Paraguay do not depend upon an individual lord, pay only one-fifth of the taxes, and have firearms to defend themselves.

17. Plutarch, [*Moralia*] "Questionaes Graecae" [c. 29].

18. As the towns of Greece were.

22. "Life of Pelopidas" [xix, 2].

23. Bk 1, [2-3].

24. Plato (*Laws*, Bk iv) says that the music and gymnastic prefects are the most important offices in the city; and, in his *Republic*, Bk iii [400b], "Damon will tell you," he said, "which sounds are capable of forming baseness of soul, insolence, and the contrary virtues."

25. Memorabilia, Bk v.

26. *Poliics*, Bk iii, c. 4.

28. Diophantus, Aristotle said *(Politics, bk. II,* c. VII [22]), previously instituted in Athens that the craftsmen would be public slaves.

29. Plato and Aristotle also wished that slaves would cultivate the soil, *Laws*, Bk vii [806c] and *Politics*, Bk vii, c. 10. It is true that agriculture was not everywhere carried on by slaves: to the contrary, as Aristotle said [*Politics*, Bk vi, c. 4], the best republics were those in which the citizens were attached to the soil; but that occurred only from the corruption of the ancient governments, turned democratic, because, in the first ages, the towns of Greece lived under aristocracy.

30. *Cauponatio* [the professions of inn or cabaret keeper].

31. Bk ii

32. Aristotle, Bk x [the spurious Book X of the *Politics* by Stroba in the Casaubon edition (sixteenth century) is not intended. Rather, it is the culminating Book VIII, c. 11].

33. Ars corporum exercendorum, gymnastica; variis certaminibust erendorum, poedotribica. [Aristotle, Politics, Bk. VIII, chap. III, 13.]

35. Aristotle said that the Lacdemonian children, who began these exercises from the tenderest age, contracted from them too much ferocity. *Politics*, Bk. viii, c. 4.

37. "Life of Pelopidas" [xviii-xix].

Livre cinquième

QUE LES LOIS QUE LE LÉGISLATEUR DONNE DOIVENT ETRE RELATIVES AU PRINCIPE DE GOUVERNEMENT

Chapitre I: Idée de ce livre

Nous venons de voir que les lois de l'éducation doivent être relatives au principe de chaque gouvernement. Celles que le législateur donne à toute la société sont de même. Ce rapport des lois avec ce principe tend tous les ressorts du gouvernement; et ce principe en reçoit à son tour une nouvelle force. C'est ainsi que, dans les mouvements physiques, l'action est toujours suivie d'une réaction.

Nous allons examiner ce rapport dans chaque gouvernement; et nous commencerons par l'État républicain, qui a la vertu pour principe.

Chapitre II: Ce que c'est que la vertu dans l'état politique

La vertu, dans une république, est une chose très simple: c'est l'amour de la république; c'est un sentiment, et non une suite de connaissances; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment, comme le premier. Quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. Il est rare que la corruption commence par lui. Souvent il a tiré de la médiocrité de ses lumières un attachement plus fort pour ce qui est établi.

L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. Pourquoi les moines aiment-ils tant leur ordre? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient: reste donc cette passion pour la règle même qui les afflige. Plus elle est austère, c'est-à-dire, plus elle retranche de leurs penchants, plus elle donne de force à ceux qu'elle leur laisse.

Chapitre III: Ce que c'est que l'amour de la république dans la démocratie

L'amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale.

L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. Ils ne peuvent pas lui rendre tous des services égaux; mais ils doivent tous également lui en rendre. En naissant, on contracte envers elle une dette immense dont on ne peut jamais s'acquitter.

Ainsi les distinctions y naissent du principe de l'égalité, lors même qu'elle paraît ôtée par des services heureux, ou par des talents supérieurs.

L'amour de la frugalité borne le désir d'avoirà l'attention que demande le nécessaire pour sa famille et même le superflu pour sa patrie. Les richesses donnent une puissance dont un citoyen ne peut pas user pour lui; car il ne serait pas égal.Elles procurent des délices dont il ne doit pas jouir non plus parce qu'elles choqueraient l'égalité tout de même.

Aussi les bonnes démocraties, en établissant la frugalité domestique, ont-elles ouvert la porte aux dépenses publiques, comme on fit à Athènes et à Rome. Pour lors la magnificence et la profusion naissaient du fond de la frugalité même: et, comme la religion demande qu'on ait les mains pures pour faire des offrandes aux dieux, les lois voulaient des mœurs frugales pour que l'on pût donner à sa patrie.

Le bon sens et le bonheur des particuliers consistent beaucoup dans la médiocrité de leurs talents et de leurs fortunes. Une république où les lois auront formé beaucoup de gens médiocres, composée de gens sages, se gouvernera sagement; composée de gens heureux, elle sera très heureuse.

Chapitre IV: Comment on inspire l'amour de l'égalité et de la frugalité

L'amour de *l'égalité* et celui de la *frugalité* sont extrêmement excités par l'égalité et la frugalité mêmes, quand on vit dans une société où les lois ont établi l'une et l'autre.

Dans les monarchies et les États despotiques, personne n'aspire à l'égalité; cela ne vient pas même dans l'idée: chacun y tend à la supériorité.Les gens des conditions les plus basses ne désirent d'en sortir que pour être les maîtres des autres.

Il en est de même de la frugalité. Pour l'aimer, il faut en jouir. Ce ne seront point ceux qui sont corrompus par les délices qui aimeront la vie frugale; et, si cela avait été naturel ou ordinaire, Alcibiade n'aurait pas fait l'admiration de l'univers. Ce ne seront pas non plus ceux qui envient ou qui admirent le luxe des autres qui aimeront la frugalité : des gens qui n'ont devant les yeux que des hommes riches, ou des hommes misérables comme eux, détestent leur misère, sans aimer ou connaître ce qui fait le terme de la misère.

C'est donc une maxime très vraie que, pour que l'on aime l'égalité et la frugalité dans une république, il faut que les lois les y aient établies.

Chapitre V: Comment les lois établissent l'égalité dans la démocratie

Quelques législateurs anciens, comme Lycurgue et Romulus, partagèrent également les terres. Cela ne pouvait avoir lieu que dans la fondation d'une république nouvelle; ou bien lorsque l'ancienne loi était si corrompue, et les esprits dans une telle disposition, que les pauvres se croyaient obligés de chercher, et les riches obligés de souffrir un pareil remède.

Si, lorsque le législateur fait un pareil partage, il ne donne pas des lois pour le maintenir, il ne fait qu'une constitution passagère; l'inégalité entrera par le côté que les lois n'auront pas défendu, et la république sera perdue.

Il faut donc que l'on règle, dans cet objet, les dots des femmes, les donations, les successions, les testaments, enfin toutes les manières de contracter. Car, s'il était permis de donner son bien à qui on voudrait et comme on voudrait, chaque volonté particulière troublerait la disposition de la loi fondamentale.

Solon, qui permettait à Athènes de laisser son bien à qui on voulait par testament, pourvu qu'on n'eût point d'enfants[15], contredisait les lois anciennes, qui ordonnaient que les biens restassent dans la famille du testateur[16]. Il contredisait les siennes propres; car, en supprimant les dettes, il avait cherché l'égalité.

C'était une bonne loi pour la démocratie, que celle qui défendait d'avoir deux hérédités[17]. Elle prenait son origine du partage égal des terres et des portions données à chaque citoyen. La loi n'avait pas voulu qu'un seul homme eût plusieurs portions.

La loi qui ordonnait que le plus proche parent épousât l'héritière, naissait d'une source pareille. Elle est donnée chez les Juifs après un pareil partage. Platon[18], qui

fonde ses lois sur ce partage, la donne de même; et c'était une loi athénienne.

Il y avait à Athènes une loi, dont je ne sache pas que personne ait connu l'esprit. Il était permis d'épouser sa sœur consanguine, et non pas sa sœur utérine[19]. Cet usage tirait son origine des républiques, dont l'esprit était de ne pas mettre sur la même tête deux portions de fonds de terre, et par conséquent deux hérédités. Quand un homme épousait sa sœur du côté du père, il ne pouvait avoir qu'une hérédité, qui était celle de son père : mais, quand il épousait sa sœur utérine, il pourrait arriver que le père de cette sœur, n'ayant pas d'enfants mâles, lui laissât sa succession; et que, par conséquent, son frère, qui l'avait épousée, en eût deux.

Qu'on ne m'objecte pas ce que dit Philon[20], que, quoiqu'à Athènes on épousât sa sœur consanguine, et non pas sa sœur utérine, on pouvait à Lacédémone épouser sa sœur utérine, et non pas sa sœur consanguine. Car je trouve dans Strabon[21] que, quand à Lacédémone une sœur épousait son frère, elle avait pour sa dot la moitié de la portion du frère. Il est clair que cette seconde loi était faite pour prévenir les mauvaises suites de la première. Pour empêcher que le bien de la famille de la sœur ne passât dans celle du frère, on donnait en dot à la sœur la moitié du bien du frère.

Sénèque[22], parlant de Silanus qui avait épousé sa sœur, dit qu'à Athènes la permission était restreinte, et qu'elle était générale à Alexandrie. Dans le gouvernement d'un seul, il n'était guère question de maintenir le partage des biens.

Pour maintenir ce partage des terres dans la démocratie, c'était une bonne loi que celle qui voulait qu'un père qui avait plusieurs enfants en choisît un pour succéder à sa portion[23], et donnât les autres en adoption à quelqu'un qui n'eût point d'enfants afin que le nombre des citoyens pût toujours se maintenir égal à celui des partages.

Phaléas de Chalcédoine[24] avait imaginé une façon de rendre égales les fortunes dans une république où elles ne l'étaient pas. Il voulait que les riches donnassent des dots aux pauvres, et n'en reçussent pas; et que les pauvres reçussent de l'argent pour leurs filles, et n'en donnassent pas. Mais je ne sache point qu'aucune république se soit accommodée d'un règlement pareil. Il met les citoyens sous des conditions dont les différences sont si frappantes, qu'ils haïraient cette égalité même que l'on chercherait à introduire. Il est bon quelquefois que les lois ne paraissent pas aller si directement au but qu'elles se proposent.

Quoique, dans la démocratie, l'égalité réelle soit l'âme de l'État, cependant elle est si difficile à établir, qu'une exactitude extrême à cet égard ne conviendrait pas toujours. Il suffit que l'on établisse un cens[25] qui réduise ou fixe les différences à un certain point; après quoi, c'est à des lois particulières à égaliser, pour ainsi dire, les

inégalités, par les charges qu'elles imposent aux riches, et le soulagement qu'elles accordent aux pauvres. Il n'y a que les richesses médiocres qui puissent donner ou souffrir ces sortes de compensations : car, pour les fortunes immodérées, tout ce qu'on ne leur accorde pas de puissance et d'honneur, elles le regardent comme une injure.

Toute inégalité dans la démocratie doit être tirée de la nature de la démocratie et du principe même de l'égalité. Par exemple, on y peut craindre que des gens qui auraient besoin d'un travail continuel pour vivre, ne fussent trop appauvris par une magistrature, ou qu'ils n'en négligeassent les fonctions; que des artisans ne s'enorgueillissent; que des affranchis trop nombreux ne devinssent plus puissants que les anciens citoyens. Dans ces cas, l'égalité entre les citoyens[26] peut être ôtée dans la démocratie pour l'utilité de la démocratie. Mais ce n'est qu'une égalité apparente que l'on ôte: car un homme ruiné par une magistrature serait dans une pire condition que les autres citoyens; et ce même homme, qui serait obligé d'en négliger les fonctions, mettrait les autres citoyens dans une condition pire que la sienne; et ainsi du reste.

Chapitre VI: Comment les lois doivent entretenir la frugalité dans la démocratie

Il ne suffit pas, dans une bonne démocratie, que les portions de terre soient égales; il faut qu'elles soient petites, comme chez les Romains. « À Dieu ne plaise, disait Curius à ses soldats[27], qu'un citoyen estime peu de terre, ce qui est suffisant pour nourrir un homme. »

Comme l'égalité des fortunes entretient la frugalité, la frugalité maintient l'égalité des fortunes. Ces choses, quoique différentes, sont telles qu'elles ne peuvent subsister l'une sans l'autre; chacune d'elles est la cause et l'effet; si l'une se retire de la démocratie, l'autre la suit toujours.

Il est vrai que, lorsque la démocratie est fondée sur le commerce, il peut fort bien arriver que des particuliers y aient de grandes richesses, et que les mœurs n'y soient pas corrompues. C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle. Ainsi, tandis que cet esprit subsiste, les richesses qu'il produit n'ont aucun mauvais effet. Le mal arrive, lorsque l'excès des richesses détruit cet esprit de commerce: on voit tout à coup naître les désordres de l'inégalité, qui ne s'étaient pas encore fait sentir.

Pour maintenir l'esprit de commerce, il faut que les principaux citoyens le fassent eux-mêmes; que cet esprit règne seul, et ne soit point croisé par un autre; que toutes les lois le favorisent; que ces mêmes lois, par leurs dispositions, divisant les fortunes à mesure que le commerce les grossit, mettent chaque citoyen pauvre dans une assez grande aisance, pour pouvoir travailler comme les autres; et chaque citoyen riche dans une telle médiocrité, qu'il ait besoin de son travail pour conserver ou pour acquérir.

C'est une très bonne loi, dans une république commerçante, que celle qui donne à tous les enfants une portion égale dans la succession des pères. Il se trouve par là que, quelque fortune que le père ait faite, ses enfants, toujours moins riches que lui, sont portés à fuir le luxe, et à travailler comme lui. Je ne parle que des républiques commerçantes; car, pour celles qui ne le sont pas, le législateur a bien d'autres règlements à faire[28].

Il y avait dans la Grèce deux sortes de républiques: les unes étaient militaires, comme Lacédémone; d'autres étaient commerçantes, comme Athènes. Dans les unes, on voulait que les citoyens fussent oisifs; dans les autres, on cherchait à donner de l'amour pour le travail. Solon fit un crime de l'oisiveté, et voulut que chaque citoyen rendît compte de la manière dont il gagnait sa vie. En effet, dans une bonne démocratie où l'on ne doit dépenser que pour le nécessaire, chacun doit l'avoir; car de qui le recevrait-on?

Chapitre VII: Autres moyens de favoriser le principe de la démocratie

On ne peut pas établir un partage égal des terres dans toutes les démocraties. Il y a des circonstances où un tel arrangement serait impraticable, dangereux, et choquerait même la constitution. On n'est pas toujours obligé de prendre les voies extrêmes. Si l'on voit, dans une démocratie, que ce partage, qui doit maintenir les mœurs, n'y convienne pas, il faut avoir recours à d'autres moyens.

Si l'on établit un corps fixé qui soit par lui-même la règle des mœurs, un sénat où l'âge, la vertu, la gravité, les services donnent entrée, les sénateurs, exposés à la vue du peuple comme les simulacres des dieux, inspireront des sentiments qui seront portés dans le sein de toutes les familles.

Il faut surtout que ce sénat s'attache aux institutions anciennes, et fasse en sorte que le peuple et les magistrats ne s'en départent jamais.

Il y a beaucoup à gagner, en fait de mœurs, à garder les coutumes anciennes. Comme les peuples corrompus font rarement de grandes choses, qu'ils n'ont guère

établi de sociétés, fondé de villes, donné de lois; et qu'au contraire ceux qui avaient des mœurs simples et austères ont fait la plupart des établissements; rappeler les hommes aux maximes anciennes, c'est ordinairement les ramener à la vertu.

De plus, s'il y a eu quelque révolution, et que l'on ait donné à l'État une forme nouvelle, cela n'a guère pu se faire qu'avec des peines et des travaux infinis, et rarement avec l'oisiveté et des mœurs corrompues. Ceux mêmes qui ont fait la révolution ont voulu la faire goûter, et ils n'ont guère pu y réussir que par de bonnes lois. Les institutions anciennes sont donc ordinairement des corrections, et les nouvelles, des abus. Dans le cours d'un long gouvernement, on va au mal par une pente insensible, et on ne remonte au bien que par un effort.

On a douté si les membres du sénat dont nous parlons, doivent être à vie, ou choisis pour un temps. Sans doute qu'ils doivent être choisis pour la vie, comme cela se pratiquait à Rome[29], à Lacédémone[30], et à Athènes même. Car il ne faut pas confondre ce qu'on appelait le sénat à Athènes, qui était un corps qui changeait tous les trois mois, avec l'Aréopage, dont les membres étaient établis pour la vie, comme des modèles perpétuels.

Maxime générale: dans un sénat fait pour être la règle, et, pour ainsi dire, le dépôt des mœurs, les sénateurs doivent être élus pour la vie; dans un sénat fait pour préparer les affaires, les sénateurs peuvent changer.

L'esprit, dit Aristote, vieillit comme le corps. Cette réflexion n'est bonne qu'à l'égard d'un magistrat unique, et ne peut être appliquée à une assemblée de sénateurs.

Outre l'Aréopage, il y avait à Athènes des gardiens des mœurs et des gardiens des lois[31]. À Lacédémone, tous les vieillards étaient censeurs. À Rome, deux magistrats particuliers avaient la censure. Comme le sénat veille sur le peuple, il faut que des censeurs aient les yeux sur le peuple et sur le sénat. Il faut qu'ils rétablissent dans la république tout ce qui a été corrompu, qu'ils notent la tiédeur, jugent les négligences, et corrigent les fautes, comme les lois punissent les crimes.

La loi romaine qui voulait que l'accusation de l'adultère fût publique, était admirable pour maintenir la pureté des mœurs; elle intimidait les femmes, elle intimidait aussi ceux qui devaient veiller sur elles.

Rien ne maintient plus les mœurs qu'une extrême subordination des jeunes gens envers les vieillards. Les uns et les autres seront contenus, ceux-là par le respect qu'ils auront pour les vieillards, et ceux-ci par le respect qu'ils auront pour eux-mêmes.

Rien ne donne plus de force aux lois, que la subordination extrême des citoyens aux magistrats. « La grande différence que Lycurgue a mise entre Lacédémone et

les autres cités, dit Xénophon[32], consiste en ce qu'il a surtout fait que les citoyens obéissent aux lois; ils courent lorsque le magistrat les appelle. Mais, à Athènes, un homme riche serait au désespoir que l'on crût qu'il dépendît du magistrat. »

L'autorité paternelle est encore très utile pour maintenir les mœurs. Nous avons déjà dit que, dans une république, il n'y a pas une force si réprimante que dans les autres gouvernements. Il faut donc que les lois cherchent à y suppléer: elles le font par l'autorité paternelle.

À Rome, les pères avaient droit de vie et de mort sur leurs enfants[33]. À Lacédémone, chaque père avait droit de corriger l'enfant d'un autre.

La puissance paternelle se perdit à Rome avec la république. Dans les monarchies, où l'on n'a que faire de mœurs si pures, on veut que chacun vive sous la puissance des magistrats.

Les lois de Rome, qui avaient accoutumé les jeunes gens à la dépendance, établirent une longue minorité. Peut-être avons-nous eu tort de prendre cet usage: dans une monarchie on n'a pas besoin de tant de contrainte.

Cette même subordination dans la république y pourrait demander que le père restât, pendant sa vie, le maître des biens de ses enfants, comme il fut réglé à Rome. Mais cela n'est pas de l'esprit de la monarchie.

Chapitre VIII: Comment les lois doivent se rapporter au principe du gouvernement dans l'aristocratie

Si, dans l'aristocratie, le peuple est vertueux, on y jouira à peu près du bonheur du gouvernement populaire, et l'État deviendra puissant. Mais, comme il est rare que, là où les fortunes des hommes sont si inégales, il y ait beaucoup de vertu, il faut que les lois tendent à donner, autant qu'elles peuvent, un esprit de modération, et cherchent à rétablir cette égalité que la constitution de l'État ôte nécessairement.

L'esprit de modération est ce qu'on appelle la vertu dans l'aristocratie; il y tient la place de l'esprit d'égalité dans l'État populaire.

Si le faste et la splendeur qui environnent les rois font une partie de leur puissance, la modestie et la simplicité des manières font la force des nobles aristocratiques[34]. Quand ils n'affectent aucune distinction, quand ils se confondent avec le peuple, quand ils sont vêtus comme lui, quand ils lui font partager tous leurs plaisirs, il oublie sa faiblesse.

Chaque gouvernement a sa nature et son principe. Il ne faut donc pas que l'aristocratie prenne la nature et le principe de la monarchie; ce qui arriverait, si les nobles avaient quelques prérogatives personnelles et particulières, distinctes de

celles de leur corps : les privilèges doivent être pour le sénat, et le simple respect pour les sénateurs.

Il y a deux sources principales de désordres dans les États aristocratiques: l'inégalité extrême entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés; et la même inégalité entre les différents membres du corps qui gouverne. De ces deux inégalités résultent des haines et des jalousies que les lois doivent prévenir ou arrêter.

La première inégalité se trouve principalement lorsque les privilèges des principaux ne sont honorables que parce qu'ils sont honteux au peuple. Telle fut à Rome la loi qui défendait aux patriciens de s'unir par mariage aux plébéiens[35]; ce qui n'avait d'autre effet que de rendre d'un côté les patriciens plus superbes, et de l'autre plus odieux. Il faut voir les avantages qu'en tirèrent les tribuns dans leurs harangues.

Cette inégalité se trouvera encore, si la condition des citoyens est différente par rapport aux subsides ; ce qui arrive de quatre manières: lorsque les nobles se donnent le privilège de n'en point payer; lorsqu'ils font des fraudes pour s'en exempter[36]; lorsqu'ils les appellent à eux, sous prétexte de rétributions ou d'appointements pour les emplois qu'ils exercent; enfin, quand ils rendent le peuple tributaire, et se partagent les impôts qu'ils lèvent sur eux. Ce dernier cas est rare; une aristocratie, en cas pareil, est le plus dur de tous les gouvernements.

Pendant que Rome inclina vers l'aristocratie, elle évita très bien ces inconvénients. Les magistrats ne tiraient jamais d'appointements de leur magistrature. Les principaux de la République furent taxés comme les autres; ils le furent même plus; et quelquefois ils le furent seuls. Enfin, bien loin de se partager les revenus de l'État, tout ce qu'ils purent tirer du trésor public, tout ce que la fortune leur envoya de richesses, ils le distribuèrent au peuple pour se faire pardonner leurs honneurs[37].

C'est une maxime fondamentale, qu'autant que les distributions faites au peuple ont de pernicieux effets dans la démocratie, autant en ont-elles de bons dans le gouvernement aristocratique. Les premières font perdre l'esprit de citoyen, les autres y ramènent.

Si l'on ne distribue point les revenus au peuple, il faut lui faire voir qu'ils sont bien administrés: les lui montrer, c'est, en quelque manière, l'en faire jouir. Cette chaîne d'or que l'on tendait à Venise, les richesses que l'on portait à Rome dans les triomphes, les trésors que l'on gardait dans le temple de Saturne étaient véritablement les richesses du peuple.

Il est surtout essentiel, dans l'aristocratie, que les nobles ne lèvent pas les tributs. Le premier ordre de l'État ne s'en mêlait point à Rome; on en chargea le second, et

cela même eut dans la suite de grands inconvénients. Dans une aristocratie où les nobles lèveraient les tributs, tous les particuliers seraient à la discrétion des gens d'affaires; il n'y aurait point de tribunal supérieur qui les corrigeât. Ceux d'entre eux préposés pour ôter les abus, aimeraient mieux jouir des abus. Les nobles seraient comme les princes des États despotiques, qui confisquent les biens de qui il leur plaît.

Bientôt les profits qu'on y ferait seraient regardés comme un patrimoine, que l'avarice étendrait a sa fantaisie. On ferait tomber les fermes, on réduirait à rien les revenus publics. C'est par là que quelques États, sans avoir reçu d'échec qu'on puisse remarquer, tombent dans une faiblesse dont les voisins sont surpris, et qui étonne les citoyens mêmes.

Il faut que les lois leur défendent aussi le commerce: des marchands si accrédités feraient toutes sortes de monopoles. Le commerce est la profession des gens égaux; et, parmi les États despotiques, les plus misérables sont ceux où le prince est marchand.

Les lois de Venise[38] défendent aux nobles le commerce qui pour-rait leur donner, même innocemment, des richesses exorbitantes.

Les lois doivent employer les moyens les plus efficaces pour que les nobles rendent justice au peuple. Si elles n'ont point établi un tribun, il faut qu'elles soient un tribun elles-mêmes.

Toute sorte d'asile contre l'exécution des lois perd l'aristocratie; et la tyrannie en est tout près.

Elles doivent mortifier, dans tous les temps, l'orgueil de la domination. Il faut qu'il y ait, pour un temps ou pour toujours, un magistrat qui fasse trembler les nobles, comme les éphores à Lacédémone, et les inquisiteurs d'État à Venise, magistratures qui ne sont soumises à aucunes formalités. Ce gouvernement a besoin de ressorts bien violents. Une bouche de pierre[39] s'ouvre à tout délateur à Venise; vous diriez que c'est celle de la tyrannie.

Ces magistratures tyranniques, dans l'aristocratie, ont du rapport à la censure de la démocratie, qui, par sa nature, n'est pas moins indépendante. En effet, les censeurs ne doivent point être recherchés sur les choses qu'ils ont faites pendant leur censure; il faut leur donner de la confiance, jamais du découragement. Les Romains étaient admirables; on pouvait faire rendre à tous les magistrats[40] raison de leur conduite, excepté aux censeurs[41].

Deux choses sont pernicieuses dans l'aristocratie: la pauvreté extrême des nobles, et leurs richesses exorbitantes. Pour prévenir leur pauvreté, il faut surtout les obliger de bonne heure à payer leurs dettes. Pour modérer leurs richesses, il faut des

dispositions sages et insensibles; non pas des confiscations, des lois agraires, des abolitions de dettes, qui font des maux infinis.

Les lois doivent ôter le droit d'aînesse entre les nobles[42], afin que, par le partage continuel des successions, les fortunes se remettent toujours dans l'égalité.

Il ne faut point de substitutions, de retraits lignagers, de majorats, d'adoptions. Tous les moyens inventés pour perpétuer la grandeur des familles dans les États monarchiques, ne sauraient être d'usage dans l'aristocratie[43].

Quand les lois ont égalisé les familles, il leur reste à maintenir l'union entre elles. Les différends des nobles doivent être promptement décidés; sans cela, les contestations entre les personnes deviennent des contestations entre les familles. Des arbitres peuvent terminer les procès, ou les empêcher de naître.

Enfin, il ne faut point que les lois favorisent les distinctions que la vanité met entre les familles, sous prétexte qu'elles sont plus nobles ou plus anciennes; cela doit être mis au rang des petitesses des particuliers.

On n'a qu'à jeter les yeux sur Lacédémone; on verra comment les éphores surent mortifier les faiblesses des rois, celles des grands et celles du peuple.

Chapitre IX: Comment les lois sont relatives à leur principe dans la monarchie

L'honneur étant le principe de ce gouvernement, les lois doivent s'y rapporter.

Il faut qu'elles y travaillent à soutenir cette noblesse, dont l'honneur est, pour ainsi dire, l'enfant et le père.

Il faut qu'elles la rendent héréditaire, non pas pour être le terme entre le pouvoir du prince et la faiblesse du peuple, mais le lien de tous les deux.

Les substitutions, qui conservent les biens dans les familles, seront très utiles dans ce gouvernement, quoiqu'elles ne conviennent pas dans les autres.

Le retrait lignager rendra aux familles nobles les terres que la prodigalité d'un parent aura aliénées.

Les terres nobles auront des privilèges, comme les personnes. On ne peut pas séparer la dignité du monarque de celle du royaume; on ne peut guère séparer non plus la dignité du noble de celle de son fief.

Toutes ces prérogatives seront particulières à la noblesse, et ne passeront point au peuple, si l'on ne veut choquer le principe du gouvernement, si l'on ne veut diminuer la force de la noblesse et celle du peuple.

Les substitutions gênent le commerce; le retrait lignager fait une infinité de procès nécessaires; et tous les fonds du royaume vendus sont au moins, en quelque

façon, sans maître pendant un an. Des prérogatives attachées à des fiefs donnent un pouvoir très à charge à ceux qui les souffrent. Ce sont des inconvénients particuliers de la noblesse, qui disparaissent devant l'utilité générale qu'elle procure. Mais quand on les communique au peuple, on choque inutilement tous les principes.

On peut, dans les monarchies, permettre de laisser la plus grande partie de ses biens à un de ses enfants; cette permission n'est même bonne que là.

Il faut que les lois favorisent tout le commerce[44] que la constitution de ce gouvernement peut donner; afin que les sujets puissent, sans périr, satisfaire aux besoins toujours renaissants du prince et de sa cour.

Il faut qu'elles mettent un certain ordre dans la manière de lever les tributs, afin qu'elle ne soit pas plus pesante que les charges mêmes.

La pesanteur des charges produit d'abord le travail; le travail, l'accablement, l'esprit de paresse.

Chapitre X: De la promptitude de l'exécution dans la monarchie

Le gouvernement monarchique a un grand avantage sur le républicain: les affaires étant menées par un seul, il y a plus de promptitude dans l'exécution. Mais, comme cette promptitude pourrait dégénérer en rapidité, les lois y mettront une certaine lenteur. Elles ne doivent pas seulement favoriser la nature de chaque constitution, mais encore remédier aux abus qui pourraient résulter de cette même nature.

Le cardinal de Richelieu[45] veut que l'on évite, dans les monarchies, les épines des compagnies, qui forment des difficultés sur tout. Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le cœur, il l'aurait eu dans la tête.

Les corps qui ont le dépôt des lois n'obéissent jamais mieux que quand ils vont à pas tardifs, et qu'ils apportent, dans les affaires du prince, cette réflexion qu'on ne peut guère attendre du défaut de lumières de la cour sur les lois de l'État, ni de la précipitation de ses Conseils[46].

Que serait devenue la plus belle monarchie du monde si les magistrats, par leurs lenteurs, par leurs plaintes, par leurs prières, n'avaient arrêté le cours des vertus même de ses rois, lorsque ces monarques, ne consultant que leur grande âme, auraient voulu récompenser sans mesure des services rendus avec un courage et une fidélité aussi sans mesure?

Chapitre XI: De l'excellence du gouvernement monarchique

Le gouvernement monarchique à un grand avantage sur le despotique. Comme il est de sa nature qu'il y ait sous le prince plusieurs ordres qui tiennent à la constitution,

l'État est plus fixe, la constitution plus inébranlable, la personne de ceux qui gouvernent plus assurée.

Cicéron[47] croit que l'établissement des tribuns de Rome fut le salut de la république. « En effet, dit-il, la force du peuple qui n'a point de chef est plus terrible. Un chef sent que l'affaire roule sur lui, il y pense; mais le peuple, dans son impétuosité, ne connaît point le péril où il se jette. » On peut appliquer cette réflexion à un État despotique, qui est un peuple sans tribuns; et à une monarchie, où le peuple a, en quelque façon, des tribuns.

En effet, on voit partout que, dans les mouvements du gouvernement despotique, le peuple, mené par lui-même, porte toujours les choses aussi loin qu'elles peuvent aller; tous les désordres qu'il commet sont extrêmes; au lieu que, dans les monarchies, les choses sont très rarement portées à l'excès. Les chefs craignent pour eux-mêmes; ils ont peur d'être abandonnés; les puissances intermédiaires dépendantes[48] ne veulent pas que le peuple prenne trop le dessus. Il est rare que les ordres de l'État soient entièrement corrompus. Le prince tient à ces ordres: et les séditieux, qui n'ont ni la volonté ni l'espérance de renverser l'État, ne peuvent ni ne veulent renverser le prince.

Dans ces circonstances, les gens qui ont de la sagesse et de l'autorité s'entremettent; on prend des tempéraments, on s'arrange, on se corrige; les lois reprennent leur vigueur et se font écouter.

Aussi toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles sans révolutions; celles des États despotiques sont pleines de révolutions sans guerres civiles.

Ceux qui ont écrit l'histoire des guerres civiles de quelques États, ceux mêmes qui les ont fomentées, prouvent assez combien l'autorité que les princes laissent à de certains ordres pour leur service, leur doit être peu suspecte; puisque, dans l'égarement même, ils ne soupiraient qu'après les lois et leur devoir, et retardaient la fougue et l'impétuosité des factieux plus qu'ils ne pouvaient la servir[49].

Le cardinal de Richelieu, pensant peut-être qu'il avait trop avili les ordres de l'État, a recours, pour le soutenir, aux vertus du prince et de ses ministres[50]; et il exige d'eux tant de choses, qu'en vérité il n'y a qu'un ange qui puisse avoir tant d'attention, tant de lumières, tant de fermeté, tant de connaissances; et on peut à peine se flatter que, d'ici à la dissolution des monarchies, il puisse y avoir un prince et des ministres pareils.

Comme les peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux qui, sans règle et sans chefs, errent dans les forêts; aussi les monarques qui vivent sous les lois fondamentales de leur État, sont-ils plus heureux que les princes despotiques, qui n'ont rien qui puisse régler le cœur de leurs peuples, ni le leur.

Chapitre XII: Continuation du même sujet

Qu'on n'aille point chercher de la magnanimité dans les États despotiques; le prince n'y donnerait point une grandeur qu'il n'a pas lui-même: chez lui, il n'y a pas de gloire.

C'est dans les monarchies que l'on verra autour du prince les sujets recevoir ses rayons; c'est là que chacun, tenant, pour ainsi dire, un plus grand espace, peut exercer ces vertus qui donnent à l'âme, non pas de l'indépendance, mais de la grandeur.

Chapitre XIII: Idée du despotisme

Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit[51]. Voilà le gouvernement despotique.

Chapitre XIV: Comment les lois sont relatives au principe du gouvernement despotique

Le gouvernement despotique a pour principe la crainte: mais à des peuples timides, ignorants, abattus, il ne faut pas beaucoup de lois.

Tout y doit rouler sur deux ou trois idées: il n'en faut donc pas de nouvelles. Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui faire changer de maître, de leçon et d'allure; vous frappez son cerveau par deux ou trois mouvements, et pas davantage.

Lorsque le prince est enfermé, il ne peut sortir du séjour de la volupté sans désoler tous ceux qui l'y retiennent. Ils ne peuvent souffrir que sa personne et son pouvoir passent en d'autres mains. Il fait donc rarement la guerre en personne, et il n'ose guère la faire par ses lieutenants.

Un prince pareil, accoutumé dans son palais à ne trouver aucune résistance, s'indigne de celle qu'on lui fait les armes à la main; il est donc ordinairement conduit par la colère ou par la vengeance. D'ailleurs il ne peut avoir d'idée de la vraie gloire. Les guerres doivent donc s'y faire dans toute leur fureur naturelle, et le droit des *gens* y avoir moins d'étendue qu'ailleurs.

Un tel prince a tant de défauts qu'il faudrait craindre d'exposer au grand jour sa stupidité naturelle. Il est caché, et l'on ignore l'état où il se trouve. Par bonheur, les hommes sont tels dans ce pays, qu'ils n'ont besoin que d'un nom qui les gouverne.

Charles XII, étant à Bender, trouvant quelque résistance dans le sénat de Suède, écrivit qu'il leur enverrait une de ses bottes pour commander. Cette botte aurait commandé comme un roi despotique.

Si le prince est prisonnier, il est censé être mort, et un autre monte sur le trône. Les traités que fait le prisonnier sont nuls; son successeur ne les ratifierait pas. En effet, comme il est les lois, l'État et le prince, et que sitôt qu'il n'est plus le prince, il n'est rien; s'il n'était pas censé mort, l'État serait détruit.

Une des choses qui détermina le plus les Turcs à faire leur paix séparée avec Pierre 1er, fut que les Moscovites dirent au vizir qu'en Suède on avait mis un autre roi sur le trône[52].

La conservation de l'État n'est que la conservation du prince, ou plutôt du palais où il est enfermé. Tout ce qui ne menace pas directement ce palais ou la ville capitale ne fait point d'impression sur des esprits ignorants, orgueilleux et prévenus; et, quant à l'enchaînement des événements, ils ne peuvent le suivre, le prévoir, y penser même. La politique, ses ressorts et ses lois y doivent être très bornées; et le gouvernement politique y est aussi simple que le gouvernement civil[53].

Tout se réduit à concilier le gouvernement politique et civil avec le gouvernement domestique, les officiers de l'État avec ceux du sérail.

Un pareil État sera dans la meilleure situation, lorsqu'il pourra se regarder comme seul dans le monde; qu'il sera environné de déserts, et séparé des peuples qu'il appellera barbares. Ne pouvant compter sur la milice, il sera bon qu'il détruise une partie de lui-même.

Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité; mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper.

La force n'étant pas dans l'État, mais dans l'armée qui l'a fondé, il faudrait, pour défendre l'État, conserver cette armée; mais elle est formidable au prince. Comment donc concilier la sûreté de l'État avec la sûreté de la personne?

Voyez, je vous prie, avec quelle industrie le gouvernement moscovite cherche à sortir du despotisme, qui lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes. On a cassé les grands corps de troupes; on a diminué les peines des crimes; on a établi des tribunaux; on a commencé à connaître les lois; on a instruit les peuples. Mais il y a des causes particulières, qui le ramèneront peut-être au malheur qu'il voulait fuir.

Dans ces États, la religion a plus d'influence que dans aucun autre; elle est une crainte ajoutée à la crainte. Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince.

C'est la religion qui corrige un peu la constitution turque. Les sujets, qui ne sont pas attachés à la gloire et à la grandeur de l'État par honneur, le sont par la force et par le principe de la religion.

De tous les gouvernements despotiques, il n'y en a point qui s'accable plus lui-même, que celui où le prince se déclare propriétaire de tous les fonds de terre, et l'héritier de tous ses sujets. Il en résulte toujours l'abandon de la culture des terres; et, si d'ailleurs le prince est marchand, toute espèce d'industrie est ruinée.

Dans ces États, on ne répare, on n'améliore rien[54]. On ne bâtit de maisons que pour la vie, on ne fait point de fossés, on ne plante point d'arbres; on tire tout de la terre, on ne lui rend rien; tout est en friche, tout est désert.

Pensez-vous que des lois qui ôtent la propriété des fonds de terre et la succession des biens, diminueront l'avarice et la cupidité des grands? Non: elles irriteront cette cupidité et cette avarice. On sera porté à faire mille vexations, parce qu'on ne croira avoir en propre que l'or ou l'argent que l'on pourra voler ou cacher.

Pour que tout ne soit pas perdu, il est bon que l'avidité du prince soit modérée par quelque coutume. Ainsi, en Turquie, le prince se contente ordinairement de prendre trois pour cent sur les successions[55] des gens du peuple. Mais, comme le grand seigneur donne la plupart des terres à sa milice, et en dispose à sa fantaisie; comme il se saisit de toutes les successions des officiers de l'empire; comme, lorsqu'un homme meurt sans enfants mâles, le grand seigneur a la propriété, et que les filles n'ont que l'usufruit, il arrive que la plupart des biens de l'État sont possédés d'une manière précaire.

Par la loi de Bantam[56] le roi prend la succession, même la femme, les enfants et la maison. On est obligé, pour éluder la plus cruelle disposition de cette loi, de marier les enfants à huit, neuf ou dix ans, et quelquefois plus jeunes, afin qu'ils ne se trouvent pas faire une malheureuse partie de la succession du père.

Dans les États où il n'y a point de lois fondamentales, la succession à l'empire ne saurait être fixe. La couronne y est élective par le prince, dans sa famille, ou hors de sa famille. En vain serait-il établi que l'aîné succéderait; le prince en pour-rait toujours choisir un autre. Le successeur est déclaré par le prince lui-même, ou par ses ministres, ou par une guerre civile. Ainsi cet État a une raison de dissolution de plus qu'une monarchie.

Chaque prince de la famille royale ayant une égale capacité pour être élu, il arrive que celui qui monte sur le trône fait d'abord étrangler ses frères, comme en Turquie; ou les fait aveugler, comme en Perse; ou les rend fous, comme chez le Mogol: ou, si l'on ne prend point ces précautions, comme à Maroc, chaque vacance de trône est suivie d'une affreuse guerre civile.

Par les constitutions de Moscovie[57] le czar peut choisir qui il veut pour son successeur, soit dans sa famille, soit hors de sa famille. Un tel établissement de succession cause mille révolutions, et rend le trône aussi chancelant que la

succession est arbitraire. L'ordre de succession étant une des choses qu'il importe le plus au peuple de savoir, le meilleur est celui qui frappe le plus les yeux, comme la naissance, et un certain ordre de naissance. Une telle disposition arrête les brigues, étouffe l'ambition; on ne captive plus l'esprit d'un prince faible, et l'on ne fait point parler les mourants.

Lorsque la succession est établie par une loi fondamentale, un seul prince est le successeur, et ses frères n'ont aucun droit réel ou apparent de lui disputer la couronne. On ne peut présumer ni faire valoir une volonté particulière du père. Il n'est donc pas plus question d'arrêter ou de faire mourir le frère du roi, que quelque autre sujet que ce soit.

Mais dans les États despotiques, où les frères du prince sont également ses esclaves et ses rivaux, la prudence veut que l'on s'assure de leurs personnes, surtout dans les pays mahométans, où la religion regarde la victoire ou le succès comme un jugement de Dieu; de sorte que personne n'y est souverain de droit, mais seulement de fait.

L'ambition est bien plus irritée dans des États où des princes du sang voient que, s'ils ne montent pas sur le trône, ils seront enfermés ou mis à mort, que parmi nous où les princes du sang jouissent d'une condition qui, si elle n'est pas si satisfaisante pour l'ambition, l'est peut-être plus pour les désirs modérés.

Les princes des États despotiques ont toujours abusé du mariage. Ils prennent ordinairement plusieurs femmes, surtout dans la partie du monde où le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé, qui est l'Asie. Ils en ont tant d'enfants, qu'ils ne peuvent guère avoir d'affection pour eux, ni ceux-ci pour leurs frères.

La famille régnante ressemble à l'État: elle est trop faible, et son chef est trop fort; elle paraît étendue, et elle se réduit à rien. Artaxerxès[58] fit mourir tous ses enfants, pour avoir conjuré contre lui. Il n'est pas vraisemblable que cinquante enfants conspirent contre leur père; et encore moins qu'ils conspirent, parce qu'il n'a pas voulu céder sa concubine à son fils aîné. Il est plus simple de croire qu'il y a là quelque intrigue de ces sérails d'Orient; de ces lieux où l'artifice, la méchanceté, la ruse règnent dans le silence, et se couvrent d'une épaisse nuit; où un vieux prince, devenu tous les jours plus imbécile, est le premier prisonnier du palais.

Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait sans cesse contre le gouvernement despotique. Mais, malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence, la plupart des peuples y sont soumis. Cela est aisé à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre; c'est un chef-

d'œuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. Un gouvernement despotique, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux; il est uniforme partout: comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela.

Chapitre XV: Continuation du même sujet

Dans les climats chauds, où règne ordinairement le despotisme, les passions se font plus tôt sentir, et elles sont aussi plus tôt amorties[59]; l'esprit y est plus avancé; les périls de la dissipation des biens y sont moins grands; il y a moins de facilité de se distinguer, moins de commerce entre les jeunes gens renfermés dans la maison; on s'y marie de meilleure heure: on y peut donc être majeur plus tôt que dans nos climats d'Europe. En Turquie, la majorité commence à quinze ans[60].

La cession des biens n'y peut avoir lieu. Dans un gouvernement où personne n'a de fortune assurée, on prête plus à la personne qu'aux biens.

Elle entre naturellement dans les gouvernements modérés[61], et surtout dans les républiques, à cause de la plus grande confiance que l'on doit avoir dans la probité des citoyens, et de la douceur que doit inspirer une for-me de gouvernement que chacun semble s'être donnée lui-même.

Si dans la république romaine les législateurs avaient établi la cession de biens[62], on ne serait pas tombé dans tant de séditions et de discordes civiles, et on n'aurait point essuyé les dangers des maux, ni les périls des remèdes.

La pauvreté et l'incertitude des fortunes, dans les États despotiques, y naturalisent l'usure; chacun augmentant le prix de son argent à proportion du péril qu'il y a à le prêter. La misère vient donc de toutes parts dans ces pays malheureux; tout y est ôté, jusqu'à la ressource des emprunts.

Il arrive de là qu'un marchand n'y saurait faire un grand commerce; il vit au jour la journée: s'il se chargeait de beaucoup de marchandises, il perdrait plus par les intérêts qu'il donnerait pour les payer, qu'il ne gagnerait sur les marchandises. Aussi les lois sur le commerce n'y ont-elles guère de lieu; elles se réduisent à la simple police.

Le gouvernement ne saurait être injuste sans avoir des mains qui exercent ses injustices: or il est impossible que ces mains ne s'emploient pour elles-mêmes. Le péculat est donc naturel dans les États despotiques.

Ce crime y étant le crime ordinaire, les confiscations y sont utiles. Par là on console le peuple; l'argent qu'on en tire est un tribut considérable que le prince

lèverait difficilement sur des sujets abîmés: il n'y a même dans ce pays aucune famille qu'on veuille conserver.

Dans les États modérés, c'est tout autre chose. Les confiscations rendraient la propriété des biens incertaine; elles dépouilleraient des enfants innocents; elles détruiraient une famille, lorsqu'il ne s'agirait que de punir un coupable. Dans les républiques, elles feraient le mal d'ôter l'égalité qui en fait l'âme, en privant un citoyen de son nécessaire physique[63].

Une loi romaine[64] veut qu'on ne confisque que dans le cas du crime de lèse-majesté au premier chef. Il serait souvent très sage de suivre l'esprit de cette loi, et de borner les confiscations à de certains crimes. Dans les pays où une coutume locale a disposé des *propres*, Bodin[65] dit très bien qu'il ne faudrait confisquer que les *acquêts.*

Chapitre XVI: De la communication du pouvoir

Dans le gouvernement despotique, le pouvoir passe tout entier dans les mains de celui à qui on le confie. Le vizir est le despote lui-même; et chaque officier particulier est le vizir. Dans le gouvernement monarchique, le pouvoir s'applique moins immédiatement; le monarque, en le donnant, le tempère[66]. Il fait une telle distribution de son autorité, qu'il n'en donne jamais une partie, qu'il n'en retienne une plus grande.

Ainsi, dans les États monarchiques, les gouverneurs particuliers des villes ne relèvent pas tellement du gouverneur de la province, qu'ils ne relèvent du prince encore davantage; et les officiers particuliers des corps militaires ne dépendent pas tellement du général, qu'ils ne dépendent du prince encore plus.

Dans la plupart des États monarchiques, on a sagement établi que ceux qui ont un commandement un peu étendu ne soient attachés à aucun corps de milice; de sorte que, n'ayant de commandement que par une volonté particulière du prince, pouvant être employés et ne l'être pas, ils sont en quelque façon dans le service, et en quelque façon dehors.

Ceci est incompatible avec le gouvernement despotique. Car, si ceux qui n'ont pas un emploi actuel avaient néanmoins des prérogatives et des titres, il y aurait dans l'État des hommes grands par eux-mêmes; ce qui choquerait la nature de ce gouvernement.

Que si le gouverneur d'une ville était indépendant du bacha, il faudrait tous les jours des tempéraments pour les accommoder; chose absurde dans un

gouvernement despotique. Et, de plus, le gouverneur particulier pouvant ne pas obéir, comment l'autre pourrait-il répondre de sa province sur sa tête?

Dans ce gouvernement, l'autorité ne peut être balancée; celle du moindre magistrat ne l'est pas plus que celle du despote. Dans les pays modérés, la loi est partout sage, elle est partout connue, et les plus petits magistrats peuvent la suivre. Mais dans le despotisme, où la loi n'est que la volonté du prince, quand le prince serait sage, comment un magistrat pourrait-il suivre une volonté qu'il ne connaît pas? Il faut qu'il suive la sienne.

Il y a plus: c'est que la loi n'étant que ce que le prince veut, et le prince ne pouvant vouloir que ce qu'il connaît, il faut bien qu'il y ait une infinité de gens qui veuillent pour lui et comme lui.

Enfin, la loi étant la volonté momentanée du prince, il est nécessaire que ceux qui veulent pour lui, veuillent subitement comme lui.

Chapitre XVII: Des présents

C'est un usage, dans les pays despotiques, que l'on n'aborde qui que ce soit au-dessus de soi, sans lui faire un présent, pas même les rois. L'empereur du Mogol[67] ne reçoit point les requêtes de ses sujets, qu'il n'en ait reçu quelque chose. Ces princes vont jusqu'à corrompre leurs propres grâces.

Cela doit être ainsi dans un gouvernement où personne n'est citoyen; dans un gouvernement où l'on est plein de l'idée que le supérieur ne doit rien à l'inférieur; dans un gouvernement où les hommes ne se croient liés que par les châtiments que les uns exercent sur les autres; dans un gouvernement où il y a peu d'affaires, et où il est rare que l'on ait besoin de se présenter devant un grand, de lui faire des demandes, et encore moins des plaintes.

Dans une république, les présents sont une chose odieuse, parce que la vertu n'en a pas besoin. Dans une monarchie, l'honneur est un motif plus fort que les présents. Mais, dans l'État despotique, où il n'y a ni honneur ni vertu, on ne peut être déterminé à agir que par l'espérance des commodités de la vie.

C'est dans les idées de la république que Platon[68] voulait que ceux qui reçoivent des présents pour faire leur devoir, fussent punis de mort: Il n'en faut prendre, disait-il, ni pour les choses bonnes, ni pour les mauvaises.

C'était une mauvaise loi que cette loi romaine[69] qui permettait aux magistrats de prendre de petits présents[70], pourvu qu'ils ne passassent pas cent écus dans toute l'année. Ceux à qui on ne donne rien, ne désirent rien; ceux à qui on donne un peu, désirent bientôt un peu plus, et ensuite beaucoup. D'ailleurs, il est plus aisé de

convaincre celui qui, ne devant rien prendre, prend quelque chose, que celui qui prend plus, lorsqu'il devrait prendre moins, et qui trouve toujours, pour cela, des préte

Chapitre XVIII: Des récompenses que le souverain donne

Dans les gouvernements despotiques, où, comme nous avons dit, on n'est déterminé à agir que par l'espérance des commodités de la vie, le prince qui récompense n'a que de l'argent à donner. Dans une monarchie, où l'honneur règne seul, le prince ne récompenserait que par des distinctions, si les distinctions que l'honneur établit n'étaient jointes à un luxe qui donne nécessairement des besoins: le prince y récompense donc par des honneurs qui mènent à la fortune. Mais, dans une république, où la vertu règne, motif qui se suffit à lui-même et qui exclut tous les autres, l'État ne récompense que par des témoignages de cette vertu.

C'est une règle générale, que les grandes récompenses dans une monarchie et dans une république sont un signe de leur décadence, parce qu'elles prouvent que leurs principes sont corrompus; que, d'un côté, l'idée de l'honneur n'y a plus tant de force; que, de l'autre, la qualité de citoyen s'est affaiblie.

Les plus mauvais empereurs romains ont été ceux qui ont le plus donné: par exemple, Caligula, Claude, Néron, Othon, Vitellius, Commode, Héliogabale et Caracalla. Les meilleurs, comme Auguste, Vespasien, Antonin Pie, Marc Aurèle et Pertinax, ont été économes. Sous les bons empereurs, l'État reprenait ses principes; le trésor de l'honneur suppléait aux autres trésors.

Chapitre XIX: Nouvelles conséquences des principes des trois gouvernements

Je ne puis me résoudre à finir ce livre sans faire encore quelques applications de mes trois principes.

PREMIÈRE QUESTION. Les lois doivent-elles forcer un citoyen à accepter les emplois publics? Je dis qu'elles le doivent dans le gouvernement républicain, et non pas dans le monarchique. Dans le premier, les magistratures sont des témoignages de vertu, des dépôts que la patrie confie à un citoyen, qui ne doit vivre, agir et penser que pour elle; il ne peut donc pas les refuser[71]. Dans le second, les magistratures sont des témoignages d'honneur; or telle est la bizarrerie de l'honneur, qu'il se plaît à n'en accepter aucun que quand il veut, et de la manière qu'il veut.

Le feu roi de Sardaigne[72] punissait ceux qui refusaient les dignités et les emplois de son État; il suivait, sans le savoir, des idées républicaines. Sa manière de

gouverner, d'ailleurs, prouve assez que ce n'était pas là son intention.

SECONDE QUESTION. Est-ce une bonne maxime qu'un citoyen puisse être obligé d'accepter, dans l'armée, une place inférieure à celle qu'il a occupée? On voyait souvent, chez les Romains, le capitaine servir, l'année d'après, sous son lieutenant[73]. C'est que, dans les républiques, la vertu demande qu'on fasse à l'État un sacrifice continuel de soi-même et de ses répugnances. Mais, dans les monarchies, l'honneur, vrai ou faux, ne peut souffrir ce qu'il appelle se dégrader.

Dans les gouvernements despotiques, où l'on abuse également de l'honneur, des postes et des rangs, on fait indifféremment d'un prince un goujat, et d'un goujat un prince.

TROISIÈME QUESTION. Mettra-t-on sur une même tête les emplois civils et militaires ? Il faut les unir dans la république, et les séparer dans la monarchie. Dans les républiques, il serait bien dangereux de faire de la profession des armes un état particulier, distingué de celui qui a les fonctions civiles; et, dans les monarchies, il n'y aurait pas moins de péril à donner les deux fonctions à la même personne.

On ne prend les armes, dans la république, qu'en qualité de défenseur des lois et de la patrie; c'est parce que l'on est citoyen qu'on se fait, pour un temps, soldat. S'il y avait deux états distingués, on ferait sentir à celui qui, sous les armes, se croit citoyen, qu'il n'est que soldat.

Dans les monarchies, les gens de guerre n'ont pour objet que la gloire, ou du moins l'honneur, ou la fortune. On doit bien se garder de donner les emplois civils à des hommes pareils; il faut, au contraire, qu'ils soient contenus par les magistrats civils, et que les mêmes gens n'aient pas en même temps la confiance du peuple et la force pour en abuser[74].

Voyez, dans une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie, combien l'on craint un état particulier de gens de guerre, et comment le guerrier reste toujours citoyen, ou même magistrat, afin que ces qualités soient un gage pour la patrie, et qu'on ne l'oublie jamais.

Cette division de magistratures en civiles et militaires, faite par les Romains après la perte de la république, ne fut pas une chose arbitraire. Elle fut une suite du changement de la constitution de Rome, elle était de la nature du gouvernement monarchique. Et ce qui ne fut que commencé sous Auguste[75], les empereurs suivants[76] furent obligés de l'achever, pour tempérer le gouvernement militaire.

Ainsi Procope, concurrent de Valens à l'empire, n'y entendait rien, lorsque, donnant à Hormisdas, prince du sang royal de Perse, la dignité de proconsul[77], il rendit à cette magistrature le commandement des armées qu'elle avait autrefois; à

moins qu'il n'eût des raisons particulières. Un homme qui aspire à la souveraineté cherche moins ce qui est utile à l'État que ce qui l'est à sa cause.

QUATRIÈME QUESTION. Convient-il que les charges soient vénales? Elles ne doivent pas l'être dans les États despotiques, où il faut que les sujets soient placés ou déplacés dans un instant par le prince.

Cette vénalité est bonne dans les États monarchiques, parce qu'elle fait faire, comme un métier de famille, ce qu'on ne voudrait pas entreprendre pour la vertu; qu'elle destine chacun à son devoir, et rend les ordres de l'État plus permanents. Suidas[78] dit très bien qu'Anastase avait fait de l'empire une espèce d'aristocratie en vendant toutes les magistratures.

Platon[79] ne peut souffrir cette vénalité. « C'est, dit-il, comme si, dans un navire, on faisait quelqu'un pilote ou matelot pour son argent. Serait-il possible que la règle fût mauvaise dans quelque autre emploi que ce fût de la vie, et bonne seulement pour conduire une république? » Mais Platon parle d'une république fondée sur la vertu, et nous parlons d'une monarchie. Or, dans une monarchie où, quand les charges ne se vendraient pas par un règlement public, l'indigence et l'avidité des courtisans les vendraient tout de même; le hasard donnera de meilleurs sujets que le choix du prince. Enfin, la manière de s'avancer par les richesses inspire et entretient l'industrie[80]*;* chose dont cette espèce de gouvernement a grand besoin.

CINQUIÈME QUESTION. Dans quel gouvernement faut-il des censeurs ? Il en faut dans une république, où le principe du gouvernement est la vertu. Ce ne sont pas seulement les crimes qui détruisent la vertu, mais encore les négligences, les fautes, une certaine tiédeur dans l'amour de la patrie, des exemples dangereux, des semences de corruption; ce qui ne choque point les lois, mais les élude; ce qui ne les détruit pas, mais les affaiblit: tout cela doit être corrigé par les censeurs.

On est étonné de la punition de cet aréopagite qui avait tué un moineau qui, poursuivi par un épervier, s'était réfugié dans son sein. On est surpris que l'Aréopage ait fait mourir un enfant qui avait crevé les yeux à son oiseau. Qu'on fasse attention qu'il ne s'agit point là d'une condamnation pour crime, mais d'un jugement de mœurs dans une république fondée sur les mœurs.

Dans les monarchies, il ne faut point de censeurs; elles sont fondées sur l'honneur, et la nature de l'honneur est d'avoir pour censeur tout l'univers. Tout homme qui y manque est soumis aux reproches de ceux mêmes qui n'en ont point.

Là, les censeurs seraient gâtés par ceux mêmes qu'ils devraient corriger. Ils ne seraient pas bons contre la corruption d'une monarchie; mais la corruption d'une monarchie serait trop forte contre eux.

On sent bien qu'il ne faut point de censeurs dans les gouvernements despotiques. L'exemple de la Chine semble déroger à cette règle; mais nous verrons, dans la suite de cet ouvrage, les raisons singulières de cet établissement.

Book Five

THE LEGISLATOR'S LAWS MUST BE RELATIVE TO THE PRINCIPLE OF THE GOVERNMENT

Chapter 1: Idea of This Book

We see now that laws of education must be relative to the principle of each government. Those which the legislator gives the whole society are in the same case. This relationship of the laws to that principle aligns every spring of the government, and from this that principle receives, in its turn, a new strength. Thus it is, as in physical movements, action is always followed by a reaction.

We are going to examine this relationship in each government, and we will begin with the republican state, which has virtue for principle.

Chapter 2: What Virtue Is in the Political State

Virtue in a republic is a very simple thing: it is the love of the republic; it is a feeling, not a sequence of understandings. The least man of the state may have this feeling, like the first. Once the people possess good maxims, they hold onto them for a longer time than them one calls honest folk. It is rare that corruption originates with the people. Often they derive from the mediocrity of their lights a stronger attachment for what is established.

Love of the fatherland leads to goodness of morals, and goodness of morals leads to love of the fatherland. The less we are able to satisfy our individual passions, the more we give ourselves to the general. Why do monks so much love their order? It is precisely by reason of that which makes it unbearable for them. Their regulation deprives them of everything upon which ordinary passion might alight. There remains, therefore, that passion for the very regulation which afflicts them. That is to say, the more austere it is, the more it undercuts their inclinations, the greater strength it imparts to those inclinations which it permits.

Chapter 3: What Love of the Republic Is in Democracy

The love of the republic in a democracy is love of the democracy; the love of democracy is love of equality.

The love of democracy, further, is love of frugality. Everyone there having to have the same happiness and the same advantages, they must taste the same pleasures and form the same aspirations. This is something one might only expect from a general frugality.

The love of equality in democracy limits ambition to the sole desire, the sole happiness, of offering one's fatherland greater services than the other citizens. They cannot all render equal services. But they must all equally render them. By being born one incurs[1] towards the fatherland an immense debt from which one is never able to acquit himself.

Thus, distinctions there are generated by the principle of equality, even when it seems overthrown by some happy services or superior talents.

The love of frugality limits the desire for acquisition to the attentiveness that family necessities insist upon and [also] the surplus for the fatherland. Wealth imparts an authority which a citizen cannot exercise for himself. For he would not be equal. Further, wealth procures fine pleasures that a citizen must not enjoy, because they would shock the equality similarly.

Further, good democracies by instituting domestic frugality, have opened the gates to public expenditures, as they did at Athens and Rome. In that era, magnificence and profusion were derived from the heart of frugality itself. As religion required that they should have clean hands for making offerings to the gods, so the laws wanted frugal morals, in order that they might be able to contribute to the fatherland.

The good sense and happiness of individuals consists substantially in the mediocrity of their talents and their fortunes. A republic in which the laws will have shaped many mediocre persons, comprising wise persons, will govern itself wisely; comprising happy persons, it will be very happy.

Chapter 4: How They Inspire Love of Equality and Frugality

The love of equality and the love of frugality are strongly stimulated by equality and frugality themselves, when one lives in a society in which the laws have established the one and the other.

In monarchies and despotic states, no one aims for equality; the idea does not even form. Each holds to superiority there. Persons of the lowest conditions desire to escape them only in order to be the masters of others.

So too for frugality: in order to love it, it is necessary to possess it. It will not be those who are corrupted by fine pleasures who will love the frugal life. For, if that had been natural and ordinary, Alcibiades would not have won the admiration of the universe. Neither will it be those who covet or admire the luxury of others, who will love frugality. Such persons, who have before their eyes only the riches of men or some men as miserable as themselves, detest their misery without loving or knowing what sets the term to their misery.

It is, therefore, a most true maxim that, in order that one love equality and frugality in a republic, it is required that the laws should have instituted it.

Chapter 5: How the Laws Establish Equality, in a Democracy

Some ancient legislators, such as Lycurgus and Romulus, parceled out the land equally. That can only occur at the foundation of a new republic, or when the old one has been so corrupted and minds are in such a disposition that the poor would believe themselves forced to seek, and the rich forced to suffer, such a remedy.

If, when the legislator makes such a division, he does not ordain laws to preserve it, he creates only a transient constitution. Inequality will re-emerge from a side-door which the laws will not have barred, and the republic will be lost.

It is therefore necessary that one regulate, to this end, the dowries of women, gifts, inheritances, wills—in sum, every means of contracting. For if it were permitted to give one's property to anyone one wished, and as one wished, each individual will would disturb the fundamental order.

Solon, who permitted in Athens leaving one's property to anyone one wished by a will, provided one had no children (a[1]), contradicted the old laws that ordered that property must remain in the testator's family (b[2]). He contradicted his own laws, for he had sought equality by suppressing indebtedness.

This was a good law for a democracy, which prohibited the holding of two estates (c[3]). It derived its origin from the equal division of land and the shares awarded to each citizen. The law had not intended that a single man should hold several shares.

The law which ordered that the nearest relative should marry the heiress was derived from a similar source. It was established among the Jews after a similar division. Plato (d[4]), who based his laws on this division, also established it. And it was an Athenian law.

There was a law at Athens of which I know not that anyone has known the spirit. One was permitted to marry his paternal sister but not his maternal sister[2] (e[5]).This usage drew its origins from certain republics, the spirit of which was to avoid placing on the same head two shares of land holdings and consequently, two inheritances. Whenever a man married his sister on his father's side he could only hold a single inheritance, which was that of his father. But whenever he married his maternal sister it could occur that the sister's father, having no male children, might leave the inheritance to her. Consequently, her brother, who had married her, would hold two of them.

Let no one oppose me with what Philo says (f[6]), that, while one might marry his paternal sister in Athens, and not his maternal sister, in Lacedemonia one was able to marry his maternal sister and not his paternal sister. For I find in Strabo (g[7]) that, when a sister married her brother in Lacedemonia, she had half of the brother's share for her dowry. It is clear that his second law was made to prevent the ill consequences of the first. In order to avoid that the sister's family property might pass to that of the brother, they gave as a dowry to the sister the half of the brother's property.

Seneca (h[8]), speaking about Silanus who had married his sister, said that at Athens the permission was limited, while it was unlimited in Alexandria. Under the government of a single person it was hardly a question of preserving the division of property.

In order to preserve this division of land in democracy, that law was good, which intended that a father who had several children must choose one to inherit the [family] portion (i[9]) and must offer the other to someone who may not have children so that the number of citizens would always be preserved as equal to the number of shares.

Phaleas of Chalcedon (k)[10] had thought of a way to make fortunes equal in a republic where they were not. He desired that the rich would give dowries to the poor, while they might not receive any, and that the poor would receive money for their daughters, while they might not give any. But I do not know that any republic would be able to accommodate such an arrangement. It places the citizens under conditions the differences of which are so striking that they would hate the very equality which one would seek to introduce. It is sometimes good that the laws do not appear to aim so directly at the goal they intend.

Although real equality must be the soul of the state in a democracy, it is nonetheless so difficult to set up that an extreme exactness in this respect would not always be agreeable. It suffices that one might establish a census (1[11]) which would reduce or fix differences to a certain level. After this it is for individual laws to equalize inequalities, so to speak, by the burdens they impose upon the wealthy and the relief they accord the poor. Only moderate wealth would be able to yield or suffer these kinds of compensations, since, for immoderate fortunes, every authority and honor that is not granted to them they regard as an injury.

In democracy every inequality must be derived from the nature of the democracy and the principle of equality itself. For example, there one may fear that certain persons who would need to work continually in order to live might be impoverished by holding office or that they might neglect its functions, that craftsmen might swell

with pride, and that too numerous freedmen may become more powerful than the old citizens. In these cases equality among the citizens (m^{12}) may be eliminated in a democracy for the utility of the democracy. But that is only an apparent equality which one eliminates, for a man ruined by holding office would be in a worse condition than the other citizens. And that same man who would be forced to neglect the functions of the magistracy would place the other citizens in a worse condition than himself, *etcetera*.

Chapter 6: How the Laws Ought to Maintain Frugality in a Democracy

In a good democracy it does not suffice that land holdings might be equal. It is necessary that they be small, as among the Romans. “God forbid,” Curius said to his soldiers (a[13]), “that a citizen should consider little land what suffices to feed a man.”

As the equality of fortunes fosters frugality, frugality maintains equality of fortunes. These things are such that, although different, they are unable to subsist the one without the other. Each is cause and effect. If one quits the democracy, the other always follows it.

It is true that, when democracy is based on commerce, it may very well occur that some individuals there might hold great wealth and that morals might not be corrupted. That is because the spirit of commerce bears with it the spirit of frugality, economy, moderation, labor, wisdom, tranquility, order, and rule. Thus, for as long as that spirit endures, the wealth that it produces has no ill effect. Evil comes when the excess wealth destroys the spirit of commerce. One immediately beholds disorders born from an inequality which had not previously been felt.

In order to preserve the spirit of commerce, the principal citizens must themselves conduct it. That spirit must reign alone and ought not to be crossed with another. All the laws must encourage it, and these same laws, by their arrangements, dividing fortunes to the extent commerce augments them, must place each poor citizen in great enough ease that he may work like the others, and each rich citizen in such mediocrity that he may need his labor in order to conserve or to acquire.

That is a very good law in a commercial republic, which cedes to all the children an equal share in the estates of fathers. What follows from that is that, no matter what fortune a father might have made, his offspring, always less rich than himself, are inclined to avoid luxury and to work as he did. I am only speaking of commercial republics. For, with respect to those which are not, the legislator has quite different regulations to make (6[14]).

There were two kinds of republic in Greece. Some were military, like Lacedemonia. Others were commercial, like Athens. In the former they desired that citizens be idle. In the latter they sought to impart the love of work. Solon made idleness a crime and wanted each citizen to give an account of the manner by which he earned his living. In effect, in a good democracy, in which one must spend only

for what is necessary, everyone ought to have it; for from whom could one receive it?

Chapter 7: Other Means to Encourage the Principle of Democracy

One is not able to set up an equal division of land in every democracy. There are certain circumstances in which such an arrangement would be impractical and dangerous, and would even shock the constitution. One is not always obliged to take the extreme course. If one sees that this division, which ought to preserve morals in a democracy, might not agree with it, one is required to have recourse to other means.

If one establishes a permanent body which by itself may be the rule for morals—a senate to which age, virtue, gravity, and services permit entry, the senators, exposed to the people's gazes like imitations of gods, will inspire certain feelings which will be borne in the breast of every family.

Above all is it necessary that this senate be attached to the ancient institutions, and it must so provide that the people and their magistrates might never stray from them.

There is much to gain, in matters of morals, in safeguarding ancient customs. Since corrupted peoples rarely perform great deeds—they have hardly established societies, founded any towns, or given any laws; to the contrary, they who had simple and austere morals have created the great number of establishments—to remind men of ancient maxims is ordinarily to bring them back to virtue.

Further, if there had been some revolution and one had given the state some novel form, that has scarcely been able to be achieved without certain pains and infinite labors, and rarely with idleness and corrupted morals. Even they who have made the revolution have desired to make it appreciated, but they have hardly been able to succeed in this except by good laws. Ordinarily, therefore, ancient institutions are corrections, while new ones are abuses. In the course of a lengthy government one goes into the evil by an unperceived decline, and one does not re-ascend to the good except by effort.

Some have wondered whether the members of the senate of which we speak ought to be chosen for life or for a term. Undoubtedly, they must be chosen for life, as that was practiced at Rome (a[15]), Lacedemonia (b[16]), and even Athens. For one must not confuse that which was called the senate at Athens, which was a body which changed trimensually, with the Areopagus, the members of which were appointed for life, like perpetual models.

A general maxim: In a senate constructed to be the rule and, so to speak, the depository of morals, the senators must be elected for life. In a senate constructed

to devise public business, the senators may change.

Aristotle says the mind ages as the body does. That reflection is good only with respect to a single magistrate and cannot be applied to an assembly of senators.

In addition to the Areopagus, there were at Athens certain guardians of morals and of the laws (c[17]). At Lacedemonia every old man was a censor. At Rome two individual magistrates held the authority to censure. Since the senate should watch over the people, it is necessary that censors should have an eye on the people and the senate. It is required that they re-establish everything which has been corrupted in the republic and that they notice lukewarmness, judge negligences, and correct faults just as the laws punish crimes.

The Roman law, which intended that accusations of adultery should be public, was admirable for the preservation of morals. It intimidated wives. It also intimidated those who had to watch over them.

Nothing preserves morals more than an extreme subordination toward old folk by young folk. The one and the other are checked, the latter by their respect for old folk and the former by the respect they will have for themselves.

Nothing gives more force to the laws than the extreme subordination of citizens to magistrates. “The great difference Lycurgus established between Lacedemonia and other cities,” says Xenophon (d[18]), “consists in the fact that above all he has caused that the citizens would obey the laws. They run when summoned by the magistrate. But at Athens a rich man would be in desperation if someone were to believe that he were subject to the magistrate.”

Paternal authority is also most useful for preserving morals. We have already said that, in a republic, there is no force so repressive as in the other governments. Therefore the laws must seek to supplement this. They do so with paternal authority.

At Rome fathers held the right of life and death over their children (e[19]). At Lacedemonia each father had the right to chastise the child of another.

Paternal authority at Rome died with the republic. In monarchies, where one only has to create morals somewhat pure, one wants everyone to live under the authority of the magistrates.

Roman laws, which had accustomed youths to submission, established a lengthy minority. We have perhaps been wrong to adopt this usage. In a monarchy one has not so much need of constraint.

That same subordination, in the republic, could insist that the father remain during his lifetime the master of his children’s property, as it was regulated at Rome. But that is not the spirit of monarchy.

Chapter 8: How the Laws Ought to Relate to the Principle of Government in [an] Aristocracy

If the people are virtuous in an aristocracy, they will enjoy almost the [same] happiness of [the] popular government, and the state will become powerful. But since it is rare that there should be much virtue there, where the fortunes of men are so unequal, it is necessary that the laws tend to inculcate, so far as they may, a spirit of moderation and seek to re-establish that equality that the state's constitution necessarily eliminates.

What one calls virtue in aristocracy is the spirit of moderation. It takes the place of the spirit of equality in the popular state.

If the pomp and splendor that surround kings form a part of their authority, modesty and simplicity of manners form the strength of noble aristocrats. (a[20]) When they affect no distinction; when they confuse themselves with the people; when they share their pleasures with the people; the people forget their weakness.

Each government has its nature and its principle. Therefore it is not necessary that aristocracy assume the nature and principle of monarchy. That is what would happen if the nobles had certain personal and individual prerogatives, apart from those of the body of nobles. Privileges ought to be for the senate and simple respect for the senators.

There are two principal sources of disorder in aristocratic government: extreme inequality between them that govern and them that are governed; and the same inequality among the differing members of the governing body. From these two inequalities result certain hatreds and jealousies, which the laws ought to prevent or stop.

The first inequality occurs primarily when the privileges of principal persons are honorable only because they are shameful to the people. Such, at Rome, was the law that prohibited patricians from joining in marriage with plebeians (b[21]). That had no other effect than to make the patricians more superb, on the one hand, and, on the other, more odious. One ought to notice the advantages the tribunes derived from this in their harangues.

That inequality will also occur if the condition of the citizens differs in relation to allowances. This may come about in four ways: when the nobles adopt the privilege of not paying for them; when they commit frauds to avoid them (c[22]); when they assign them to themselves, under the pretext of remunerations or stipends for the offices they hold; finally, when they render the people tributary and

share out the taxes which they raise from them. This last case is rare. In such a case an aristocracy is the most severe of all governments.

While Rome inclined towards aristocracy she avoided these inconveniences quite well. The magistrates never drew stipends from their magistracies. The leading citizens of the republic were taxed like the others. They were even taxed more so and sometimes were the only ones. In sum, far from sharing out the state's revenues among themselves, all that they were able to draw out of the public treasury, all the wealth that fortune had brought them, they distributed it to the people in order to apologize for their honors. (d[23])

It is a fundamental maxim: as much as distributions to the people have pernicious effects in a democracy, just so much do they have good effects in aristocratic government. The former cause the loss of the spirit of a citizen; the latter restore it.

If one should not distribute the revenues to the people, one must show them that the revenues are administered well. To show them to the people is in some manner, to cause them to profit by them. That golden chain that they held in Venice, the wealth that they bore to Rome in the triumphs, the treasures that they kept in the temple of Saturn, were truly the people's riches.

It is above all essential in an aristocracy that the nobles do not levy tributes.[3] At Rome the first ranks of the state did not get involved with that; they burdened the second ranks with it. And even that had great drawbacks. In an aristocracy where the nobles could levy tributes, every individual would be at the mercy of businessmen. There would be no superior tribunal that might correct them. Those among them who would have been set up to eliminate abuses would much prefer to profit from the abuses. The noblemen would be like the princes of despotic states who may confiscate the property of whomever they please.

Soon the profits one would make would be regarded as a patrimony which avarice could extend at its whim. They would cause farms[4] to decline; they would reduce the public revenues to nothing. It is in this manner that some states, without having received any check which one may notice, decline into a weakness that surprises their neighbors and astonishes their own citizens.

The laws must also bar them from commerce. Merchants thus licensed could create all sorts of monopolies. Commerce is the profession of equal persons and, among despotic states those in which the prince is the merchant are the most miserable.

The laws of Venice (e[24]) bar the nobles from commerce which might yield to them, even innocently, exorbitant wealth.

The laws ought to employ the most efficacious means to the end that the nobles render justice to the people. If they have not established a tribune [for the people], they must themselves be a tribune.

Every kind of asylum against the execution of the laws destroys aristocracy, and tyranny is close at hand.

In every age the laws must humble the pride of lordship. It is required that there be, whether for a term or permanently, a magistrate who might cause the nobles to tremble, like the Ephors at Lacedemonia and the state inquisitors at Venice. Those are magistracies which one subjects to no formalities. This government needs much violent recourse. A stone mouth (f[25]) was open to every informer in Venice. You could call that the mouth of the tyranny.

In an aristocracy these tyrannical magistracies bear some relationships to democracy's censure, which, by its nature, is no less independent. In effect, the censors ought not to be questioned about the things they have done during their term of office. They must be given confidence, never discouragement. The Romans were admirable; they were able to demand the reason of every magistrate's (g[26]) conduct, save the censors (h[27]).

Two things are pernicious in an aristocracy: the nobles' extreme poverty and their excess wealth. In order to prevent their poverty they must be forced to pay their debts early. In order to moderate their wealth, wise[5] and painless[6] provisions are required, not confiscations, agrarian laws, and abolition of debts, which cause an infinity of evils.

Among the nobles the laws ought to eliminate the right of primogeniture (i[28]) to the end that, by a constant division of inheritances, equality would always be restored to fortunes.

Substitutions,[7] re-establishments of lineage (f[29]), entailed property, and adoptions are not necessary. All the means invented to perpetuate the greatness of families in monarchical states would be useless in aristocracy (k[30]).

After the laws have equalized the families it remains for them to preserve union among them. Differences among nobles ought to be promptly judged. Otherwise, confrontations between persons would become confrontations among families. Arbitrators are able to terminate the proceedings or to prevent their being born.

In sum, it is not necessary that the laws encourage the distinctions which vanity erects among families under the pretext that they are more noble or ancient. That ought to be consigned to the rank of individual pettinesses.

One need only cast his eyes on Lacedemonia. He will see how the Ephors knew how to humble the defaults of the kings, those of great persons, and those of the people.

Chapter 9: How the Laws Are Relative to Their Principle, in a Monarchy

Honor being the principle of this government, the laws ought to relate to it.

They must work to sustain that nobility, of which honor, so to speak, is child and father.

They must make it hereditary, not for the sake of being the line between the prince's power and the people's weakness but the bond between the two.

Substitutions, which preserve property in families, will be most useful in this government, although they suit no other.

The right to re-establish lineages will grant to noble families the lands that a relative's prodigality will have alienated.

Noble lands will have privileges just like persons. One may not separate the monarch's dignity from that of the realm. Neither may one separate the noble's dignity from that of his fief.

All these prerogatives will be particular to the nobility and will not descend to the people—if one does not wish to shock the principle of the government; if one does not wish to diminish the strength of the nobility and that of the people.

Substitutions interfere with commerce. The re-establishment of lineages causes an infinity of necessary adjudications. And all the holdings of the realm which are sold are, in a manner, without a master for at least one year. Prerogatives assigned to fiefs give a most burdensome power for those subject to them. These are particular inconveniences to the nobility, [but] which disappear in the face of the general utility which they procure. But when one extends them to the people, one uselessly shocks every principle.

In a monarchy one may allow someone to leave the greater part of his property to a single one of his children. That permission is indeed good only there.

The laws must encourage all the commerce (a[31]) that the constitution of this government can offer, to the end that the subjects may be able, without perishing, to satisfy the ever renascent needs of the prince and his court.

They must establish a certain regularity in the manner of levying tribute, to the end that the method might not be heavier than the burden itself.

Initially the weight of the burden produces labor; labor, over-burdening; over-burdening, the spirit of laziness.

Chapter 10: About Promptitude of Execution in Monarchy

Monarchical government has one great advantage over republican government; the public business being led by a single person, there is greater promptitude in execution. But since this promptitude could degenerate into rush, the laws will give it a certain slowness. The laws must not only encourage the nature of each constitution, but also correct the abuses that could result from the same nature.

Cardinal Richelieu (a[32]) desires that one avoid, in a monarchy, the branches of companies, which create difficulties everywhere. When that man did not have despotism in his heart, he would have had it in his head.

The [political] bodies that form the depository of the laws never obey better than when they proceed with measured steps and bring to the prince's business that reflection on the state's laws which one may hardly expect from the court's lack of enlightenment, nor from the precipitancy of its councils (b[33]).

What would have become of the world's most beautiful monarchy if the magistrates, by their deliberateness,[8] their complaints, and their prayers had not arrested the course even of its kings' virtues, when those monarchs, consulting only their great soul, would have desired to compensate beyond measure some services rendered with courage and a fidelity also beyond measure?

Chapter 11: About the Excellence of Monarchical Government

Monarchical government has one great advantage over despotic government. Since it belongs to its nature that, under the prince, there should be several orders which cling to the constitution, the state is more stable, the constitution more steadfast, and the persons of them that govern more sage.

Cicero (a[34]) thinks that Rome's instituting the tribunes was the salvation of the republic. "In effect," he said, "the strength of a people who have no chieftain is more terrible. A chieftain feels that matters turn around him; he thinks about it. But the people in their impetuousness do not know the peril into which they cast themselves." One may apply this reflection to a despotic state, which is a people without tribunes, and to a monarchy, in which the people, in a way, have some tribunes.

In effect, one sees throughout, in the movements of despotic government, the people led by themselves, constantly pushing matters as far as they may go. All the disorders they foment are extreme, whereas matters are very rarely driven to excess in a monarchy. The chieftains fear for themselves. They are afraid of being abandoned. Dependent intermediary authorities (b[35]) do not wish that the people might take too much control. It is rare that all the ranks of the state would be corrupt. The prince clings to these ranks, and the seditious, having neither the will nor the hope of overthrowing the state, are neither able nor wish to overthrow the prince.

Persons of wisdom [prudence] and authority interpose themselves in these circumstances; they test the water,[9] adjust themselves, correct themselves. The laws regain their vigor and are listened to.

Further, all our histories are full of civil wars without revolutions. Those of despotic states are full of revolutions without civil wars.

They who have written the history of civil wars of certain states, even they who have fomented them, prove sufficiently the extent to which the authority princes allow to certain ranks for their service ought to be of little concern to them. For, in distraction even, they would only sigh after the laws and their duty, and they would check the riot and the impetuousness of the factious more than they could serve it (c[36]).

Cardinal Richelieu, perhaps thinking that he had overdone the abasement of the state's ranks, in order to sustain the state, has recourse to the virtues of the prince and his ministers (d[37]). He required so many things of them that, in truth, only an

angel would be able to show so much attention, so much enlightenment, so much commitment, and so much learning. One may hardly flatter himself that, from here to the dissolution of monarchies, such a prince and ministers might exist.

As people who live under a good regime are happier than they who wander in forests without order and without chieftains, so too are monarchs who live under the fundamental laws of their state happier than despotic princes who have nothing which might rule either their people's hearts or their own.

Chapter 12: Continuing the Same Subject

Let no one seek to find magnanimity in despotic states. The prince there could not accord a greatness that he does not possess himself. Where he is, there is no glory.

It is in monarchies that one will see around the prince subjects who receive his radiance. It is there that each one, so to speak, occupying a greater space, may exercise those virtues which give the soul not independence but greatness.

Chapter 13: Idea of Despotism

When the wild men of Louisiana wish to have some fruit they fell the tree at its root and pick the fruit (a[38]). That's despotic government.

Chapter 14: How the Laws Are Relative to the Principle of Despotic Government

Despotic government has fear for a principle, but for certain timid, ignorant, diminished peoples many laws are not necessary.

Everything there ought to turn on two or three ideas. New ideas are not required for it. When you instruct a beast, you take good care to avoid making him change masters, lessons, and bearings. You strike his brain with two or three notions, and no more.

When the prince is closeted, he cannot escape the voluptuous asylum without undermining all them that retain him there. They cannot bear that his person and power fall into other hands. Therefore, he rarely makes war in person and hardly dares to do so by means of his lieutenants.

Such a prince, accustomed to meet no resistance within his palace, becomes indignant about resistance to him that one makes arms in hand. He is, therefore, usually guided by anger or vengeance. Besides, he can have no idea of true glory. Wars then must be waged there in their entire natural wrath, and the right of nations must have less extent there than elsewhere.

Such a prince has so many defects, that he must fear exposing his natural stupidity in the light of day. He is hidden, and one does not know in what condition he is. Fortunately, men are such in these countries that they need only to be governed by a name.

Charles XII, being at Bender and meeting some resistance in the Swedish senate, wrote that he would send to them one of his boots to command. That boot would have commanded like a despotic king.

If the prince is a prisoner, he is thought to be dead, and someone else ascends the throne. Treaties made by the prisoner are void. His successor would not ratify them. Effectively, since he is the laws, the state, and the prince; and since he is nothing so soon as he is no longer the prince; if he were not thought dead the state would be destroyed.

One of the things which most determined the Turks to a separate peace with Peter I was that the Muscovites told the vizier that someone had placed another king on the throne in Sweden (a[39]).

The preservation of the state is only the preservation of the prince, or rather the palace in which he is closeted. Everything which does not directly threaten that palace or the capital town makes no impression on ignorant, prideful, and guilty[10]

minds. And as for the train of events, they cannot follow them, foresee them, or even conceive them. Politics, its recourses and laws, must be most limited there, and political government is as simple as the civil government (b[40]).

Everything is reduced to reconciling the political and civil government with the domestic government, officers of state with those of the harem.

Such a state will be best situated when it will be able to regard itself as alone in the world, when it will be surrounded by deserts and removed from peoples whom it will call barbarians. Being unable to count on the militia, it will be well if it should destroy a part of itself.

Just as the principle of despotic government is fear, its goal is tranquility. But that is no peace; it is the silence of those towns which the enemy is prepared to occupy.

Strength being not in the state but in the army which founded it, in order to defend the state it would be required to preserve that army. But it is a threat to the prince. How, then, is one to reconcile the state's safety with the person's safety?

Look, I beg you, upon the industry with which the Moscow government seeks to escape from despotism, which burdens it even more than it does the people. They have broken up the large bodies of troops; they have reduced the penalties for crimes; they have established some tribunals, begun to know laws and instructed the people. But there are certain particular causes which, perhaps, will lead them back to the misfortune they desire to flee.

Religion has more influence in these states than in any other. It is a fear added onto fear. In the Mohammedan empires the people derive, in part, the astonishing respect they have for their prince from the religion.

It is religion that corrects somewhat the Turkish constitution. Subjects, who are not attached to the state's glory and greatness by honor, are attached by the strength and the principle of the religion.

Of all despotic governments none burdens itself so much as that in which the prince declares himself the proprietor of all land holdings and the heir to all his subjects. It always follows from this that cultivation of the land is abandoned; and, if the prince is a merchant in addition, every kind of industry is ruined.

In these states folk repair nothing, they improve nothing (c[41]). They build houses only for a lifetime. They build no canals; they plant no trees. They take all from the land and return nothing to it. All is uncultivated; all is desert

Do you think that laws that take away ownership of land holdings and the inheritance of property will diminish the avarice and cupidity of the great? No! They will excite that cupidity and avarice. Folk will be led to cause a thousand

troubles, because they will believe that they can only possess as their own the gold or silver that they will be able to steal or hide.

In order that not all should be destroyed, the prince's greed should be moderated by some custom. Thus, in Turkey, the prince is usually happy to get three percent of the inheritances (d[42]) of persons among the people. But, since the grand-seigneur gives most of his lands to his militia and disposes of it at his whim; since he seizes every inheritance of imperial officers; since, whenever a man dies without male children, the grand-seigneur holds the property and the daughters only have the income,[11] it occurs that the greater portion of property in the state is possessed in a precarious manner.

By the law of Bantam (e[43]), the king receives the inheritance, including the wife, the children, and the house. In order to elude the cruelest provision of that law, one is forced to marry his children at eight, nine, or ten years of age, and sometimes younger, to the end that they do not become an unhappy part of the father's estate.

In states where there are no fundamental laws, succession to the empire cannot be stable. There the crown is at the prince's election, in or outside of his family. It would be vain to establish that the eldest should succeed. The prince could always choose another for it. The successor is declared by the prince himself, by his ministers, or by a civil war. Thus this state has one cause more than a monarchy for dissolution.

Each prince of the royal family having an equal chance to be elected, it happens that he who ascends the throne immediately causes his brothers to be strangled, as in Turkey, or to be blinded, as in Persia, or driven mad, as with the Mogul. Or, if one does not take these precautions, as in Morocco, every vacancy of the throne is followed by a frightful civil war

According to the Moscow constitutions (f[44]), the czar may choose whomever he wishes for his successor, whether in or outside of his family. Such a regulation of the succession causes a thousand revolutions and makes the throne as unsteady as the succession is arbitrary. The order of succession being one of those things which it matters most for the people to know, the best is that which most strikes the eye, such as births and a certain order of birth. Such a provision stops intrigues, stifles ambition. No longer does one captivate the mind of a weak prince. And one does not cause the dying to speak.

When the succession is set up by a fundamental law, a single prince is the successor, and his brothers have neither a real nor an apparent right to contest the crown with him. One can neither presume nor credit the father's individual will. It is

then no more a question of arresting or killing the king's brother than of any other subject whatever.

But in despotic states, where the prince's brothers are at once his slaves and his rivals, prudence intends that he make certain of their persons, above all in Mohammedan countries, where religion considers victory or success as a judgment of god, with the result that no one there is a sovereign by right, but only de facto.

Ambition is much more excited in states where princes of the blood see that, if they do not ascend the throne, they will be locked up or put to death, than among us where princes of the blood enjoy a condition which, if it is not so satisfying for ambition, is perhaps more satisfying for moderate desires

Princes of despotic states have always abused marriage. Usually they take several wives, above all in the part of the world where despotism so to speak, is naturalized —that is, Asia. They have so many children by them that they can scarcely have affection for them, nor the children for their brothers

The ruling family resembles the state. It is too weak, while its chieftain is too strong. It appears extensive, while it is reduced to nothing. Artaxerxes (g[45]) killed all his children for having conspired against him. It is not likely that fifty children would conspire against their father, and still less that they would conspire because he had not wished to yield his concubine to his eldest son. It is simpler to believe that there lies some intrigue of those oriental harems, those places in which artifice, malevolence, and ruse rule in silence and are concealed by a thick night—places in which an old prince, becoming more imbecile every day, is the first prisoner of the palace,

After everything that we happen to have said, it would seem that human nature would ceaselessly rise up against despotic government. But, in spite of men's love for liberty, in spite of their hatred of violence, most peoples are subjected to despotism. That is easy to comprehend. In order to form a moderate government, it is necessary to mix authorities, regulate them, temper them, and cause them to act. It is necessary to give ballast to one authority, so to speak, in order to make it capable of resisting another. That is a masterpiece of legislation that chance rarely produces and that one rarely allows prudence to produce. A despotic government, on the other hand, jumps before the eyes, so to speak. It is uniform throughout. Since it requires only certain passions to set it up, everybody's good for that.

Chapter 15: Continuing the Same Subject

In the hot climates where despotism ordinarily reigns, the passions are felt sooner and they are sooner exhausted (a[46]). The mind is more advanced there. The dangers of wasting property are less significant. There is less facility of distinguishing oneself, less commerce among young persons who are closeted in their houses. Folk there marry earlier. Therefore one can attain the age of majority earlier than in our European climates. In Turkey the age of majority commences at fifteen years (b[47]).

There is no ground for cession of property there. Under a government in which no one has an assured fortune, one lends rather to the person than the property.

The cession of property naturally enters moderate governments (c[48]), and above all republics on account of the greater confidence which one must place in the citizens' probity and the gentleness which is inspired by a form of government that everyone seems to have imposed on himself.

If the legislators had established the cession of property in the Roman republic (d[49]), they would not have fallen into so many seditions and civil discords. And they would have undergone neither the dangers of the evils nor the dangers of the remedies.

Poverty and the uncertainty of fortunes in despotic states generate usury naturally. Each person inflates the cost of his money in proportion to the danger that exists for lending it. Therefore, misery emerges from every direction in those unfortunate countries. Everything is wiped out there, including the resource of borrowing.

There results from this that a merchant could not conduct a large commerce. He lives from day to day. If he burdened himself with much merchandise, he would lose more by the interest that he must offer to pay for it than he could gain from the merchandise. Further, laws of commerce scarcely have place there. They are reduced to mere police.

The government could not exercise injustice without having certain arms which would enforce its injustices. Now, it is impossible that those arms would not work for themselves. Thus, graft is natural in despotic states.

This crime being usual there, confiscations are useful. Thus one consoles the people. The money which is derived from confiscation is a considerable tax that the prince could levy [only] with difficulty from destitute subjects. In these countries there is not even a single family that one might wish to preserve

It is an entirely different thing in moderate states. Confiscations would render property insecure. They would despoil innocent children, and they would destroy a family when it were only a matter of punishing a guilty party. In republics confiscations would commit the evil of eliminating the equality which constitutes their soul, by depriving a citizen of his material necessaries (e[50]).

A Roman law (f[51]) intended that one might only confiscate in the case of the crime of lèse-majesté to the head chieftain.[12] It would often be wise to follow the spirit of that law and to limit confiscations to certain crimes. In countries in which a local custom has disposed of *personally held property*, Bodin (g[52]) very well remarks that it should only be necessary to confiscate *community property*.[13]

Chapter 16: About the Communication of Power

In despotic government power falls wholly into the hands of him to whom one confides it. The vizier is the despot himself, and each individual officer is the vizier. In monarchical government power is brought to bear less immediately. The monarch, in delegating it, tempers it (a[53]). He makes such a distribution of his authority that he never delegates one part but that he retain a greater part.

Thus, in monarchical states, the individual governors of towns are not so much creatures of the provincial governor that they are not still more creatures of the prince. And the individual officers of military corps are not so subject to the general that they are not still more subject to the prince.

In most monarchies they have wisely established that those who hold a somewhat extensive command should not be tied to any body of militia, such that, holding the command only by the particular will of the prince, being subject to be employed or not, they are, in some manner, in the service and, in some manner, outside of it.

This is incompatible with despotic government. For, if those who held no actual post nevertheless had certain prerogatives and titles, there would be certain men in the state great in themselves. This would shock the nature of that government.

Now, if the governor of a town were independent of the pasha, daily temporizings would be required in order to accommodate them—an absurd thing in a despotic government. And, moreover, the individual governor being able to disobey, how could the other be answerable for his province with his head?

Authority may not be counter-poised in this government. That of the least magistrate is not so any more than that of the despot. In moderate countries the law is wise [prudent] throughout. It is known everywhere, and the least magistrate is able to follow it. But in despotism, where the law is only the will of the prince, even when the prince were wise [prudent], how could a magistrate follow a will which he does not know? He is required to follow his own.

There is more. That is, the law only being that which the prince intends and the prince only being able to intend what he knows, there well must be an infinity of persons who would intend in his behalf and like him.

In sum, the law being the momentary will of the prince, it is necessary that they who will in his behalf might will suddenly as he does.

Chapter 17: About Gifts

In despotic countries there is a practice, which is that one does not approach anyone whatever above his own rank without offering a gift to him, not even the kings. The Mogul emperor (a[54]) receives no requests from his subjects unless he might have received something from them. Those princes go so far as to corrupt their own favors.

That must be so under a government in which no one is a citizen; in a government in which one is full of the idea that the superior owes nothing to an inferior; in a government in which men believe themselves united only by the punishments the ones practice on the others; in a government in which there is little public business, and in which it is rare that one needs to confront a great person for making requests and, still less, complaints.

Gifts are an odious thing in a republic, because virtue does not need them. In a monarchy honor is a stronger motivation than gifts. But in the despotic state, where there is neither honor nor virtue, one can only be moved to act by hope for the comforts of life.

It is in the ideas of the republic that Plato (b[55]) intended that they who might receive gifts for doing their duty would be punished with death. “One must not accept them,” he said; “neither for good deeds, nor for bad ones.”

That Roman law (c[56]) which allowed magistrates to accept small gifts (d[57]), provided they did not exceed a hundred ecus a year, was a bad law. They to whom one gives nothing, desire nothing; they to whom one offers a little soon desire a little more, and next a lot. Besides, it is easier to convict him that takes something, owing not to accept anything, than him that takes more when he ought to take less and would always find some pretexts, excuses, causes, and plausible reasons

Chapter 18: About Rewards Given by the Sovereign

In despotic governments where, as we have said, one is moved to act only by hope for the comforts of life, the prince who would offer rewards has only money to give. In a monarchy where honor alone reigns, the prince could only offer the reward of distinction, if those distinctions that honor institutes were not tied to a luxury that necessarily breeds needs. Therefore, the prince there rewards with honors that lead to fortunes. But in a republic where virtue reigns, a self-sufficient motivation which is exclusive of all others, the state only offers the reward of testimony of that virtue.

It is a general rule that large rewards in monarchies and republics are a sign of their decline, because they prove that their principles are corrupted. For, on the one hand, the idea of honor no longer has so much force, and, on the other hand, the quality of being a citizen has deteriorated.

The worst Roman emperors have been those who have given the most; for example; Caligula, Claudius, Nero, Otho, Vitellius, Commodus, Heliogabalus, and Caracalla. The best, like Augustus, Vespasian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, and Pertinax, have been frugal. Under the good emperors the state restored its principles; the treasury of honor replaced the other treasuries.

Chapter 19: New Consequences of the Principles of the Three Governments

I cannot resolve to end this book without still making certain applications of my three principles.

FIRST QUESTION. Ought the laws to force a citizen to accept public posts? I say they ought to in a republican government but not in a monarchical government. In the former the magistracies are testimonies of virtue, depositories which the fatherland entrusts to a citizen who ought only to live, act, and think for it; therefore he cannot refuse them (a[58]). In the latter the magistracies are testimonies of honor. Now, the bizarreness of honor is such that it deigns to accept none except whenever it desires and in the manner that it desires.

The fire king of Sardinia (b[59]) punished them that refused the dignities and posts of his state. Without knowing it he pursued republican ideas. His manner of governing, in addition, proves sufficiently that such was not his intention.

SECOND QUESTION. Is it a good maxim, that a citizen should be subject to being forced to accept a position inferior to one he has occupied in the army? Among the Romans one often saw the captain serving, in the following year, under his lieutenant (c[60]).The fact is that, in republics, virtue insists that one continually sacrifice himself and his scruples to the state. But in monarchies honor, whether true or false, cannot suffer what it calls degradation.

In despotic governments, in which one equally abuses honor, posts, and ranks, they indifferently make a prince a cad and a cad a prince.

THIRD QUESTION. Should one consign to a single head civil and military posts? They must be united in a republic and separated in a monarchy. It would be most dangerous, in a republic, to make of the profession of arms a particular estate, distinguished from that which holds the civil functions. In monarchies there would not be less peril to give the two functions to the same person.

In a republic one takes up arms only in the role of a defender of the laws and the fatherland. It is because one is a citizen that, for a time, one becomes a soldier. If there were two separate estates, he who is armed, believing himself a citizen, would be made to feel that he is only a soldier.

In monarchies warriors have no objective but glory, or at least honor, or fortune. One must certainly guard against assigning civil posts to such men. To the contrary, it is necessary that they should be checked by civil magistrates, and that the same

persons should not hold, at once, the people's confidence and the strength to abuse it (d[61]).

See, in one nation in which a republic is designed under the form of monarchy, how much they fear a particular estate of warriors, and how the warrior always remains a citizen or even a magistrate, to the end that these qualities might be a security for the fatherland and that he would never forget it.

That division of the magistracies into civil and military, which the Romans made after the republic's fall, was not an arbitrary thing. It was a consequence of the change in the Roman constitution. It was of the nature of monarchical government. And that which was only begun under Augustus (e[62]), the following emperors (f[63]) were obliged to consummate in order to moderate the military government.

Thus Procopius, Valens' competitor for the empire, understood nothing of it when, according the dignity of proconsul to Hormisdas, a Persian prince of the blood royal (g[64]), he gave that magistracy the command of armies which it had theretofore—at least if he did not have some particular reasons. A man who aspires to sovereignty seeks less that which is useful to the state than what is useful to his cause.

FOURTH QUESTION. Is it suitable that burdens[14] might be subject to sale? They ought not to be in despotic states, which require that subjects be made and unmade by the prince in an instant.

This venality is good in monarchical states, for it leads one to perform, as a family career, that which one would not undertake for virtue's sake. It commits each to his duty and renders the state's ranks more permanent. Suidas (h[65]) says most finely that Anastasia had made the empire a species of aristocracy by selling all the magistracies.

Plato (i[66]) cannot suffer this venality. "It is," he says, "as if, in a ship, someone was made a pilot or a sailor for the sake of his money. Could it be possible that the rule would be bad for whatever other employment of life there might be and good only to guide a republic?" But Plato speaks of a republic based on virtue, while we speak of a monarchy. Now, in a monarchy in which burdens could not be sold by a public regulation, the indigence and greed of courtiers would sell them just the same. Chance will give better subjects than the prince's selection. In sum, the means of getting ahead by riches inspires and maintains industry (k[67]), a thing which that type of government much needs.

FIFTH QUESTION. In which government are censors required? They are required in a republic, where the principle of the government is virtue. There are

not only crimes that might destroy virtue, but also negligences, faults, a certain lukewarmness in the love of the fatherland, dangerous examples and seeds of corruption. Whatever does not affront the laws but eludes them; whatever does not destroy but weakens them; all these things must be corrected by censors.

One is astonished by the punishment of that areopagite who slew a sparrow which, chased by a hawk, took refuge in his breast. One is surprised that the Areopagus executed a child who had poked out his bird's eyes. Let one note that it was not a matter of condemnation for a crime there, but a judgment of morals in a republic based on morals.

In monarchies censors are not required. Monarchies are based on honor, and the nature of honor is to have the entire universe for a censor. Everyman who fails in it is subjected to the reproaches even of those who have none.

There censors would be spoiled by the very persons they ought to correct. They would be no good against the corruption of a monarchy. But the corruption of the monarchy would be too strong against them.

One well senses that censors are not required in despotic governments. The example of China seems to qualify this rule. But we will see in what follows of this work the singular reasons for that institution.

Notes

2. Plutarch, "Life of Solon," [xxi, 3].
3. Plutarch, "Life of Solon," [ibid.].
4. Philolaüs of Corinth instituted in Athens that the number of plots of land and that of estates would always be the same. Aristotle, *Politics, Bk ii,* chap. 12.
5. *Republic*, Bk viii.
7. Cornelius Nepos, [*Liber de excellentibus ducibus exterrarum gentium]*, "Preface." This practice was from the first ages. Further, Abraham said of Sarah: She is my sister, daughter of my father, and not of my mother. The same reasons had caused establishing a similar law among different peoples.
8. [Philo Judaeus], De specialibus legibus qua pertinent ad praecepta Decalogi. [III, 22, c.4].
9. Bk x, [iv, 19].
10. Seneca, *De morte Claudii*: *Athenis dimidium licet, Alexandria totum*. [In Athens the half was permitted, in Alexandria the full.]
11. Plato made a similar law. *Laws*, Bk iii.
12. Aristotle, *Politics*, Bk ii, c. 7.
13. Solon made four classes: the first, those who had five hundred minae of revenue, as much in seed as in liquid fruit; the second, those who had three hundred and could maintain a horse; the third, those who had only two hundred; the fourth those who lived by their hands. Plutarch, "Life of Solon."
14. Solon excluded taxes on all those in the fourth census.
15. They demanded a larger portion of the conquered territory. Plutarch, *Moralia*, "Lives of the ancient kings and captains" [Rerum et imperatorum apopthegmata*]*.

16. There one ought greatly to restrict the dowries of wives.

17. The magistrates were annual; the senators for life.

18. Lycurgus, Xenophon said, in *De republicae Lacedaemoniae* [c. x, 1-2], wished "that they might elect senators from the elders, in order that they should not neglect themselves even at the end of life; and by making them judges of the courage of young folk, he made the old age of the former more honorable than the strength [vigor] of the latter."

19. The Areopagus itself was subject to censure.

20. *The Constitution of the Lacedemonians*, [viii, 2].

21. One may see in Roman history with what advantage to the republic they made use of that authority. I will speak only of the period of the greatest corruption. Aulus Fulvius set out to find Catiline; his father recalled him and put him to death. Sallust, *De Bello Catilina* [39.5]. Several other citizens did the same thing. Cassius Dio [*Historia Romana*], Bk. xxxvii.

22. In our days the Venetians, who, in many respects, have conducted themselves very wisely, judged in a dispute between a Venetian nobleman and a mainland gentleman, about precedence in a church, that, beyond Venice, a Venetian noble did not have preeminence above another citizen.

23. The Decemvirs placed it in the two last tables. See Dionysius of Halicarnassus, Bk. x [60].

24. As in some aristocracies of our time. Nothing weakens the state as much.

25. See in Strabo [*Geographica*], Bk. xiv, how the Rhodians conducted themselves in this respect.

28. [Abraham Nicholas] Amelot de la Houssaye, *Histoire du gouvernement de Venise*, part iii. The Claudian law forbade senators having any vessel at sea that carried more than forty barrels. Titus Livy, Bk., xxi.

29. Informers insert their notes into it.

30. See Titus Livy, Bk. xlix. A censor could not even be disturbed by another censor; each delivered his opinion without taking advice of his colleague; and whenever someone did otherwise, the censure was, so to speak, overturned.

31. In Athens the auditors, who held accountable all the magistrates, did not hold themselves accountable.

34. Thus is it established in Venice. Amelot de la Houssaye, pp. 30-31.

36. Recovery of alienated property by an identified lineage. Cf., XXVII-XXX.

37. It seems that the aim of some aristocracies might be less to preserve the state than what they call their nobility.

38. It is allowed only for the people. See the third law in the *Code de commercioet mercatoribus*, which is full of good sense.

39. *Testament politique* [pt. 1, c/ 4, 243-247].

40. *Barbaris cunctation servili: statim exequi regium videtur* ["To the barbarian it is slavish to delay; immediately to perform is regarded as kingly"]. Tacitus, *Annales*, Bk v [c.xxxii].

42. *Laws*, Bk i1i, [c. 10].

43. See above, Bk. 2, c. 4, the first note.

45. *Memoires* du Cardinal de Retz and other histories.

46. Testament politique.

47. *Lettres édifiantes [et curieuses],*Bk. 2, p.315 [*Lettres de P. Gabiel Marest*, Cascaskias, Illinos, November 9, 1712; vol. ii, 315, 1715 edn].

48. Continuation of Pufendorf's *Histoire universelle*, in the treatise on Sweden, c. x.

50. According M. de Chardin, [*Voyages*, volume 2, p. 251], there is no Council of State in Persia.

51. See [Paul] Ricault, *Etat de l'empire ottoman*, 1678 edition, p. 196.

52. See on inheritances among the Turks, [George Guillet de Saint George], *Lacedemonie ancienne et moderne* [Bk. 3, p. 463; 1676].

54. *Recueil des voyages qui ont servi a l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. 1. The law of Pegu is less cruel; if one has children, the king inherits only two-thirds. Ibid., vol. iii, p. 1.
55. See the different constitutions, above all that of 1722.
56. See Justin, [x, 1-2].
57. See [Bk. xiv] "Concerning the laws in the relation they have to nature of the climate."
58. La Guilletiere [George Guillet de Saint George], *Lacedemonie ancienne et nouvelle*, [bk. 3], p. 463
59. It is the same in this regarding surrendering goods in good faith bankruptcies.
60. It was only established by the Julian law, *De cession bonorum*. One avoided prison and the ignominious severing of goods. [Derathe demonstrates that M. intended "section" or "severing" rather than "surrender" or "seizure," for in the manuscript he compared it to the previous "severing of limbs" in the "*Law of the Twelve Tablets*." Vol. 1, p, 367.
61. It seems to me that they loved confiscations too much in the republic of Athens.
62. *Authentica, Bona damnatorum*. Code [*Corpus juris civilis*, 9.49.10], De bonis proscriptorum seu damnat*orum.*
64. [Jean] Bodin, [*The Six Books of a Commonwealth*], Bk. 5, c. 3.
66. *Ut esse Phaebi Dulcius lumen solet/Jamjam cadentis… bis* [Seneca, *Les Troyennes*, acte V, sc. I, v. 1].
67. *Recueil des yoyages qui ont servi a l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. I, p. 80.
68. *Laws*, Bk. Xii, [955d].
69. Law 6, par. 2, Digest [*Corpus Juris Civilis,* 48.11.6.2] ad lege Julia repetundaru*m.*
70. Munuscula.
71. In his *Republic* Plato set these refusals among the number of signs of the republic's corruption. In his *Laws*, Bk. vi, he wishes them to be punished by a fine. In Venice they punished them by exile.
72. Victor Amedeus.
73. Certain centurions having summoned the people to inquire what offices they had held: "It is just, my companions, said one centurion, that you should regard as honorable every office in which you shall defend the republic." Titus Livy, Bk. xlii.
74. *Ne imperium ad optimo nobilium transferretur, senatum militia vetuit Gallienus; etiam adire exercitum*. Aurelius Victor, De Viris Illustribu*s*.
75. Augustus deprived senators, governors and proconsuls of the right to bear arms. [Cassius] Dio, [*Historiae romana*], Bk. xxxiii.
76. Constatine. See Zosimus, [*Historiae*], Bk. ii.
77. Ammian[us] Marcellin[us], [*Res* gestae], Bk. xxvi. More veterum, et bella rectur*o*.
79. Fragments drawn from *Ambassades* by Constantine Porphyrogenitus.
80. *Republic*, Bk. viii.
81. The laziness of Spain; all offices are awarded there.

Livre sixième

CONSÉQUENCES DES PRINCIPES DES DIVERS GOUVERNEMENTS PAR RAPPORT À LA SIMPLICITÉ DES LOIS CIVILES ET CRIMINELLES, LA FORME DES JUGEMENTS ET L'ÉTABLISSEMENT DES PEINES

Chapitre I: De la simplicité des lois civiles dans les divers gouvernements

Le gouvernement monarchique ne comporte pas des lois aussi simples que le despotique. Il y faut des tribunaux. Ces tribunaux donnent des décisions. Elles doivent être conservées; *elles* doivent être apprises, pour que l'on y juge aujourd'hui comme l'on y jugea hier, et que la propriété et la vie des citoyens y soient assurées et fixes comme la constitution même de l'État.

Dans une monarchie, l'administration d'une justice qui ne décide pas seulement de la vie et des biens, mais aussi de l'honneur, demande des recherches scrupuleuses. La délicatesse du juge augmente à mesure qu'il a un plus grand dépôt, et qu'il prononce sur de plus grands intérêts.

Il ne faut donc pas être étonné de trouver dans les lois de ces États tant de règles, de restrictions, d'extensions, qui multiplient les cas particuliers, et semblent faire un art de la raison même.

La différence de rang, d'origine, de condition, qui est établie dans le gouvernement monarchique, entraîne souvent des distinctions dans la nature des biens; et des lois relatives à la constitution de cet État peuvent *augmenter le* nombre de ces distinctions. Ainsi, parmi nous, les biens sont propres, acquêts ou conquêts; dotaux, paraphernaux; paternels et maternels; meubles de plusieurs espèces; libres, substitués ; du lignage ou non; nobles, en franc-alleu, ou roturiers; rentes foncières,

ou constituées à prix d'argent. Chaque sorte de bien est soumise à des règles particulières; il faut les suivre pour en disposer: ce qui ôte encore de la simplicité.

Dans nos gouvernements, les fiefs sont devenus héréditaires. Il a fallu que la noblesse eût une certaine consistance, afin que le propriétaire du fief fût en état de servir le prince. Cela a dû produire bien des variétés : par exemple, il y a des pays où l'on n'a pu partager les fiefs *entre les* frères; dans d'autres, les cadets ont pu avoir leur subsistance avec plus d'étendue.

Le monarque, qui connaît chacune de ses provinces, peut établir diverses lois, ou souffrir différentes coutumes. Mais le despote ne connaît rien, et ne peut avoir d'attention sur rien; il lui faut une allure générale; il gouverne par une volonté rigide qui est partout la même; tout s'aplanit sous ses pieds.

À mesure que les jugements des tribunaux se multiplient dans les monarchies, la jurisprudence se charge de décisions qui quelquefois se contredisent, ou parce que les juges qui se succèdent pensent différemment, ou parce que les mêmes affaires sont tantôt bien, tantôt mal défendues, ou enfin par une infinité d'abus qui se glissent dans tout ce qui passe par la main des hommes. C'est un mal nécessaire, que le législateur corrige de temps en temps, comme contraire même à l'esprit des gouvernements modérés. Car, quand on est obligé de recourir aux tribunaux, il faut que cela vienne de la nature de la constitution, et non pas des contradictions et de l'incertitude des lois.

Dans les gouvernements où il y a nécessairement des distinctions dans les personnes, il faut qu'il y ait des privilèges. Cela diminue encore la simplicité, et fait mille exceptions.

Un des privilèges le moins à charge à la société, et surtout à celui qui le donne, c'est de plaider devant un tribunal plutôt que devant un autre. Voilà de nouvelles affaires ; c'est-à-dire, celles où il s'agit de savoir devant quel tribunal il faut plaider.

Les peuples des États despotiques sont dans un cas bien différent. Je ne sais sur quoi, dans ces pays, le législateur pourrait statuer, ou le magistrat juger. Il suit de ce que les terres appartiennent au prince, qu'il n'y a presque point de lois civiles sur la propriété des terres. Il suit du droit que le souverain a de succéder, qu'il n'y en a pas non plus sur les successions. Le négoce exclusif qu'il fait, dans quelques pays, rend inutiles toutes sortes de lois sur le commerce. Les mariages que l'on y contracte avec des filles esclaves, font qu'il n'y a guère de lois civiles sur les dots et sur les avantages des femmes. Il résulte encore de cette prodigieuse multitude d'esclaves, qu'il n'y a presque point de gens qui aient une volonté propre, et qui par conséquent doivent répondre de leur conduite devant un juge. La plupart des actions morales,

qui ne sont que les volontés du père, du mari, du maître, se règlent par eux, et non par les magistrats.

J'oubliais de dire que ce que nous appelons l'honneur, étant à peine connu dans ces États, toutes les affaires qui regardent cet honneur, qui est un si grand chapitre parmi nous, n'y ont point de lieu. Le despotisme se suffit à lui-même; tout est vide autour de lui. Aussi, lorsque les voyageurs nous décrivent les pays où il règne, rarement nous parlent-ils de lois civiles[4].

Toutes les occasions de dispute et de procès y sont donc ôtées. C'est ce qui fait en partie qu'on y maltraite si fort les plaideurs: l'injustice de leur demande paraît à découvert, n'étant pas cachée, palliée, ou protégée par une infinité de lois.

Chapitre II: De la simplicité des lois criminelles dans les divers gouvernements

On entend dire sans cesse qu'il faudrait que la justice fût rendue partout comme en Turquie. Il n'y aura donc que les plus ignorants de tous les peuples qui auront vu clair dans la chose du monde qu'il importe le plus aux hommes de savoir?

Si vous examinez les formalités de la justice par rapport à la peine qu'a un citoyen à se faire rendre son bien, ou à obtenir satisfaction de quelque outrage, vous en trouverez sans doute trop. Si vous les regardez dans le rapport qu'elles ont avec la liberté et la sûreté des citoyens, vous en trouverez souvent trop peu; et vous verrez que les peines, les dépenses, les longueurs, les dangers même de la justice, sont le prix que chaque citoyen donne pour sa liberté.

En Turquie, où l'on fait très peu d'attention à la fortune, à la vie, à l'honneur des sujets, on termine promptement, d'une façon ou d'une autre, toutes les disputes. La manière de les finir est indifférente, pourvu qu'on finisse. Le bacha, d'abord éclairci, fait distribuer, à sa fantaisie, des coups de bâton sur la plante des pieds des plaideurs, et les renvoie chez eux.

Et il serait bien dangereux que l'on y eût les passions des plaideurs: elles supposent un désir ardent de se faire rendre justice, une haine, une action dans l'esprit, une constance à poursuivre. Tout cela doit être évité dans un gouvernement où il ne faut avoir d'autre sentiment que la crainte, et où tout mène tout à coup, et sans qu'on le puisse prévoir, à des révolutions. Chacun doit connaître qu'il ne faut point que le magistrat entende parler de lui, et qu'il ne tient sa sûreté que de son anéantissement.

Mais, dans les États modérés, où la tête du moindre citoyen est considérable, on ne lui ôte son honneur et ses biens qu'après un long examen: on ne le prive de la vie

que lorsque la Patrie elle-même l'attaque; et elle ne l'attaque qu'en lui laissant tous les moyens possibles de la défendre.

Aussi, lorsqu'un homme se rend plus absolu [5], songe-t-il d'abord à simplifier les lois. On commence, dans cet État, à être plus frappé des inconvénients particuliers, que de la liberté des sujets dont on ne se soucie point du tout.

On voit que dans les républiques il faut pour le moins autant de formalités que dans les monarchies. Dans l'un et dans l'autre gouvernement, elles augmentent en raison du cas que l'on y fait de l'honneur, de la fortune, de la vie, de la liberté des citoyens.

Les hommes sont tous égaux dans le gouvernement républicain; ils sont égaux dans le gouvernement despotique: dans le premier, c'est parce qu'ils sont tout; dans le second, c'est parce qu'ils ne sont rien.

Chapitre III: Dans quels gouvernements et dans quels cas on doit juger selon un texte précis de la loi

Plus le gouvernement approche de la république, plus la manière de juger devient fixe; et c'était un vice de la république de Lacédémone, que les éphores jugeassent arbitrairement, sans qu'il y eût des lois pour les diriger. À Rome, les premiers consuls jugèrent comme les éphores: on en sentit les inconvénients, et l'on fit des lois précises.

Dans les États despotiques, il n'y a point de loi: le juge est lui-même sa règle. Dans les États monarchiques, il y a une loi: et là où elle est précise, le juge la suit; là où elle ne l'est pas, il en cherche l'esprit. Dans le gouvernement républicain, il est de la nature de la constitution que les juges suivent la lettre de la loi. Il n'y a point de citoyen contre qui on puisse interpréter une loi, quand il s'agit de ses biens, de son honneur, ou de sa vie.

À Rome, les juges prononçaient seulement que l'accusé était coupable d'un certain crime, et la peine se trouvait dans la loi, comme on le voit dans diverses lois qui furent faites. De même, en Angleterre, les jurés décident si l'accusé est coupable, ou non, du fait qui a été porté devant eux; et, s'il est déclaré coupable, le juge prononce la peine que la loi inflige pour ce fait; et pour cela il ne lui faut que des yeux.

Chapitre IV: De la manière de former les jugements

De là suivent les différentes manières de former les jugements. Dans les monarchies, les juges prennent la manière des arbitres; ils délibèrent ensemble, ils

se communiquent leurs pensées, ils se concilient; on modifie son avis pour le rendre conforme à celui d'un autre; les avis les moins nombreux sont rappelés aux deux plus grands. Cela n'est point de la nature de la république. À Rome et dans les villes grecques, les juges ne se communiquaient point: chacun donnait son avis d'une de ces trois manières : *J'absous*, *Je condamne, Il ne me paraît pas* [6] : c'est que le peuple jugeait, ou était censé juger. Mais le peuple n'est pas jurisconsulte; toutes ces modifications et tempéraments des arbitres ne sont pas pour lui; il faut lui présenter un seul objet, un fait, et un seul fait, et qu'il n'ait qu'à voir s'il doit condamner, absoudre, ou remettre le jugement.

Les Romains, à l'exemple des Grecs, introduisirent des formules d'actions [7], et établirent la nécessité de diriger chaque affaire par l'action qui lui était propre. Cela était nécessaire dans leur manière de juger: il fallait fixer l'état de la question, pour que le peuple l'eût toujours devant les yeux. Autrement, dans le cours d'une grande affaire, cet état de la question changerait continuellement, et on ne le reconnaîtrait plus.

De là il suivait que les juges, chez les Romains, n'accordaient que la demande précise, sans rien augmenter, diminuer, ni modifier. Mais les préteurs imaginèrent d'autres formules d'actions qu'on appela *de bonne* foi [8]*,* où la manière de prononcer était plus dans la disposition du juge. Ceci était plus conforme à l'esprit de la monarchie. Aussi les jurisconsultes français disent-ils *: En France* [9]*, toutes les actions sont de bonne* foi.

Chapitre V: Dans quel gouvernement le souverain peut être juge

Machiavel [10] attribue la perte de la liberté de Florence à ce que le peuple ne jugeait pas en corps, comme à Rome, des crimes de lèse-majesté commis contre lui. Il y avait pour cela huit juges établis: *Mais,* dit Machiavel, *peu sont corrompus par peu.* J'adopterais bien la maxime de ce grand homme: mais comme dans ces cas l'intérêt politique force, pour ainsi dire, l'intérêt civil (car c'est toujours un inconvénient que le peuple juge lui-même ses offenses), il faut, pour y remédier, que les lois pourvoient, autant qu'il est en elles, à la sûreté des particuliers.

Dans cette idée, les législateurs de Rome firent deux choses: ils permirent aux accusés de s'exiler [11] avant le jugement [12], et ils voulurent que les biens des condamnés fussent consacrés, pour que le peuple n'en eût pas la confiscation. On verra, dans le livre XI, les autres limitations que l'on mit à la puissance que le peuple avait de juger.

Solon sut bien prévenir l'abus que le peuple pour-rait faire de sa puissance dans le jugement des crimes : il voulut que l'Aréopage revît l'affaire; que, s'il croyait l'accusé injustement absous [13], il l'accusât de nouveau devant le peuple; que, s'il le croyait injustement condamné [14], il arrêtât l'exécution, et lui fît rejuger l'affaire : loi admirable, qui soumettait le peuple à la censure de la magistrature qu'il respectait le plus, et à la sienne même!

Il sera bon de mettre quelque lenteur dans des affaires pareilles, surtout du moment que l'accusé sera prisonnier, afin que le peuple puisse se calmer et juger de sang-froid.

Dans les États despotiques, le prince peut juger lui-même. Il ne le peut dans les monarchies: la constitution serait détruite, les pouvoirs intermédiaires dépendants, anéantis: on verrait cesser toutes les formalités des jugements; la crainte s'emparerait de tous les esprits; on verrait la pâleur sur tous les visages; plus de confiance, plus d'honneur, plus d'amour, plus de sûreté, plus de monarchie.

Voici d'autres réflexions. Dans les États monarchiques, le prince est la partie qui poursuit les accusés et les fait punir ou absoudre; s'il jugeait lui-même, il serait le juge et la partie.

Dans ces mêmes États, le prince a souvent les confiscations: s'il jugeait les crimes, il serait encore le juge et la partie.

De plus, il perdrait le plus bel attribut de sa souveraineté, qui est celui de faire grâce [15]. Il serait insensé qu'il fit et défit ses jugements: il ne voudrait pas être en contradiction avec lui-même.

Outre que cela confondrait toutes les idées, on ne saurait si un homme serait absous ou s'il recevrait sa grâce.

Lorsque Louis XIII voulut être juge dans le procès du duc de La Valette [16], et qu'il appela pour cela dans son cabinet quelques officiers du parlement et quelques conseillers d'État, le roi les ayant forcés sur le décret de prise de corps, le président de Bellièvre dit: « Qu'il voyait dans cette affaire une chose étrange, un prince opiner au procès d'un de ses sujets; que les rois ne s'étaient réservé que les grâces, et qu'ils renvoyaient les condamnations vers leurs officiers. Et Votre Majesté voudrait bien voir sur la sellette un homme devant Elle, qui, par son jugement, irait dans une heure à la mort! Que la face du prince, qui porte les grâces, ne peut soutenir cela; que sa vue seule levait les interdits des églises; qu'on ne devait sortir que content de devant le prince. » Lorsqu'on jugea le fond, le même président dit dans son avis: « Cela est un jugement sans exemple, voire contre tous les exemples du passé jusqu'à huy, qu'un roi de France ait condamné en qualité de juge, par son avis, un gentilhomme à mort [17]. »

Les jugements rendus par le prince seraient une source intarissable d'injustices et d'abus; les courtisans extorqueraient, par leur importunité, ses jugements. Quelques empereurs romains eurent la fureur de juger; nuls règnes n'étonnèrent plus l'univers par leurs injustices.

« Claude, dit Tacite [18], ayant attiré à lui le jugement des affaires et les fonctions des magistrats, donna occasion à toutes sortes de rapines. » Aussi Néron, parvenant à l'empire après Claude, voulant se concilier les esprits, déclara-t-il: « Qu'il se garderait bien d'être le juge de toutes les affaires, pour que les accusateurs et les accusés, dans les murs d'un palais, ne fussent pas exposés à l'inique pouvoir de quelques affranchis[19]. »

« Sous le règne d'Arcadius, dit Zozime[20], la nation des calomniateurs se répandit, entoura la cour et l'infecta. Lorsqu'un homme était mort, on supposait qu'il n'avait point laissé d'enfants [21] ; on donnait ses biens par un rescrit. Car, comme le prince était étrangement stupide, et l'impératrice entreprenante à l'excès, elle servait l'insatiable avarice de ses domestiques et de ses confidentes; de sorte que, pour les gens modérés, il n'y avait rien de plus désirable que la mort. »

« Il y avait autrefois, dit Procope [22], fort peu de gens à la cour; mais, sous Justinien, comme les juges n'avaient plus la liberté de rendre justice, leurs tribunaux étaient déserts, tandis que le palais du prince retentissait des clameurs des parties qui y sollicitaient leurs affaires. » Tout le monde sait comment on y vendait les jugements, et même les lois.

Les lois sont les yeux du prince; il voit par elles ce qu'il ne pourrait pas voir sans elles. Veut-il faire la fonction des tribunaux? il travaille non pas pour lui, mais pour ses séducteurs contre lui.

Chapitre VI: Que, dans la monarchie, les ministres ne doivent pas juger

C'est encore un grand inconvénient, dans la monarchie, que les ministres du prince jugent eux-mêmes les affaires contentieuses. Nous voyons encore aujourd'hui des États où il y a des juges sans nombre pour décider les affaires fiscales, et où les ministres, qui le croirait! veulent encore les juger. Les réflexions viennent en foule; je ne ferai que celle-ci.

Il y a, par la nature des choses, une espèce de contradiction entre le Conseil du monarque et ses tribunaux. Le Conseil des rois doit être compose de peu de personnes, et les tribunaux de judicature en demandent beaucoup. La raison en est que, dans le premier, on doit prendre les affaires avec une certaine passion et les

suivre de même; ce qu'on ne peut guère espérer que de quatre ou cinq hommes qui en font leur affaire. Il faut au contraire des tribunaux de judicature de sang-froid, et à qui toutes les affaires soient en quelque façon indifférente.

Chapitre VII: Du magistrat unique

Un tel magistrat ne peut avoir lieu que dans le gouvernement despotique. On voit, dans l'histoire romaine, à quel point un juge unique peut abuser de son pouvoir. Comment Appius, sur son tribunal, n'aurait-il pas méprisé les lois, puisqu'il viola même celle qu'il avait faite [23] ? Tite-Live nous apprend l'inique distinction du décemvir. Il avait aposté un homme qui réclamait devant lui Virginie comme son esclave; les parents de Virginie lui demandèrent, qu'en vertu de sa loi, on la leur remit jusqu'au jugement définitif. Il déclara que sa loi n'avait été faite qu'en faveur du père, et que, Virginius étant absent, elle ne pouvait avoir d'application[24].

Chapitre VIII: Des accusations dans les divers gouvernements

À Rome [25], il était permis à un citoyen d'en accuser un autre. Cela était établi selon l'esprit de la république, où chaque citoyen doit avoir pour le bien public un zèle sans bornes, où chaque citoyen est censé tenir tous les droits de la patrie dans ses mains. On suivit, sous les empereurs, les maximes de la république; et d'abord on vit paraître un genre d'hommes funestes, une troupe de délateurs. Quiconque avait bien des vices et bien des talents, une âme bien basse et un esprit ambitieux, cherchait un criminel dont la condamnation pût plaire au prince; c'était la voie pour aller aux honneurs et à la fortune[26], chose que nous ne voyons point parmi nous.

Nous avons aujourd'hui une loi admirable: c'est celle qui veut que le prince, établi pour faire exécuter les lois, prépose un officier dans chaque tribunal, pour poursuivre, en son nom, tous les crimes: de sorte que la fonction des délateurs est inconnue parmi nous; et, si ce vengeur publie était soupçonné d'abuser de son ministère, on l'obligerait de nommer son dénonciateur.

Dans les lois de Platon[27], ceux qui négligent d'avertir les magistrats, ou de leur donner du secours, doivent être punis. Cela ne conviendrait point aujourd'hui. La partie publique veille pour les citoyens; elle agit, et ils sont tranquilles.

Chapitre IX: De la sévérité des peines dans les divers gouvernements

La sévérité des peines convient mieux au gouvernement despotique, dont le principe est la terreur, qu'à la monarchie et à la république, qui ont pour ressort l'honneur et

la vertu.

Dans les États modérés, l'amour de la patrie, la honte et la crainte du blâme, sont des motifs réprimants, qui peuvent arrêter bien des crimes. La plus grande peine d'une mauvaise action sera d'en être convaincu. Les lois civiles y corrigeront donc plus aisément, et n'auront pas besoin de tant de force.

Dans ces États, un bon législateur s'attachera moins à punir les crimes qu'à les prévenir; il s'appliquera plus à donner des mœurs qu'à infliger des supplices.

C'est une remarque perpétuelle des auteurs chinois [28] que plus, dans leur empire, on voyait augmenter les supplices, plus la révolution était prochaine. C'est qu'on augmentait les supplices à mesure qu'on manquait de mœurs.

Il serait aisé de prouver que, dans tous ou presque tous les États d'Europe, les peines ont diminué ou augmenté à mesure qu'on s'est plus approché ou plus éloigné de la liberté.

Dans les pays despotiques, on est si malheureux, que l'on y craint plus la mort qu'on ne regrette la vie; les supplices y doivent donc être plus rigoureux. Dans les États modérés, on craint plus de perdre la vie qu'on ne redoute la mort en elle-même; les supplices qui ôtent simplement la vie y sont donc suffisants.

Les hommes extrêmement heureux, et les hommes extrêmement malheureux, sont également portés à la dureté; témoins les moines et les conquérants. Il n'y a que la médiocrité et le mélange de la bonne et de la mauvaise fortune, qui donnent de la douceur et de la pitié.

Ce que l'on voit dans les hommes en particulier se trouve dans les diverses nations. Chez les peuples sauvages, qui mènent une vie très dure, et chez les peuples des gouvernements despotiques, où il n'y a qu'un homme exorbitamment favorisé de la fortune, tandis que tout le reste en est outragé, on est également cruel. La douceur règne dans les gouvernements modérés.

Lorsque nous lisons, dans les histoires, les exemples de la justice atroce des sultans, nous sentons, avec une espèce de douleur, les maux de la nature humaine.

Dans les gouvernements modérés, tout, pour un bon législateur, peut servir à former des peines. N'est-il pas bien extraordinaire qu'à Sparte une des principales fût de ne pouvoir prêter sa femme à un autre, ni recevoir celle d'un autre, de n'être jamais dans sa maison qu'avec des vierges? En un mot, tout ce que la loi appelle une peine est effectivement une peine.

Chapitre X: Des anciennes lois françaises

C'est bien dans les anciennes lois françaises que l'on trouve l'esprit de la monarchie. Dans les cas où il s'agit de peines pécuniaires, les non-nobles sont moins punis que

les nobles[29]. C'est tout le contraire dans les crimes [30] *:* lenoble perd l'honneur et réponse en cour, pendant que le vilain, qui n'a point d'honneur, est puni en son corps.

Chapitre XI: Que, lorsqu'un peuple est vertueux, il faut peu de peines

Le peuple romain avait de la probité. Cette probité eut tant de force, que souvent le législateur n'eut besoin que de lui montrer le bien pour le lui faire suivre. Il semblait qu'au lieu d'ordonnances, il suffisait de lui donner des conseils.

Les peines des lois royales et celle des lois des douze Tables furent presque toutes ôtées dans la république, soit par une suite de la loi Valérienne [31], soit par une conséquence de la loi Porcie [32]. On ne remarqua pas que la république en fût plus mal réglée, et il n'en résulta aucune lésion de police.

Cette loi Valérienne, qui défendait aux magistrats toute voie de fait contre un citoyen qui avait appelé au peuple, n'infligeait à celui qui y contreviendrait que la peine d'être réputé méchant[33].

Chapitre XII: De la puissance des peines

L'expérience a fait remarquer que, dans les pays où les peines sont douces, l'esprit du citoyen en est frappé, comme il l'est ailleurs par les grandes.

Quelque inconvénient se fait-il sentir dans un État ? Un gouvernement violent veut soudain le corriger; et, au lieu de songer à faire exécuter les anciennes lois, on établit une peine cruelle qui arrête le mal sur-le-champ. Mais on use le ressort du gouvernement: l'imagination se fait à cette grande peine, comme elle s'était faite à la moindre; et comme on diminue la crainte pour celle-ci, l'on est bientôt forcé d'établir l'autre dans tous les cas. Les vols sur les grands chemins étaient communs dans quelques États; on voulut les arrêter; on inventa le supplice de la roue, qui les suspendit pendant quelques temps. Depuis ce temps, on a volé comme auparavant sur les grands chemins.

De nos jours, la désertion fut très fréquente; on établit la peine de mort contre les déserteurs, et la désertion n'est pas diminuée. La raison en est bien naturelle: un soldat, accoutumé tous les jours à exposer sa vie, en méprise ou se flatte d'en mépriser le danger. Il est tous les jours accoutumé à craindre la honte : il fallait donc laisser une peine [34] qui faisait porter une flétrissure pendant la vie. On a prétendu augmenter la peine, et on l'a réellement diminuée.

Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes; on doit être ménager des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu'on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines.

Suivons la nature, qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau; et que la plus grande partie de la peine soit l'infamie de la souffrir.

Que s'il se trouve des pays où la honte ne soit pas une suite du supplice, cela vient de la tyrannie, qui a infligé les mêmes peines aux scélérats et aux gens de bien.

Et si vous en voyez d'autres où les hommes ne sont retenus que par des supplices cruels, comptez encore que cela vient en grande partie de la violence du gouvernement, qui a employé ces supplices pour des fautes légères.

Souvent un législateur qui veut corriger un mal ne songe qu'à cette correction; ses yeux sont ouverts sur cet objet, et fermés sur les inconvénients. Lorsque le mal est une fois corrigé, on ne voit plus que la dureté du législateur; mais il reste un vice dans l'État, que cette dureté a produit: les esprits sont corrompus, ils se sont accoutumés au despotisme.

Lysandre [35] ayant remporté la victoire sur les Athéniens, on jugea les prisonniers; on accusa les Athéniens d'avoir précipité tous les captifs de deux galères, et résolu en pleine assemblée de couper le poing aux prisonniers qu'ils feraient. Ils furent tous égorgés, excepté Adymante, qui s'était opposé à ce décret. Lysandre reprocha à Philoclès, avant de le faire mourir, qu'il avait dépravé les esprits et fait des leçons de cruauté à toute la Grèce.

« Les Argiens, dit Plutarque [36], ayant fait mourir quinze cents de leurs citoyens, les Athéniens firent apporter les sacrifices d'expiation, afin qu'il plût aux dieux de détourner du cœur des Athéniens une si cruelle pensée.»

Il y a deux genres de corruption: l'un, lorsque le peuple n'observe point les lois; l'autre, lorsqu'il est corrompu par les lois; mal incurable, parce qu'il est dans le remède même.

Chapitre XIII: Impuissance des lois japonaises

Les peines outrées peuvent corrompre le despotisme même. Jetons les yeux sur le Japon.

On y punit de mort presque tous les crimes [37], parce que la désobéissance à un si grand empereur que celui du Japon, est un crime énorme. Il n'est pas question de corriger le coupable, mais de venger le prince. Ces idées sont tirées de la servitude,

et viennent surtout de ce que l'empereur étant propriétaire de tous les biens, presque tous les crimes se font directement contre ses intérêts.

On punit de mort les mensonges qui se font devant les magistrats [38], chose contraire à la défense naturelle.

Ce qui n'a point l'apparence d'un crime est là sévèrement puni; par exemple, un homme qui hasarde de l'argent au jeu est puni de mort.

Il est vrai que le caractère étonnant de ce peuple opiniâtre, capricieux, déterminé, bizarre, et qui brave tous les périls et tous les malheurs, semble, à la première vue, absoudre ses législateurs de l'atrocité de leurs lois. Mais, des gens qui naturellement méprisent la mort, et qui s'ouvrent le ventre pour la moindre fantaisie, sont-ils corrigés ou arrêtés par la vue continuelle des supplices? Et ne s'y familiarisent-ils pas?

Les relations nous disent, au sujet de l'éducation des Japonais, qu'il faut traiter les enfants avec douceur, parce qu'ils s'obstinent contre les peines; que les esclaves ne doivent point être trop rudement traités, parce qu'ils se mettent d'abord en défense. Par l'esprit qui doit régner dans le gouvernement domestique, n'aurait-on pas pu juger de celui qu'on devait porter dans le gouvernement politique et civil?

Un législateur sage aurait cherché à ramener les esprits par un juste tempérament des peines et des récompenses; par des maximes de philosophie, de morale et de religion, assorties à ces caractères; par la juste application des règles de l'honneur; par le supplice de la honte; par la jouissance d'un bonheur constant et d'une douce tranquillité ; et, s'il avait craint que les esprits, accoutumés à n'être arrêtés que par une peine cruelle, ne pussent plus l'être par une plus douce, il aurait agi [39] d'une manière sourde et insensible; il aurait, dans les cas particuliers les plus graciables, modéré la peine du crime, jusqu'à ce qu'il eût pu parvenir à la modifier dans tous les cas.

Mais le despotisme ne connaît point ces ressorts; il ne mène pas par ces voies. Il peut abuser de lui, mais c'est tout ce qu'il peut faire. Au Japon, il a fait un effort, il est devenu plus cruel que lui-même.

Des âmes par-tout effarouchées et rendues plus atroces, n'ont pu être conduites que par une atrocité plus grande.

Voilà l'origine, voilà l'esprit des lois du Japon. Mais elles ont eu plus de fureur que de force. Elles ont réussi à détruire le christianisme : mais des efforts si inouïs sont une preuve de leur impuissance. Elles ont voulu établir une bonne police, et leur faiblesse a paru encore mieux.

Il faut lire la relation de l'entrevue de l'empereur et du deyro à Méaco [40]. Le nombre de ceux qui y furent étouffés, ou tués par des garnements, fut incroyable; on

enleva les jeunes filles et les garçons; on les retrouvait tous les jours exposés dans des lieux publics, à des heures indues, tout nus, cousus dans des sacs de toile, afin qu'ils ne connussent pas les lieux par où ils avaient passé; on vola tout ce qu'on voulut; on fendit le ventre à des chevaux pour faire tomber ceux qui les montaient; on renversa des voitures pour dépouiller les dames. Les Hollandais, à qui l'on dit qu'ils ne pouvaient passer la nuit sur des échafauds sans être assassinés, en descendirent, etc.

Je passerai vite sur un autre trait. L'empereur, adonné à des plaisirs infâmes, ne se mariait point: il courait risque de mourir sans successeur. Le deyro lui envoya deux filles très belles: il en épousa une par respect, mais il n'eut aucun commerce avec elle. Sa nourrice fit chercher les plus belles femmes de l'empire, tout était inutile. La fille d'un armurier étonna son goût [41] ; il se détermina, il en eut un fils. Les dames de la cour, indignées de ce qu'il leur avait préféré une personne d'une si basse naissance, étouffèrent l'enfant. Ce crime fut caché à l'empereur; il aurait versé un torrent de sang. L'atrocité des lois en empêche donc l'exécution. Lorsque la peine est sans mesure, on est souvent obligé de préférer l'impunité.

Chapitre XIV: De l'esprit du sénat de Rome

Sous le consulat d'AciliusGlabrio et de Pison, on fit la loi Acilia [42] pour arrêter les brigues. Dion dit [43] que le sénat engagea les consuls à la proposer, parce que le tribun C. Cornelius avait résolu de faire établir des peines terribles contre ce crime, à quoi le peuple était fort porté. Le sénat pensait que des peines immodérées jetteraient bien la terreur dans les esprits; mais qu'elles auraient cet effet qu'on ne trouverait plus personne pour accuser ni pour condamner; au lieu qu'en proposant des peines modiques, on aurait des juges et des accusateurs.

Chapitre XV: Des lois des Romains à l'égard des peines

Je me trouve fort dans mes maximes, lorsque j'ai pour moi les Romains; et je crois que les peines tiennent à la nature du gouvernement, lorsque je vois ce grand peuple changer à cet égard de lois civiles, à mesure qu'il changeait de lois politiques.

Les lois royales, faites pour un peuple compose de fugitifs, d'esclaves et de brigands, furent très sévères. L'esprit de la république aurait demandé que les décemvirs n'eussent pas mis ces lois dans leurs douze Tables; mais des gens qui aspiraient à la tyrannie n'avaient garde de suivre l'esprit de la république.

Tite-Live [44] dit, sur le supplice de MétiusSuffétius, dictateur d'Albe, qui fut condamné par Tullus Hostilius à être tiré par deux chariots, que ce fut le premier et

le dernier supplice où l'on témoigna avoir perdu la mémoire de l'humanité. Il se trompe; la loi des Douze Tables est pleine de dispositions très cruelles [45].

Celle qui découvre le mieux le dessein des décemvirs est la peine capitale, prononcée contre les auteurs des libelles et les poètes. Cela West guère du génie de la république, où le peuple aime à voir les grands humiliés. Mais des gens qui voulaient renverser la liberté craignaient des écrits qui pouvaient rappeler l'esprit de la liberté [46].

Après l'expulsion des décemvirs, presque toutes les lois qui avaient fixé les peines furent ôtées. On ne les abrogea pas expressément. mais la loi Porcia ayant défendu de mettre à mort un citoyen romain, elles n'eurent plus d'application.

Voilà le temps auquel on peut rappeler ce que Tite-Live [47] dit des Romains, que jamais peuple n'a plus aimé la modération des peines.

Que si l'on ajoute à la douceur des peines le droit qu'avait un accusé de se retirer avant le jugement, on verra bien que les Romains avaient suivi cet esprit que j'ai dit être naturel à la république.

Sylla, qui confondit la tyrannie, l'anarchie et la liberté, fit les lois Cornéliennes. Il sembla ne faire des règlements que pour établir des crimes. Ainsi, qualifiant une infinité d'actions du nom de meurtre, il trouva partout des meurtriers; et, par une pratique qui ne fut que trop suivie, il tendit des pièges, sema des épines, ouvrit des abîmes sur le chemin de tous les citoyens.

Presque toutes les lois de Sylla ne portaient que l'interdiction de l'eau et du feu. César y ajouta la confiscation des biens [48], parce que les riches gardant, dans l'exil, leur patrimoine, ils étaient plus hardis à commettre des crimes.

Les empereurs ayant établi un gouvernement militaire, ils sentirent bientôt qu'il n'était pas moins terrible contre eux que contre les sujets; ils cherchèrent à le tempérer: ils crurent avoir besoin des dignités et du respect qu'on avait pour elles.

On s'approcha un peu de la monarchie, et l'on divisa les peines en trois classes [49] : celles qui regardaient les premières personnes de l'État [50], et qui étaient assez douces; celles qu'on infligeait aux personnes d'un rang inférieur [51], et qui étaient plus sévères; enfin, celles qui ne concernaient que les conditions basses [52], et qui furent les plus rigoureuses.

Le féroce et insensé Maximin irrita, pour ainsi dire, le gouvernement militaire qu'il aurait fallu adoucir. Le sénat apprenait, dit Capitolin [53], que les uns avaient été mis en croix, les autres exposés aux bêtes, ou enfermés dans des peaux de bêtes récemment tuées, sans aucun égard pour les dignités. Il semblait vouloir exercer la discipline militaire, sur le modèle de laquelle il prétendait régler les affaires civiles.

On trouvera dans les *Considérations sur la grandeur des Romains, et leur décadence,* comment Constantin changea le despotisme militaire en un despotisme militaire et civil, et en un despotisme militaire et civil, et s'approcha de la monarchie. On y peut suivre les diverses révolutions de cet État, et voir comment on y passa de la rigueur à l'indolence, et de l'indolence à l'impunité.

Chapitre XVI: De la juste proportion des peines avec le crime

Il est essentiel que les peines aient de l'harmonie entre elles, parce qu'il est essentiel que l'on évite plutôt un grand crime qu'un moindre, ce qui attaque plus la société, que ce qui la choque moins.

« Un imposteur [54], qui se disait Constantin Ducas, suscita un grand soulèvement à Constantinople. Il fut pris et condamné au fouet; mais, ayant accusé des personnes considérables, il fut condamné, comme calomniateur, à être brûlé. » Il est singulier qu'on eût ainsi proportionné les peines entre le crime de lèse-majesté et celui de calomnie.

Cela fait souvenir d'un mot de Charles II, roi d'Angleterre. Il vit, en passant, un homme au pilori; il demanda pourquoi il était là. « Sire, lui dit-on, c'est parce qu'il a fait des libelles contre vos ministres. - Le grand sot! dit le roi: que ne les écrivait-il contre moi? on ne lui aurait rien fait. »

« Soixante-dix personnes conspirèrent contre l'empereur Basile [55] *;* il les fit fustiger; on leur brûla les cheveux et le poil. Un cerf l'ayant pris avec son bois par la ceinture, quelqu'un de sa suite tira son épée, coupa sa ceinture et le délivra: il lui fit trancher la tête, parce qu'il avait, disait-il, tiré l'épée contre lui. » Qui pourrait penser que, sous le même prince, on eût rendu ces deux jugements?

C'est un grand mal, parmi nous, de faire subir la même peine à celui qui vole sur un grand chemin, et à celui qui vole et assassine. Il est visible que, pour la sûreté publique, il faudrait mettre quelque différence dans la peine.

À la Chine, les voleurs cruels sont coupés en morceaux [56], les autres non: cette différence fait que l'on y vole, mais qu'on n'y assassine pas.

En Moscovie, où la peine des voleurs et celle des assassins sont les mêmes, on assassine [57] toujours. Les morts, y dit-on, ne racontent rien.

Quand il n'y a point de différence dans la peine, il faut en mettre dans l'espérance de la grâce. En Angleterre, on n'assassine point, parce que les voleurs peuvent espérer d'être transportés dans les colonies, non pas les assassins.

C'est un grand ressort des gouvernements modérés que les lettres de grâce. Ce pouvoir que le prince a de pardonner, exécuté avec sagesse, peut avoir d'admirables

effets. Le principe du gouvernement despotique, qui ne pardonne pas, et à qui on ne pardonne jamais, le prive de ces avantages.

Chapitre XVII: De la torture ou question contre les criminels

Parce que les hommes sont méchants, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu'ils ne sont. Ainsi la déposition de deux témoins suffit dans la punition de tous les crimes. La loi les croit, comme s'ils parlaient par la bouche de la vérité. L'on juge aussi que tout enfant conçu pendant le mariage est légitime; la loi a confiance en la mère comme si elle était la pudicité même. Mais la *question* contre les criminels n'est pas dans un cas forcé comme ceux-ci. Nous voyons aujourd'hui une nation [58] très bien policée la rejeter sans inconvénient. Elle n'est donc pas nécessaire par sa nature [59].

Tant d'habiles gens et tant de beaux génies ont écrit contre cette pratique, que je n'ose parler après eux. J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouvernement; j'allais dire que les esclaves chez les Grecs et chez les Romains... Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi.

Chapitre XVIII: Des peines pécuniaires et des peines corporelles

Nos pères les Germains n'admettaient guère que des peines pécuniaires. Ces hommes guerriers et libres estimaient que leur sang ne devait être versé que les armes à la main. Les Japonais [60], au contraire, rejettent ces sortes de peines, sous prétexte que les gens riches éluderaient la punition. Mais les gens riches ne craignent-ils pas de perdre leurs biens ? Les peines pécuniaires ne peuvent-elles pas se proportionner aux fortunes ? Et, enfin, ne peut-on pas joindre l'infamie à ces peines ?

Un bon législateur prend un juste milieu : il n'ordonne pas toujours des peines pécuniaires; il n'inflige pas toujours des peines corporelles.

Chapitre XIX: De la loi du Talion

Les États despotiques, qui aiment les lois simples, usent beaucoup de la loi du talion [61]. Les États modérés la reçoivent quelquefois: mais il y a cette différence, que les premiers la font exercer rigoureusement, et que les autres lui donnent presque toujours des tempéraments.

La loi des Douze Tables en admettait deux; elle ne condamnait au talion que lorsqu'on n'avait pu apaiser celui qui se plaignait [62]. On pouvait, après la condamnation, payer les dommages et intérêts [63], et la peine corporelle se convertissait en peine pécuniaire [64].

Chapitre XX: De la punition des pères pour leurs enfants

On punit à la Chine les pères pour les fautes de leurs enfants. C'était l'usage du Pérou [65]. Ceci est encore tiré des idées despotiques.

On a beau dire qu'on punit à la Chine le père pour n'avoir fait usage de ce pouvoir paternel que la nature a établi, et que les lois même y ont augmenté; cela suppose toujours qu'il n'y a point d'honneur chez les Chinois. Parmi nous, les pères dont les enfants sont condamnés au supplice, et les enfants [66] dont les pères ont subi le même sort, sont aussi punis par la honte, qu'ils le seraient à la Chine par la perte de la vie.

Chapitre XXI: De la clémence du prince

La clémence est la qualité distinctive des monarques. Dans la république, où l'on a pour principe la vertu, elle est moins nécessaire. Dans l'État despotique, où règne la crainte, elle est moins en usage, parce qu'il faut contenir les grands de l'État par des exemples de sévérité. Dans les monarchies, où l'on est gouverné par l'honneur, qui souvent exige ce que la loi défend, elle est plus nécessaire. La disgrâce y est un équivalent à la peine; les formalités même des jugements y sont des punitions. C'est là que la honte vient de tous côtés pour former des genres particuliers de peines.

Les grands y sont si fort punis par la disgrâce, par la perte souvent imaginaire de leur fortune, de leur crédit, de leurs habitudes, de leurs plaisirs, que la rigueur à leur égard est inutile; elle ne peut servir qu'à ôter aux sujets l'amour qu'ils ont pour la personne du prince, et le respect qu'ils doivent avoir pour les places.

Comme l'instabilité des grands est de la nature du gouvernement despotique, leur sûreté entre dans la nature de la monarchie.

Les monarques ont tant à gagner par la clémence, elle est suivie de tant d'amour, ils en tirent tant de gloire, que c'est presque toujours un bonheur pour eux d'avoir l'occasion de l'exercer; et on le peut presque toujours dans nos contrées.

On leur disputera peut-être quelque branche de l'autorité, presque jamais l'autorité entière; et si quelquefois ils combattent pour la couronne, ils ne combattent point pour la vie.

Mais, dira-t-on, quand faut-il punir? quand faut-il pardonner? C'est une chose qui se fait mieux sentir qu'elle ne peut se prescrire. Quand la clémence a des dangers, ces dangers sont très visibles. On la distingue aisément de cette faiblesse qui mène le prince au mépris et à l'impuissance même de punir.

L'empereur Maurice [67] prit la résolution de ne verser jamais le sang de ses sujets. Anastase [68] ne punissait point les crimes. Isaac l'Ange jura que, de son règne, il ne ferait mourir personne. Les empereurs grecs avaient oublié que ce n'était pas en vain qu'ils portaient l'épée.

Book Six

CONSEQUENCES OF THE PRINCIPLES OF DIFFERENT GOVERNMENTS, IN RELATION TO THE SIMPLICITY OF CIVIL AND CRIMINAL LAWS, THE METHOD OF JUDGMENT, AND THE ESTABLISHMENT OF PENALTIES

Chapter 1: About the Simplicity of Civil Laws in Different Governments

Monarchical government does not admit of laws as simple as the despotic. Tribunals are required. Those tribunals give judgments. The judgments must be preserved; they must be learned, so that one may judge today as they judged yesterday, and so that citizens' lives and property may be safe and stable like the state's constitution itself.

The administration of a justice that decides not only of life and property but, in a monarchy, also of honor demands scrupulous inquiries. The judge's meticulousness increases to the extent that he has a larger depository and that he rules on greater interests.

Therefore, one must not be surprised to discover in the laws of these states, so many regulations, restrictions, and extensions which multiply individual cases and seem to make an art of reason itself.

The differences of rank, origin, and status established by monarchical government often lead to distinctions in the nature of property. And laws relative to the constitution of this state can increase the number of these distinctions. Among us, thus, properties are distinguished by titles held as individuals, community property, or from conquest; as dowried, or a wife's goods apart from the dowry; as paternal and maternal. There are several types of movable goods: free or substituted; in the lineage or not; nobles, by free hold, or plebeians; real estate rents, or rents set by the price of money. Each sort of property is subjected to individual rules. To dispose of it one must follow the rules, which further eliminates simplicity.

In our modern governments fiefs have become hereditary. It was required that the nobility have some continuity to the end that the owner of the fief would be in a position to serve the prince. That had to produce much variety. For example, there are some countries in which they have not been able to divide fiefs among brothers. In others cadets have been able to have their subsistence more extensively.

The monarch who knows each of his provinces is able to establish diverse laws or to allow differing customs. But the despot knows nothing and is able to give attention to nothing. A general direction is necessary for him. He governs by a rigid will which is the same throughout. All is leveled beneath his feet.

To the extent that the judgments of tribunals proliferate in a monarchy, jurisprudence takes on the judgments which sometimes may contradict one another,

whether because successive judges think differently or because legal matters are sometimes well, sometimes poorly defended, or, finally, from an infinity of abuses which slip into everything that passes through human hands. This is a necessary evil which the legislator corrects from time to time, as opposed even to the spirit of moderate governments. For, whenever one is forced to recur to tribunals, that ought to derive from the nature of the constitution rather than the contradictions and uncertainties of the laws.

Under governments in which necessarily there are distinctions among persons, there must be some privileges. That further diminishes simplicity and causes a thousand exceptions.

One of the least burdensome privileges in a society, especially to him that accords it, is that of pleading before one tribunal rather than another. There's a new business! Which is to say, that in which it is a matter of knowing before which tribunal one ought to plead.

The peoples of despotic states are in a very different situation. I do not know what there is, in those countries, about which the legislator could enact statutes or the magistrate judge. From the fact that the prince owns that land it follows that there are nearly no civil laws about ownership of land. From the sovereign's right to inherit, it follows that neither are there any inheritance laws. In some countries he, exclusively, carries on trading, which renders all sorts of laws about commerce useless. The marriages which they contract with slave girls mean that there are hardly any civil laws concerning dowries and the advantages for women. It further results from that prodigious number of slaves that there are almost no persons there who might exercise a proper will and who, consequently, must answer for their conduct before a judge. Most moral deeds, which express only the wills of the father, the husband, the master, are regulated by them and not the magistrates.

I forgot to say that what we call honor, being hardly known in those states, all matters which concern that honor, which is so great a chapter among us, have no ground there. Despotism is self-sufficient; all that surrounds it is void. In addition, when travelers describe for us the lands where it reigns, they rarely speak to us of civil laws (a[1]).

Thus all those opportunities for disputes and trials are eliminated. That is a reason, partly, that they so much mistreat pleaders. The injustice of their requests seems obvious, not being obscured, palliated, or protected by an infinity of laws.

Chapter 2: About the Simplicity of Criminal Laws in the Differing Governments

One hears ceaselessly that justice ought to be rendered everywhere as they do in Turkey. Will it be, then, that only the most ignorant of all peoples will have seen clearly into the thing that it matters most for men to know in this world?[1]

If you examine the formalities of justice from the point of view of the pain which a citizen must take to procure his good or to obtain satisfaction for some outrage, you will doubtlessly find them too many. If you look at these formalities from the point of view of their relationship to liberty and the citizens' safety, you will often find them too few. And you will see that the pains, the costs, the delays, and even the dangers of justice are the price that each citizen pays for his liberty.

In Turkey, where they pay little attention to the subject's fortune, life, and honor, they promptly resolve every dispute, one way or the other. The manner of ending these is indifferent, so long as one ends them. At his whim, the pasha, as soon as he is enlightened, causes them to serve out baton blows on the soles of the pleaders' feet. Then he sends them home.

And it would be most dangerous if one showed the passions of a pleader there. They assume an ardent desire to obtain justice, hatred, action in the mind, persistence in the pursuit. All these things must be avoided under a government where it is necessary to have no sentiment but fear, and where everything inclines to sudden and unforeseen revolutions. Everyone ought to know that it must not occur that the magistrate should hear him spoken of, and that he only keeps his safety in his insignificance.

But in moderate states, where the head of the least citizen is significant, they do not take away his honor and his property except after a lengthy inquiry. They only deprive him of his life when the Fatherland itself assails him, and it only assails him while allowing to him every possible means of defending it.

Also, whenever a man makes himself more absolute (a[2]), right away he dreams about simplifying the laws. In that state they begin to be more concerned with particular inconveniences than with the subjects' liberty, about which they care not at all.

One remarks in republics that at least as many formalities are required as in monarchies. In the one and the other government, formalities increase by reason of the importance they attach to honor, fortune, life, and the citizens' liberty.

Men are all equal under republican government. They are equal under despotic government. In the first, it is because they are everything. In the second it is because they are nothing.

Chapter 3: Under Which Governments and in Which Cases One Must Judge According to a Precise Text of the Law

The nearer a government approaches a republic, the more fixed becomes the manner of judging. It was a vice of the Lacedemonian republic that the ephors judged arbitrarily, without that there were laws to direct them. At Rome, the first consuls judged like the Ephors. They felt the inconveniences of this and made precise laws.

In despotic states there are no laws. The judge is himself the rule. In monarchical states there is a law, and wherever it is precise the judge follows it. Wherever it is not precise he looks for its spirit. Under republican government it is the nature of the constitution that judges follow the letter of the law. There is not one citizen against whom one should be able to interpret a law when it is a matter of his property, his honor, or his life.

At Rome judges ruled only that an accused was guilty of a certain crime. The penalty was found in the law, as one sees in the differing laws that were made. Similarly in England, juries determine whether the accused is guilty or not from the fact which has been placed before them. And, if he is declared guilty, the judge pronounces the sentence which the law inflicts for that deed. For that he only needs eyes.

Chapter 4: About the Manner of Forming Judgments

Differing manners of forming judgments follow from this. Judges take the approach of arbitrators in monarchies. They deliberate together, they share thoughts with one another, and they compromise. One modifies his opinion in order to make it more comformable to that of another. The least numerous opinions are incorporated in the two major ones. That is not in the nature of the republic. At Rome and in the Greek towns, judges did not communicate with one another. Each handed down his opinion in one of three ways: *I acquit, I condemn, it is not apparent to me* (a[3]). That is because the people judged, or they were thought to judge. But the people are not justices. All those qualifications and sensibilities of arbitrators are not for the people. One must present them a single objective, one fact and only one fact. And they should only have to see whether they must condemn, acquit, or suspend judgment.

In the Greek example the Romans introduced formulas for legal actions (b[4]) and established the requirement of directing each trial by the action that was proper for it. That was essential in their manner of judging. It was necessary to establish the state of the question in order that the people would always hold it before their eyes. Otherwise, in the course of a great trial that state of the question would constantly change, and they would no longer recognize it.

It follows from this that, among the Romans, judges only accorded what was precisely requested, without augmenting, diminishing, or modifying anything. But the praetors conceived other formulas of action which were called *in good faith* (c[5]), in which the manner of ruling was more subject to the judges's provision. This conformed more to the spirit of monarchy. As the French justices say: *In France (d[6]), every action is in good faith*.

Chapter 5: Under Which Governments the Sovereign May Be Judge

Machiavelli (a[7]) attributes the loss of Florence's liberty to the fact that the people did not judge as a body the crimes of *lèse-majesté* committed against themselves, as they did at Rome. There were eight judges established for that. "But," Machiavelli said, "few are corrupted by few." I could well adopt the maxim of this great man. But, since in these cases the political interest impinges, so to speak, on the civil interest (for it is always inconvenient that the people should judge their own offenses), in order to remedy this it is necessary that the laws, as far as they may, provide for the safety of individuals.

Roman legislators did two things, following that idea: they permitted the accused to exile himself (b[8]) before judgment (c[9]); and they intended that the property of the condemned would be consecrated so that the people would not possess it by confiscation. One will see in Book XI[2] the other restriction which one may place on the people's authority to judge.

Solon well knew how to prevent the abuses which the people could cause with their authority in the judgment of crimes. He intended that the Areopagus would review the matter. Were it to believe the accused unjustly acquitted (d[10]), it could renew the accusation before the people. Were it to believe him unjustly condemned (e[11]), it would prevent the enforcement and cause the matter to be reheard. An admirable law, which subjected the people to the censure of the magistracy which they most respected and even to their own censure!

It will be good to retard such matters somewhat, above all from the moment that the accused will be a prisoner, so that the people may calm themselves and judge with cold blood.

In despotic states the prince, himself, may judge. He may not in monarchies; the constitution would be annihilated, the intermediary powers dependent. One would see all the formalities of judgment end. Fear would conquer the minds of all. One would see paleness in every face, no more trust, no more honor, no more love, no more safety, and no more monarchy.

Here are some other reflections. In monarchical states the prince is the party that prosecutes the accused and causes them to be punished or acquitted. If he, himself, judged, he would be judge and party.

In these same states the prince often possesses confiscations. If he judged the crimes, again he would be the judge and the [interested] party.

Further, he would lose the most beautiful attribute of his sovereignty, which is the giving of grace (f[12]). It were absurd if he should make and overturn judgments. He would not wish to be in contradiction with himself.

Beyond the fact that that would mix up all ideas, one could not know whether a man were acquitted or whether he received grace.

When Louis XIII wished to be a judge in the trial of the *duc de la Valette* (g[13]), and for that purpose summoned to his chambers some parliamentary officers and state councilors, the king having forced them to state an opinion on the decree for his apprehension, the president, de Belliévre, said "that he saw in this matter a strange thing: a prince stating an opinion on the trial of one of his subjects. Kings had reserved only graces for themselves and delegated condemnations to their officers. And could your majesty much desire to see before him at the bar a man who, by his judgment, could be going to his death in an hour? The prince's face, bearer of grace, cannot bear that. His vision alone lifts the church's interdicts. One ought not to leave the prince's presence except with content." When they judged the heart of the matter, the same president said in his opinion, "that is an unexampled judgment, that is, against all examples from the past up to the present—that a king of France acting as judge, would by his opinion have condemned a gentleman to death (h[14])."

Judgments rendered by the prince would be an inexhaustible source of injustices and abuses. The courtiers would extort his judgments through their beggings. Some Roman emperors had the rage to judge. No reigns more astonished the universe for their injustices.

"Claudius," says Tacitus (i[15]), "having drawn to himself the judgment of the business and functions of magistrates, offered opportunity for all sorts of plunder." Nero too, succeeding to the empire after Claudius and intending to reconcile minds to himself, declared that "he would well abjure the role of judge in all matters, so that accusers and accused, inside the walls of a palace, would not be exposed to the unfair power of some freedman" (k[16]).

Under Arcadius's reign, Zosimus said (l[17]), "the nation of calumniators spread, surrounded the court, and infected it. Whenever a man died, they assumed that he had not left children (m[18]). They assigned his property through edict. For, since the prince was strangely stupid and the empress excessively enterprising, she served the insatiable greed of her domestics and confidants in such a manner that, for moderate persons, there was nothing more desirable than death."

"There were in other times," says Procopius (n[19]), "very few persons in the court. But under Justinian, inasmuch as the judges no longer had liberty to render justice, their tribunals were deserted while the prince's palace resounded with the clamors of parties soliciting their business there." Everyone knows how they sold judgments, and even laws, there.

The laws are the prince's eyes. With them he sees what he would be unable to see without them. Does he intend to perform the function of the tribunals? He would labor not for himself but for his seducers against himself.

Chapter 6: That the Ministers Ought Not to Judge in a Monarchy

It is another great inconvenience in a monarchy when the prince's ministers judge contentious matters themselves. We still see today some states in which there are innumerable judges for deciding fiscal matters and in which the ministers (who could believe it!) yet wish to judge them. Reflections crowd in upon me. I will only make this one.

In the nature of things there is a species of contradiction between the monarch's council and his tribunals. The King's council must be composed of few persons, while the judicial tribunals require many. The reason for this is that, in the former, one must take matters with a certain passion and pursue them the same way. One can scarcely hope for that except from four or five men who make it their business. On the other hand, one requires judicial tribunals of cold blood and to whom all matters would be in some manner indifferent.

Chapter 7: About the Single Magistrate

Such a magistrate may occur only under despotic government. One sees in Roman history the degree to which a single judge is able to abuse his power. How could Appius not have scorned the laws from his tribunal, since he violated even those that he had made? (a[20]) Titus Livy teaches us the decemvir's unfair distinction. He had planted a man who presented before him a claim to Virginia as his slave. Virginia's relatives asked of him, by virtue of his law, that she be released until a definitive judgment. He declared that his law had only been made in the father's favor and that, Virginius being absent, it could have no application (b[21]).

Chapter 8: About Accusations Under the Different Governments

At Rome (a[22]) one citizen was permitted to accuse another. That was established in accord with the spirit of the republic, in which each citizen ought to have limitless zeal for the public good and in which each citizen is regarded as holding all the rights of the fatherland in his hands. Under the emperors they followed the republic's maxims, and right away they saw a class of fatal men appear, a troop of informers. Anyone who had some vices and some talent, a very base soul and an ambitious spirit, sought out a criminal whose condemnation might be able to please the prince. That was the path to honors and a fortune (b[23]), something which we do not see among ourselves.

Today we have an admirable law. It is the one which intends that the prince, established to execute the laws, would nominate an officer for each tribunal to prosecute all crimes in his name. The result is that informers are unknown among us. And if this public avenger were suspected of abusing his ministry, they would force him to name his accuser.

In Plato's laws (c[24]) they who neglect to notify magistrates or render assistance must be punished. That would not be suitable today. The public party watches over the citizens; it acts while they are tranquil.

Chapter 9: About the Severity of Penalties Under the Different Governments

Severe penalties are better suited to despotic government, the principle of which is terror, than to monarchy and the republic, which have for motive force honor and virtue.

In moderate states the love of the fatherland, shame, and fear of reproach are repressive motivations that can stop many crimes. The greatest penalty for a bad deed will be to be convicted of it. There civil laws will correct more easily, therefore, and will not need so much force.

In these states a good legislator will attempt less to punish crimes than to prevent them. He will labor more to inculcate morals than to inflict punishments.

It is a constant remark of Chinese authors (a[25]) that the more one saw punishments increase in their empire, the nearer revolution was. That is because folk increased punishments to the degree they lacked morals.

It would be easy to prove that in all or almost all European states penalties have diminished or increased to the greater extent that folk approached or moved away from liberty.

In despotic states they are so unhappy that they fear death more than they miss life. Therefore punishments must be more rigorous there. In moderate states they fear to lose life more than they are anxious about death itself. There punishments that merely take life are therefore sufficient.

Men extremely happy and men extremely unhappy are equally inclined toward rigidity. Witness monks and conquerors. Only mediocrity and the mixture of good and evil fortune produce gentleness and pity.

What one sees in men individually is found in different nations. Among wild peoples who lead a very hard life and among the peoples of despotic governments, where only one man is excessively favored by fortune while all the rest are disparaged by it, they are equally cruel. Gentleness reigns under moderate governments.

Whenever we read in the histories the examples of the Sultans' atrocious justice, we feel with a species of sadness the ills of human nature.

Under moderate governments everything may serve a good legislator for forming penalties. Is it not extraordinary that, at Sparta, one of the main penalties was not to be able to lend one's wife to another, nor to be able to receive someone else's, nor

ever to be in one's house except with virgins? In a word, everything that the law calls a penalty is effectively a penalty.

Chapter 10: Some Ancient French Laws

Indeed, in the ancient French laws one finds the spirit of monarchy. In cases that are matters of pecuniary penalties, the non-nobles are punished less than the nobles (a[26]). It is quite the contrary with crimes (b[27]): The noble loses honor and reception at court, while the villein, who has no honor, is punished through his body.

Chapter 11: For Few Penalties Are Required When People Are Virtuous

The Roman people had some probity. That probity had so much force that often the legislator only needed to show the people the good in order to cause them to pursue it. It seemed that it sufficed to give them advice in the place of ordinances.

The penalties of the regal laws and those of the Twelve Tables were nearly all eliminated under the republic, whether as a consequence of the law Valerian (a[28]) or as a consequence of the law Porcia (b[29]). No one remarked that the republic was more poorly ruled for this, and no deterioration of police resulted from it.

The Valerian law, which denied to magistrates every assault against a citizen who had appealed to the people, only inflicted him that contravened it with the penalty of being reputed wicked. (c[30])

Chapter 12: About the Authority of Penalties

Experience has caused folk to notice that, in countries in which penalties are light, the citizen's mind is stricken by them just as it is elsewhere by great penalties.

Is some inconvenience felt in the state? A violent government intends to correct it suddenly, and, instead of thinking to enforce the ancient laws, they establish a cruel penalty which stops it in its track. But they deplete the government's motive force. The imagination conceives that great penalty as it had done for the least. And since they diminish the fear of the latter, they are soon forced to institute the former in every situation. Highway robberies were common in some states. They wanted to stop them. They invented the punishment on the wheel, which interrupted them for a while. Since that time folk have robbed just as before on the great highways.

In our time desertion occurred most frequently. They instituted the death penalty for deserters, and desertion has not diminished. The reason for this is quite natural. A soldier who is used to exposing his life every day scorns it, or flatters himself that he scorns dangers to it. He is used to the fear of shame every day. Thus, it were required to allow a penalty (a[31]) that caused bearing a stigma throughout life. They pretended to increase the penalty, but they actually reduced it.

Men do not require to be guided by extreme approaches. One ought to be frugal with the means nature allots to us for leading them. Look into the cause of all remissness: one will see that it derives from the impunity of crimes and not the moderation of the penalties.

Let us follow nature, which has given to men shame as their whip. The greatest part of a penalty ought to be the infamy of suffering it.

If there were some countries where shame were not a consequence of punishment, that would derive from the tyranny which has inflicted scoundrels and persons of substance with the same penalties.

And if you see others in which men are restrained only by cruel punishments, also count on that deriving, in large part, from the violence of the government that has used its punishments for trivial misdeeds.

Often a legislator, who wants to correct an evil, dreams only of that correction. His eyes are fixed open on that objective, but closed to the inconveniences. Once the evil is corrected, one sees nothing more than the legislator's firmness. But a vice, which that firmness produced, remains in the state. Minds have been corrupted; they have accommodated themselves to despotism.

Lysander (b[32]) having carried the victory over the Athenians, they tried the prisoners. They accused the Athenians of having cast all the captives from two galleys overboard and having resolved, in full assembly, to chop off the fist of every prisoner they would take. All their throats were cut, save Adeimantus, who had opposed that decree. Lysander reproached Philocles, before killing him, for having depraved the minds and given lessons of cruelty to all of Greece.

"The Argives," Plutarch says (c[33]), "having killed fifteen hundred of their citizens, the Athenians caused sacrifices to be brought for expiation, to the end that the gods might please to turn away from the Athenians' hearts so cruel a thought."

There are two kinds of corruption: one, when the people do not observe the laws; the other when the people are corrupted by the laws, an incurable evil which inheres in the remedy itself.

Chapter 13: Powerlessness of Japanese Laws

Outrageous penalties may even corrupt despotism. Let us cast eyes at Japan.

There nearly all crimes are punished by death (a[34]), because disobedience to an emperor as great as he of Japan is an enormous crime. It is not a question of correcting the guilty party but of avenging the prince. These ideas are derived from servitude and, above all, come about from the fact that the emperor, being the owner of all properties, has almost all crimes directed against his interests.

Lies before magistrates are punished by death (b[35]), a thing contrary to natural self-defense.

Even what does not have the appearance of a crime is severely punished there. For example, a man who risks money on games is punished by death.

It is true that the astonishing character of these stubborn, capricious, narrow, and bizarre people (who brave every danger and every misfortune) seems at first sight to absolve their legislators of the atrociousness of their laws. But are men who naturally scorn death and who disgorge their bellies on the slightest whim corrected or checked by the constant sight of corporal punishments? Do they not become familiar to them?

On the subject of Japanese education the accounts tell us that it is required to deal with the children gently, because they persist in resisting penalties. Slaves ought not be too rudely treated, because they defend themselves immediately. From the spirit that must reign under the domestic government, could not they have judged of that which they ought to bear into the political and civil government?

A wise legislator would have sought to restore spirits with a just mean between penalties and rewards; with some maxims of philosophy, morality, and religion fitted to these characters; with an exact application of rules of honor; with punishment by shame; and with the enjoyment of constant happiness and sweet tranquility. And if he had feared that minds used to being checked only by a cruel penalty might no longer be checked by gentle ones, he would have acted (c[36]) in a muted and unnoticeable manner. In the most eligible individual cases he should have moderated the penalty of the crime until he had reached the point of modifying it for every case.

But despotism does not know these recourses. It does not guide along these paths. It may abuse itself, but that is all that it may do. In Japan it has tried; it has become crueler than itself [its nature].

Souls everywhere alarmed and rendered more atrocious have been capable of being guided only by a greater atrocity.

That is the origin; that is the spirit of the laws of Japan. But they have had more fury than strength. They succeeded in destroying Christianity: but such unheard-of efforts are proof of their powerlessness. They intended to establish a good regime, and their weakness has been still more apparent.

One ought to read the account of the interview between the emperor and the *deyro* in Meaco (d[37]). The number of them that were strangled there, or killed by good-for-nothings, was incredible. They kidnapped young girls and boys. Each day folk discovered them exposed in public places at unseasonable hours, entirely naked and sewn up in canvas sacks so that they would not recognize the places by which they passed. Everything that they wanted, they stole. They split open horses' bellies in order to cause their riders to fall. They overturned carriages in order to despoil the ladies. The Dutch, to whom they said that one could not spend the night on the gallows without being assassinated, went off from there; etc.

I will pass quickly to another aspect. The emperor, given to infamous pleasures, did not marry. He ran the risk of dying with no successor. The *deyro* sent him two most beautiful girls. One of them he married out of respect, but he had no intercourse with her. His nurse made a search of the most beautiful women of the empire. Everything was useless. An armorer's daughter surprised his taste (e[38]). He took to her, and he had a son by her. The ladies of the court, indignant that he had preferred to them a person of such base birth, strangled the infant. That crime was hidden from the emperor. He would have spilled a flood of blood. Thus, the atrocity of the laws prevents their enforcement. When the penalty is beyond measure, often one is forced to prefer impunity to it.

Chapter 14: About the Spirit of the Roman Senate

Under the consulship of Acilius Glabrio and Pison they passed the law *Acilia* (a[39]) to stop graft. Dio (b[40]) says that the senate enlisted the consuls to propose it, because the tribune, C. Cornelius, had determined to have harsh penalties passed against this crime, to which the people were strongly inclined. The senate thought that immoderate penalties would certainly terrorize minds, but they would have a further effect: they would no longer find anyone to accuse or to condemn. On the other hand, by proposing modest penalties, they would have judges and accusers.

Chapter 15: About Roman Laws with Respect to Penalties

I feel secure in my maxims when I have the Romans with me. And I believe that penalties must follow the nature of the government, when I see that great people, in this respect, changing civil laws to the degree that they changed political laws.

The regal laws, made for a people formed of fugitives, slaves, and brigands, were most severe. The spirit of the republic would have insisted that the Decemvirs should omit those laws from their Twelve Tables. But persons who aspired to tyranny paid no heed to the spirit of the republic.

Titus Livy (a[41]) says about the punishment of Metius Suffetius, the dictator of Alba, who was condemned by Tullus Hostilius to be drawn by two chariots, that was the first and the last punishment in which folk witnessed the recollection of humanity having been lost. He mistakes; the law of the Twelve Tables is full of most cruel provisions (b[42]).

That which best reveals the intention of the Decemvirs is the capital penalty pronounced against the authors of libels and poets. That is hardly in the genius of the republic, where the people love to see the great belittled. But persons who wanted to overturn liberty feared writings that were able to recall the spirit of liberty (c[43]).

After expulsion of the Decemvirs nearly all the laws which had set up penalties were done away. They did not abrogate them expressly. But, the law Porcia having prohibited the execution of a Roman citizen, they were no longer applicable.

Those are the times in which one may recall what Titus Livy (d[44]) says of the Romans; that is, that never a people more loved the moderation of penalties.

And if one were to add to the gentleness of the penalties the right which an accused had of removing himself before the judgment, one will clearly see that the Romans followed that spirit which I have said to be natural to a republic.

Sulla, who confused tyranny, anarchy, and liberty, passed the Cornelian laws. He seemed to make regulations only for the sake of creating crimes. Thus, characterizing an infinity of actions with the name murder, he discovered murderers everywhere. By a practice which was only too much followed, he held out traps, sowed thorns, and opened pitfalls in the paths of all the citizens.

Nearly all of Sulla's laws bore only the interdiction of water and fire. Caesar added the confiscation of property to them (e[45]). For the rich, holding their patrimony in exile, were more emboldened to commit crimes.

The emperors having established a military government, they soon felt that it was no less harsh against themselves than against the subjects. They sought to moderate it. They believed that they needed some dignities and the respect one would have for them.

They approached monarchy somewhat, and they divided penalties into three classes (f[46]): the ones which affected the principal persons of the state (g[47]), and which were gentle enough; the ones which they inflicted on persons of an inferior rank (h[48]), and which were more severe; finally, the ones which only touched the base classes (i[49]), and which were the most rigorous.

The ferocious and heartless Maximinus goaded, so to speak, the military government that he should have been required to soften. The senate learned, said Capitolinus (k[50]), that some persons had been put on crosses, others exposed to beasts or closeted inside the skins of beasts recently slain, without any respect for the dignities. He seemed to intend to enforce military discipline, on which model he claimed to rule civil matters.

One will find, in the *Considerations sur la grandeur des Romains et leur decadence,* how Constantine changed the military despotism into a military and civil despotism and approximated monarchy. In that book one may follow the diverse revolutions of this state and see how they went from rigor to indolence and from indolence to impunity.

Chapter 16: About the Just Proportion of the Penalty to the Crime

It is essential that penalties would have harmony among themselves, for it is essential that one avoid a great crime rather than a lesser—rather that which most assaults society than that which shocks less.

"An impostor (a[51]), calling himself Constantin Ducas, incited a great uprising in Constantinople. He was taken and condemned to be whipped. But, having accused some important persons, he was sentenced to be burned for calumny." It is singular that they had thus proportioned the penalties between the crime of *lèse-majesté* and that of calumny.

That brings to mind an expression of Charles the Second, King of England. He saw, in passing, a man at the pillory. He inquired why he was there. "Sire," someone said, "it is because he has committed some libels against your ministers." "The stupid fool!" said the king. "Why did he not write them against me? They would have done nothing to him."

"Seventy persons conspired against Basil, the emperor (b[52]). He had them lashed, and their hair, head and body, was burned. A stag having taken the emperor by the belt with his antlers, someone from his retinue drew his sword, cut the belt, and delivered him. The emperor had him beheaded, because, said he, "The man had drawn a sword against him." Who could imagine that, under the same prince, these two judgments would have been rendered?

Among us it is a great evil to subject to the same penalty him that steals on the highway and him that steals and murders. It is plain that, for the public safety, one ought to place some distinction in the penalty.

In China cruel thieves are cut into pieces (c[53]), others not. This difference causes the result that they steal there, but they do not murder.

In Moscow, where the penalty for thieves and that of assassins are the same, they murder (d[54]) every day. The dead, they say, give account of nothing.

When there is not any difference in penalties, it is required to introduce some with the hope of pardon. In England they do not murder, because thieves may hope to be sent off to the colonies, but not the murderers.

It is a great recourse[3] of moderate governments—letters of grace are. The prince's power to pardon, exercised with wisdom, may have admirable results. The principle of despotic government, which does not pardon and which none ever pardons, deprives it of these advantages.

Chapter 17: About Torture or Forced Confessions Against Criminals

Because men are wicked the law is obligated to assume them better than they are. Thus, the testimony of two witnesses suffices for the punishment of all crimes. The law believes them as if they spoke with the mouth of truth. One also judges that every child conceived during wedlock is legitimate. The law trusts the mother as if she were chastity itself. But *forced confessions* with criminals are not a necessary situation as these are. Today we behold a very well policed nation (a[55]) spurn them without inconvenience. They are not, therefore, necessary by nature (b[56]).

So many accomplished persons and beautiful geniuses have written against that practice, that I do not dare speak after them. I was going to say that it could be suited to a despotic government, in which everything that inspires fear enters more into the recourses of the government; I was going to say that the slaves, among the Greeks and among the Romans. . . But I am hearing nature's voice which cries against me.

Chapter 18: About Pecuniary Penalties and Corporal Penalties

Our fathers, the Germans, hardly admitted any but pecuniary penalties. Those warlike and free men deemed that their blood ought not to be spilled except with arms in hand. The Japanese (a[57]), on the other hand, spurn those kinds of penalties on the pretext that rich persons would elude punishment. But do not rich persons fear losing their property? May not pecuniary penalties be proportioned to fortunes? And finally, can they not attach infamy to these penalties?

A good legislator takes the just mean. He does not always ordain pecuniary penalties; he does not always inflict corporal penalties

Chapter 19: About the Law of an Eye for an Eye

Despotic states, which love simple laws, make extensive use of the law of the *Talion* (a[58]). Moderate states accept it sometimes. But there is this difference: the former enforce it rigorously, while the others almost always modify it.

The law of the Twelve Tables admitted two modifications. It only sentenced by the law of the *Talion* when one had been unable to appease him that complained (b[59]).One was able, after sentencing, to pay damages and interest (c[60]), and the corporal penalty could be converted into a pecuniary penalty (d[61]).

Chapter: 20: About the Punishment of Fathers in Behalf of Children

In China they punish fathers for the faults of their children. That was the practice of Peru (a[62]). This too is derived from despotic ideas.

They say a pretty thing in China that they punish the father for not having used the paternal power that nature has instituted and which laws there have even augmented. That always assumes there is no honor among the Chinese. Among us, fathers whose children are condemned to punishment, and children (b[63]) whose fathers have undergone the same fate, are as punished by shame as they, in China, would be by the loss of life.

Chapter 21: About the Prince's Clemency

Clemency is the distinctive quality of monarchs. In the republic, in which one has virtue for a principle, it is less necessary. In the despotic state in which fear reigns, it is less in usage. For it is necessary to restrain the great persons of the state by some examples of severity. In monarchies, in which one is governed by the honor that often requires the thing that the law prohibits, clemency is more necessary. There disgrace is an equivalent to the penalty; even the formalities of judgments are punishments. It is there that shame comes in on every side, in order to form particular kinds of penalties.

There great persons are so strongly punished by disgrace, by the loss (often imaginary) of their fortune, their credit, their habitual practices, and their pleasures, that in their case rigor is useless. It can only serve to deprive the subjects of the love they have for the prince's person and the respect that they ought to have for offices.

Just as the insecurity of the great is in the nature of despotic government, their safety enters into the nature of monarchy.

Monarchs have so much to gain by clemency, it is followed by so much love, they derive so much glory from it, that it is almost always a happiness for them to have occasion to practice it. And they may nearly always practice it in our countries.

One will perhaps contend with them for some branch of the authority, but almost never the entire authority. And if they do sometimes fight for the crown, they do not fight for life.

But, someone will ask, when is it required to punish? When is it required to pardon? That is a thing which is better felt than prescribed. When clemency has certain dangers, those dangers are very plain. One easily distinguishes them from that weakness which brings scorn for the prince, and even a powerlessness to punish.

Emperor Maurice (a[64]) formed the resolution never to spill the blood of his subjects. Anastasius (b[65]) did not punish crimes. Isaac the Angel swore that he would cause no one to die during his reign. The Greek emperors had forgotten that it was not in vain that they bore the sword.

Notes

1. In Mazulipatan we have been unable to discover that there were any written law. See *Recueil des voyages qui ont servi a l'êtablissement de la cmpagnie des Indes*, vol. iv, pt. 1, p. 391. The Indians ruled in their

judgments only from certain customs. *Le Vedam* and similar other books contained no civil laws, but some religious precepts. See *Lettres êdifiantes*, fourteenth ["Lettre du P. Bouchet," Pontichery, October 2, 1774].

3. Caesar, Cromwell, and so many others.
4. *Non licet*. "It is not lawful."
5. Quas actiones, ne populus, prout vellet, instituerat, certas solemnesque esse voluerunt. Leg. 2, para. 6, Digest [*Corpus Juris Civilis*].
6. In which they placed these words: *ex bona fide*.
7. Where they condemn for costs even him from whom one demands from another more than he owes, if he has not offered and deposited what he owes.
8. *Discourse on the First Ten Books of Livy*, Bk. I, c. 7.
9. That is well explained in the Cicero oration, *pro Caecina*, at the end.
10. That was an Athenian law, as appears from Demosthenes. Socrates refused to make use of it.
12. Demosthenes, [*Oratones*], "De Corona," p. 494, Frankfurt edition of 1604.
13. See [Flavius] Philostratus, *Vie des sophistes*, bk. I; « Vie de Eschines. »
14. Plato [*Letter* VIII] did not think that kings, who are, he said, priests, should participate in judging where they condemned to death, exile, or prison.
15. See the account of the trial done to M. le duc de la Valette. It is printed in the *Memoires de [Claude de Bourdelle, Comte de] Montresor*, vol. ii, p. 62.
16. This was subsequently changed. See the same account [vol. ii, p. 236].
17. Tacitus, *Annales,*Bk. xi, [c. 4].
18. Tacitus, *Annales*, Bk. xiii, [c. 4].
19. [Zozimus], *Historiae*, Bk. v.
20. The same ill under Theodosius the Younger.
21. [Procopius], *Historiae secrete*, [xiv, 4].
22. See Law 2, para. 24, [*Corpus Juris Civilis*], *Digest*, "de origine juris et omnum magistratum et successione prudent*um*."
23. *Quad pater puella abesset, locum injuria esse ratus*. Titus Livy, Decade I, [BK III, C. 14].
24. And in many another city.
25. See in Tacitus the compensations accorded to informers [*Annales*, bk. iv, c. 25].
26. Book ix.
27. I will show hereafter that China, in this respect, is in the situation either of a republic or of a monarchy. [Cf. Book 19, chapter 17.]
28. "If, so as to satisfy [terminate] a warrant, non nobles owe a fine of forty sous, and nobles owe sixty pounds." [Jean Boutillier, *Le Grand Coustumier*La] *Somme rurale*, bk. ii, p. 198, 1512 Goth. edition; and Beaumanoir, [*Coutumes de Beauvaisis*], c. 61, p. 309.
29. See *Conseil* by Pierre Desfontaines, c. 13, above all article 22.
30. It was made by Valerius Publicola, soon afer the expulsion of the kings; it was twice renewed, always by the magistrates of the same family, as Titus Livy says, bk. x. It was not a question of giving greter force to it, but of perfecting its provisions."*Diligentius sanctam,*" Titus Livy said, ibid.
31. *Lex Porcia pro tergo civium lata*. It was made in 454 from the founding of Rome. [This has been corrected to the year 559 by Brethe de la Gressaye (1950).]
32. *Nihil ultra quam improbe factum adjecit*. Titus Livy, [10.9.5]. ["Nothing was added beyond that the deed was wicked."]
33. They broke the nose; they clipped the ears.
34. Xenophon, *Hellenica*, Bk. ii, [c. 11].

35. Plutarch, *Moralia*, "Concerning those who manage the affairs of the state," c. 14.
36. See Kempfer [Engelbert Kampfer, *Histoire naturelle, civile et ecclesiastique de l'empire du Japon* (La Haye, 1729].
37. *Recueil des voyages qui ont servi a l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. iii, p. 428.
38. Note this well, as a maxim of practice, in situations in which minds have been disturbed by punishments too rigorous.
39. *Recueil des voyages qui ont sevi a l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. v, part 2.
40. Ibid. [pp. 390-392].
41. The guilty were sentenced to a fine; they could no longer be admitted into the ranks of senators or named to any magistracy. [Cassius] Dio, Bk. xxxvi.
42. Ibid.
43. Book I, [28, 11].
44. We find there punishment by fire, almost always capital penalties, theft punished by death, etc.
45. Sulla, inspired with the same spirit as the Decemvirs, increased, as they did, penalties against satirical writers.
46. Book I, [c. 28].
47. *Poenas facimorum auxit, vim locuplet eseo facilius scelere se obligarent, quod integris patrimoniis exularent*. "Suetonius," in [Vitae duodecim Caesarum] Julius Caesar [42].
48. See Law 3 [*Corpus Juris Civilis,* Digest], *ad legem Corneliam de sicariis et veneficiis*, and a great number of others in the digest and the Code.
49. *Sublimiores* ["more distinguished"].
50. *Medios* [middle level].
51. Infimos [lowest class], Law 3, para 5, [*Corpus Juris Civilis*, Digest*,* 48], ad legem Cornelian de sicariis et venefic*iis*.
52. Julius Capitolinus, *Maximini duo*, [8].
53. *Histoire de Nicephore [Breviarum Nicephori]*, patriarch of Constantinople. [Cohler is persuaded that M. mistakes Leo the Grammarian, *Chronograhia*, "Constantinus," for Niceporus, because quoting from Louis Cousins, *Histoire de Constantinople*, 3.484.]
54. Histoire de Nicephore.
55. Father [Jean Baptiste] Du Halde, [*Description de l'Empire de la Chine*], vol. i, p. 6.
56. *Etat present de la grande Russie*, by [John] Perry.
58. The English nation.
59. Athenian citizens could not be subjected to torture (Lysias, *Orationes in Argrat.*), save in the crime of *lese-majeste* [treason]. They applied torture thirty days after condemnation. ([C. Chi]rius Fortunatianus, [*Artis*] *Rhetoricae*, *scol*., bk. ii.) There was no preparatory torture. As for the Romans, the laws 3 and 4 *ad legem Juliam majestatiis* show that birth, dignity, and military profession immunized to torture, if it were not in the case of a crime of *lese-makeste*. See the wise restrictions the laws of the Visigoths placed on that practice.
60. See Kampfer, [*Histoire du Japon*, vol. ii, c. 3, vol iv, p. 121].
61. It is established in the *Koran*. See the chapter on the cow [II, 78].
62. *Si membrum rupit, ni cum eopacit, talio esto*. Aulus Gellius, Bk. Xx, c. 1.
63. Ibid.
64. See also *Lex Wisigothorum*, Bk. 6, tit. 4, para. 3 and 5.
65. See Garcilasso [de la Vega], *Histoire des guerres civiles des Espagnols*.

66. Instead of punishing them, Plato said, it is necessary to praise them for not resembling their fathers. Book ix of *Laws*.

67. Evagrius [Scholasticus], *Historia [ecclesiastica*, 6, 10].

68. A fragment of Suidas from [Constantine] Porphyrogenitus, [*Extracts of Virtues and Vices*].

Livre septième

CONSÉQUENCES DES DIFFÉRENTS PRINCIPES DES TROIS GOUVERNEMENTS, PAR RAPPORT AUX LOIS SOMPTUAIRES, AU LUXE ET À LA CONDITION DES FEMMES

Chapitre I: Du luxe

Le luxe est toujours en proportion avec l'inégalité des fortunes. Si, dans un État, les richesses sont également partagées, il n'y aura point de luxe; car il n'est fondé que sur les commodités qu'on se donne par le travail des autres.

Pour que les richesses restent également partagées, il faut que la loi ne donne à chacun que le nécessaire physique. Si l'on a au-delà, les uns dépenseront, les autres acquerront, et l'inégalité s'établira.

Supposant le nécessaire physique égal à une somme donnée, le luxe de ceux qui n'auront que le nécessaire sera égal à zéro; celui qui aura le double aura un luxe égal à un; celui qui aura le double du bien de ce dernier aura un luxe égal à trois; quand on aura encore le double, on aura un luxe égal à sept; de sorte que le bien du particulier qui suit, étant toujours supposé double de celui du précédent, le luxe croîtra du double plus une unité, dans cette progression *0, 1, 3, 7, 15, 31, 63, 127.*

Dans la république de Platon[6], le luxe aurait pu se calculer au juste. Il y avait quatre sortes de cens établis. Le premier était précisément le terme où finissait la pauvreté; le second était double, le troisième triple, le quatrième quadruple du premier. Dans le premier cens, le luxe était égal à zéro; il était égal à un dans le second, à deux dans le troisième, à trois dans le quatrième; et il suivait ainsi la proportion arithmétique.

En considérant le luxe des divers peuples les uns à l'égard des autres, il est dans chaque État en raison composée de l'inégalité des fortunes qui est entre les citoyens, et de l'inégalité des richesses des divers États. En Pologne, par exemple, les fortunes

sont d'une inégalité extrême; mais la pauvreté du total empêche qu'il y ait autant de luxe que dans un État plus riche.

Le luxe est encore en proportion avec la grandeur des villes, et surtout de la capitale; en sorte qu'il est en raison composée des richesses de l'État, de l'inégalité des fortunes des particuliers et du nombre d'hommes qu'on assemble dans de certains lieux.

Plus il y a d'hommes ensemble, plus ils sont vains et sentent naître en eux l'envie de se signaler par de petites choses[7]. S'ils sont en si grand nombre que la plupart soient inconnus les uns aux autres, l'envie de se distinguer redouble, parce qu'il y a plus d'espérance de réussir. Le luxe donne cette espérance; chacun prend les marques de la condition qui précède la sienne. Mais à force de vouloir se distinguer, tout devient égal, et on ne se distingue plus: comme tout le monde veut se faire regarder, on ne remarque personne.

Il résulte de tout cela une incommodité générale. Ceux qui excellent dans une profession mettent à leur art le prix qu'ils veulent; les plus petits talents suivent cet exemple; il n'y a plus d'harmonie entre les besoins et les moyens. Lorsque je suis forcé de plaider, il est nécessaire que je puisse payer un avocat; lorsque je suis malade, il faut que je puisse avoir un médecin.

Quelques gens ont pensé qu'en assemblant tant de peuple dans une capitale, on diminuait le commerce, parce que les hommes ne sont Plus à une certaine distance les uns des autres. Je ne le crois pas; on a plus de désirs, plus de besoins, plus de fantaisies quand on est ensemble.

Chapitre II: Des lois somptuaires dans la démocratie

Je viens de dire que, dans les républiques où les richesses sont également partagées, il ne peut point y avoir de luxe; et comme on a vu au livre cinquième [8] que cette égalité de distribution faisait l'excellence d'une république, il suit que moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite. Il n'y en avait point chez les premiers Romains; il n'y en avait point chez les Lacédémoniens; et dans les républiques où l'égalité n'est pas tout à fait perdue, l'esprit de commerce, de travail et de vertu fait que chacun y peut et que chacun y veut vivre de son propre bien, et que par conséquent il y a peu de luxe.

Les lois du nouveau partage des champs, demandées avec tant d'instance dans quelques républiques, étaient salutaires par leur nature. Elles ne sont dangereuses que comme action subite. En ôtant tout à coup les richesses aux uns, et augmentant de même celles des autres, elles font dans chaque famille une révolution, et en doivent produire une générale dans l'État.

À mesure que le luxe s'établit dans une république, l'esprit se tourne vers l'intérêt particulier.À des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la patrie et la sienne propre. Mais une âme corrompue par le luxe a bien d'autres désirs: bientôt elle devient ennemie des lois qui la gênent. Le luxe que la garnison de Rhège commença à connaître, fit qu'elle en égorgea les habitants.

Sitôt que les Romains furent corrompus, leurs désirs devinrent immenses. On en peut juger par le prix qu'ils mirent aux choses. Une cruche de vin de Falerne [9] se vendait cent deniers romains; un baril de chair salée du Pont en coûtait quatre cents; un bon cuisinier, quatre talents; les jeunes garçons n'avaient point de prix. Quand, par une impétuosité [10] générale, tout le monde se portait à la volupté, que devenait la vertu ?

Chapitre III: Des lois somptuaires dans l'aristocratie

L'aristocratie mal constituée a ce malheur, que les nobles y ont les richesses, et que cependant ils ne doivent pas dépenser; le luxe contraire à l'esprit de modération en doit être banni. Il n'y a donc que des gens très pauvres qui ne peuvent pas recevoir, et des gens très riches qui ne peuvent pas dépenser.

À Venise, les lois forcent les nobles à la modestie. Ils se sont tellement accoutumés à l'épargne, qu'il n'y a que les courtisanes qui puissent leur faire donner de l'argent. On se sert de cette voie pour entretenir l'industrie; les femmes les plus méprisables y dépensent sans danger, pendant que leurs tributaires y mènent la vie du monde la plus obscure.

Les bonnes républiques grecques avaient, à cet égard, des institutions admirables. Les riches employaient leur argent en fêtes, en chœurs de musique, en chariots, en chevaux pour la course, en magistratures onéreuses. Les richesses y étaient aussi à charge que la pauvreté.

Chapitre IV: Des lois somptuaires dans les monarchies

« Les Suions, nation germanique, rendent honneur aux richesses, dit Tacite [11] ; ce qui fait qu'ils vivent sous le gouvernement d'un seul. » Cela signifie bien que le luxe est singulièrement propre aux monarchies, et qu'il n'y faut point de lois somptuaires.

Comme, par la constitution des monarchies, les richesses y sont inégalement partagées, il faut bien qu'il y ait du luxe. Si les riches n'y dépensent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim. il faut même que les riches y dépensent à proportion de l'inégalité des fortunes, et que, comme nous avons dit, le luxe y augmente dans

cette proportion. Les richesses particulières n'ont augmenté que parce qu'elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu'il leur soit rendu.

Ainsi, pour que l'État monarchique se soutienne, le luxe doit aller en croissant, du laboureur à l'artisan, au négociant, aux nobles, aux magistrats, aux grands seigneurs, aux traitants principaux, aux princes; sans quoi tout serait perdu.

Dans le sénat de Rome, composé de graves magistrats, de jurisconsultes et d'hommes pleins de l'idée des premiers temps, on proposa, sous Auguste, la correction des mœurs et du luxe des femmes. Il est curieux de voir dans Dion[12] avec quel ail il éluda les demandes importunes de ces sénateurs. C'est qu'il fondait une monarchie, et dissolvait une république.

Sous Tibère, les édiles proposèrent dans le sénat le rétablissement des anciennes lois somptuaires [13]. Ce prince, qui avait des lumières, s'y opposa: « L'État ne pourrait subsister, disait-il, dans la situation où sont les choses. Comment Rome pourrait-elle vivre? comment pourraient vivre les provinces? Nous avions de la frugalité lorsque nous étions citoyens d'une seule ville; aujourd'hui nous consommons les richesses de tout l'univers; on fait travailler pour nous les maîtres et les esclaves. » Il voyait bien qu'il ne fallait plus de lois somptuaires.

Lorsque, sous le même empereur, on proposa au sénat de défendre aux gouverneurs de mener leurs femmes dans les provinces, à cause des dérèglements qu'elles y apportaient, cela fut rejeté. On dit « que les exemples de la dureté des anciens avaient été changés en une façon de vivre plus agréable [14] ». On sentit qu'il fallait d'autres mœurs.

Le luxe est donc nécessaire dans les États monarchiques; il l'est encore dans les États despotiques. Dans les premiers, c'est un usage que l'on fait de ce qu'on possède de liberté. Dans les autres, c'est un abus qu'on fait des avantages de sa servitude, lorsqu'un esclave, choisi par son maître pour tyranniser ses autres esclaves, incertain pour le lendemain de la fortune de chaque jour, n'a d'autre félicité que celle d'assouvir l'orgueil, les désirs et les voluptés de chaque jour.

Tout ceci mène à une réflexion: les républiques finissent par le luxe; les monarchies, par la pauvreté[15].

Chapitre V: Dans quels cas les lois somptuaires sont utiles dans une monarchie

Ce fut dans l'esprit de la république, ou dans quelques cas particuliers, qu'au milieu du *XIIIe* siècle on fit en Aragon des lois somptuaires. Jacques 1er ordonna que le roi, ni aucun de ses sujets, ne pourraient manger plus de deux sortes de viandes à

chaque repas, et que chacune ne serait préparée que d'une seule manière, à moins que ce ne fût du gibier qu'on eût tué soi-même [16].

On a fait aussi de nos jours, en Suède, des lois somptuaires; mais elles ont un objet différent de celles d'Aragon.

Un État peut faire des lois somptuaires dans l'objet d'une frugalité absolue; c'est l'esprit des lois somptuaires des républiques; et la nature de la chose fait voir que ce fut l'objet de celles d'Aragon.

Les lois somptuaires peuvent avoir aussi pour objet une frugalité relative, lorsqu'un État, sentant que des marchandises étrangères d'un trop haut prix demanderaient une telle exportation des siennes, qu'il se priverait plus de ses besoins par celles-ci, qu'il n'en satisferait par celles-là, en défend absolument l'entrée; et c'est l'esprit des lois que l'on a faites de nos jours en Suède[17]. Ce sont les seules lois somptuaires qui conviennent auxmonarchies.

En général, plus un État est pauvre, plus il est ruiné par son luxe relatif; et plus, par conséquent, il lui faut de lois somptuaires relatives. Plus un État est riche, plus son luxe relatif l'enrichit; et il faut bien se garder d'y faire des lois somptuaires relatives. Nous expliquerons mieux ceci dans le livre sur le commerce[18]. Il n'est ici question que du luxe absolu.

Chapitre VI: Du luxe à la Chine

Des raisons particulières demandent des lois somptuaires dans quelques États. Le peuple, par la force du climat, peut devenir si nombreux, et d'un autre côté les moyens de le faire subsister peuvent être si incertains, qu'il est bon de l'appliquer tout entier à la culture des terres. Dans ces États, le luxe est dangereux, et les lois somptuaires y doivent être rigoureuses. Ainsi, pour savoir s'il faut encourager le luxe ou le proscrire, on doit d'abord jeter les yeux sur le rapport qu'il y a entre le nombre du peuple et la facilité de le faire vivre. En Angleterre, le sol produit beaucoup plus de grain qu'il ne faut pour nourrir ceux qui cultivent les terres, et ceux qui procurent les vêtements; il peut donc y avoir des arts frivoles, et par conséquent du luxe. En France, il croît assez de blé pour la nourriture des laboureurs et de ceux qui sont employés aux manufactures. De plus, le commerce avec les étrangers peut rendre pour des choses frivoles tant de choses nécessaires, qu'on n'y doit guère craindre le luxe.

À la Chine, au contraire, les femmes sont si fécondes, et l'espèce humaine s'y multiplie à un tel point, que les terres, quelque cultivées qu'elles soient, suffisent à peine pour la nourriture des habitants. Le luxe y est donc pernicieux, et l'esprit de

travail et d'économie y est aussi requis que dans quelque république que ce soit[19]. Il faut qu'on s'attache aux arts nécessaires, et qu'on fuie ceux de la volupté.

Voilà l'esprit des belles ordonnances des empereurs chinois. « Nos anciens, dit un empereur de la famille des Tang [20], tenaient pour maxime que, s'il y avait un homme qui ne labourât point, une femme qui ne s'occupât point à filer, quelqu'un souffrait le froid ou la faim dans l'empire... » Et sur ce principe, il fit détruire une infinité de monastères de bonzes.

Le troisième empereur de la vingt-unième dynastie [21], à qui on apporta des pierres précieuses trouvées dans une mine, la fit fermer, ne voulant pas fatiguer son peuple à travailler pour une chose qui ne pouvait ni le nourrir ni le vêtir.

« Notre luxe est si grand, dit Kiayventi [22], que le peuple orne de broderies les souliers des jeunes garçons et des filles, qu'il est obligé de vendre. » Tant d'hommes étant occupés à faire des habits pour un seul, le moyen qu'il n'y ait bien des gens qui manquent d'habits? Il y a dix hommes qui mangent le revenu des terres, contre un laboureur: le moyen qu'il n'y ait bien des gens qui manquent d'aliments?

Chapitre VII: Fatale conséquence du luxe à la Chine

On voit dans l'histoire de la Chine qu'elle a eu vingt-deux dynasties qui se sont succédé; c'est-à-dire qu'elle a éprouvé vingt-deux révolutions générales, sans compter une infinité de particulières. Les trois premières dynasties durèrent assez longtemps, parce qu'elles furent sagement gouvernées, et que l'empire était moins étendu qu'il ne le fut depuis. Mais on peut dire en général que toutes ces dynasties commencèrent assez bien. La vertu, l'attention, la vigilance sont nécessaires à la Chine; elles y étaient dans le commencement des dynasties, et elles manquaient à la fin. En effet, il était naturel que des empereurs nourris dans les fatigues de la guerre, qui parvenaient à faire descendre du trône une famille noyée dans les délices, conservassent la vertu qu'ils avaient éprouvée si utile, et craignissent les voluptés qu'ils avaient vues si funestes. Mais, après ces trois ou quatre premiers princes, la corruption, le luxe, l'oisiveté, les délices, s'emparent des successeurs; ils s'enferment dans le palais, leur esprit s'affaiblit, leur vie s'accourcit, la famille décline; les grands s'élèvent, les eunuques s'accréditent, on ne met sur le trône que des enfants; le palais devient ennemi de l'empire; un peuple oisif qui l'habite ruine celui qui travaille; l'empereur est tué ou détruit par un usurpateur, qui fonde une famille, dont le troisième ou quatrième successeur va dans le même palais se renfermer encore.

Chapitre VIII: De la continence publique

Il y a tant d'imperfections attachées à la perte de la vertu dans les femmes, toute leur âme en est si fort dégradée, ce point principal ôté en fait tomber tant d'autres, que l'on peut regarder, dans un État populaire, l'incontinence publique comme le dernier des malheurs, et la certitude d'un changement dans la constitution.

Aussi les bons législateurs y ont-ils exigé des femmes une certaine gravité de mœurs. Ils ont proscrit de leurs républiques non seulement le vice, mais l'apparence même du vice. Ils ont banni jusqu'à ce commerce de galanterie qui produit l'oisiveté, qui fait que les femmes corrompent avant même d'être corrompues, qui donne un prix à tous les riens, et rabaisse ce qui est important, et qui fait que l'on ne se conduit plus que sur les maximes du ridicule, que les femmes entendent si bien à établir.

Chapitre IX: De la condition des femmes dans les divers gouvernements

Les femmes ont peu de retenue dans les monarchies, parce que la distinction des rangs les appelant à la cour, elles y vont prendre cet esprit de liberté qui est à peu près le seul qu'on y tolère. Chacun se sert de leurs agréments et de leurs passions pour avancer sa fortune; et comme leur faiblesse ne leur permet pas l'orgueil, mais la vanité, le luxe y règne toujours avec elles.

Dans les États despotiques, les femmes n'introduisent point le luxe; mais elles sont elles-mêmes un objet du luxe. Elles doivent être extrêmement esclaves. Chacun suit l'esprit du gouvernement, et porte chez soi ce qu'il voit établi ailleurs. Comme les lois y sont sévères et exécutées sur-le-champ, on a peur que la liberté des femmes n'y fasse des affaires. Leurs brouilleries, leurs indiscrétions, leurs répugnances, leurs penchants, leurs jalousies, leurs piques, cet art qu'ont les petites âmes d'intéresser les grandes, n'y sauraient être sans conséquence.

De plus, comme dans ces États, les princes se jouent de la nature humaine, ils ont plusieurs femmes, et mille considérations les obligent de les renfermer.

Dans les républiques, les femmes sont libres par les lois, et captivées par les mœurs; le luxe en est banni, et avec lui la corruption et les vices.

Dans les villes grecques, où l'on ne vivait pas sous cette religion qui établit que, chez les hommes même, la pureté des mœurs est une partie de la ver-tu; dans les villes grecques, où un vice aveugle régnait d'une manière effrénée, où l'amour n'avait qu'une forme que l'on n'ose dire, tandis que la seule amitié s'était retirée dans les mariages [23] ; la vertu, la simplicité, la chasteté des femmes y étaient telles, qu'on n'a guère jamais vu de peuple qui ait eu à cet égard une meilleure police [24].

Chapitre X: Du tribunal domestique chez les romains

Les Romains n'avaient pas, comme les Grecs, des magistrats particuliers qui eussent inspection sur la conduite des femmes. Les censeurs n'avaient l'œil sur elles que comme sur le reste de la république. L'institution du tribunal domestique [25] suppléa à la magistrature établie chez lesGrecs[26].

Le mari assemblait les parents de la femme, et la jugeait devant eux [27]. Ce tribunal maintenait les mœurs dans la république. Mais ces mêmes mœurs maintenaient ce tribunal, Il devait juger non seulement de la violation des lois, mais aussi de la violation des mœurs. Or, pour juger de la violation des mœurs, il faut en avoir.

Les peines de ce tribunal devaient être arbitraires, et l'étaient en effet: car, tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même.

Le tribunal domestique regardait la conduite générale des femmes. Mais il y avait un crime qui, outre l'animadversion de ce tribunal, était encore soumis à une accusation publique: c'était l'adultère; soit que, dans une république, une si grande violation de mœurs intéressât le gouvernement; soit que le dérèglement de la femme pût faire soupçonner celui du mari; soit enfin que l'on craignit que les honnêtes gens mêmes n'aimassent mieux cacher ce crime que le punir, l'ignorer que le venger.

Chapitre XI: Comment les institutions changèrent à Rome avec le gouvernement

Comme le tribunal domestique supposait des mœurs, l'accusation publique en supposait aussi; et cela fit que ces deux choses tombèrent avec les mœurs, et finirent avec la république [28].

L'établissement des questions perpétuelles, c'est-à-dire, du Partage de la juridiction entre les préteurs, et la coutume qui s'introduisit de plus en plus que ces préteurs jugeassent eux-mêmes [29] toutes les affaires, affaiblirent l'usage du tribunal domestique; ce qui paraît par la surprise des historiens, qui regardent comme des faits singuliers et comme un renouvellement de la pratique ancienne, les jugements que Tibère fit rendre par ce tribunal.

L'établissement de la monarchie et le changement des mœurs firent encore cesser l'accusation publique. On pouvait craindre qu'un malhonnête homme, piqué des mépris d'une femme, indigné de ses refus, outré de sa vertu même, ne formât le dessein de la perdre. La loi Julie ordonna qu'on ne pourrait accuser une femme

d'adultère, qu'après avoir accusé son mari de favoriser ses dérèglements; ce qui restreignit beaucoup cette accusation, et l'anéantit pour ainsi dire[30].

Sixte V sembla vouloir renouveler l'accusation publique[31]. Mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour voir que cette loi, dans une monarchie telle que la sienne, était encore plus déplacée que dans toute autre.

Chapitre XII: De la tutelle des femmes chez les romains

Les institutions des Romains mettaient les femmes dans une perpétuelle tutelle, à moins qu'elles ne fussent sous l'autorité d'un mari[32]. Cette tutelle était donnée au plus proche des parents par mâles; et il paraît, par une expression vulgaire[33], qu'elles étaient très gênées. Cela était bon pour la république, et n'était point nécessaire dans la monarchie[34].

Il paraît, par les divers codes des lois des barbares, que les femmes, chez les premiers Germains, étaient aussi dans une perpétuelle tutelle[35]. Cet usage passa dans les monarchies qu'ils fondèrent; mais il ne subsista pas.

Chapitre XIII: Des peines établies par les empereurs contre les débauches des femmes

La loi Julie établit une peine contre l'adultère. Mais, bien loin que cette loi, et celles que l'on fit depuis là-dessus, fussent une marque de la bonté des mœurs, elles furent, au contraire, une marque de leur dépravation.

Tout le système politique à l'égard des femmes changea dans la monarchie. Il ne fut plus question d'établir chez elle la pureté des mœurs, mais de punir leurs crimes. On ne faisait de nouvelles lois pour punir ces crimes, que parce qu'on ne punissait plus les violations, qui n'étaient point ces crimes.

L'affreux débordement des mœurs obligeait bien les empereurs de faire des lois pour arrêter à un certain point l'impudicité; mais leur intention ne fut pas de corriger les mœurs en général. Des faits positifs, rapportés par les historiens, prouvent plus cela que toutes ces lois ne sauraient prouver le contraire. On peut voir dans Dion la conduite d'Auguste à cet égard, et comment il éluda, et dans sa préture et dans sa censure, les demandes qui lui furent faites[36].

On trouve bien dans les historiens des jugements rigides rendus, sous Auguste et sous Tibère, contre l'impudicité de quelques dames romaines: mais en nous faisant connaître l'esprit de ces règnes, ils nous font connaître l'esprit de ces jugements.

Auguste et Tibère songèrent principalement à punir les débauches de leurs parentes. Ils ne punissaient point le dérèglement des mœurs, mais un certain crime d'impiété ou de lèse-majesté [37] qu'ils avaient inventé, utile pour le respect, utile pour leur vengeance. De là vient que les auteurs romains s'élèvent si fort contre cette tyrannie.

La peine de la loi Julie était légère [38]. Les empereurs voulurent que, dans les jugements, on augmentât la peine de la loi qu'ils avaient faite. Cela fut le sujet des invectives des historiens. Ils n'examinaient pas si les femmes méritaient d'être punies, mais si l'on avait violé la loi pour les punir.

Une des principales tyrannies de Tibère [39] fut l'abus qu'il fit des anciennes lois. Quand il voulut punir quelque dame romaine au-delà de la peine portée par la loi Julie, il rétablit contre elle le tribunal domestique [40].

Ces dispositions à l'égard des femmes ne regardaient que les familles des sénateurs, et non pas celles du peuple. On voulait des prétextes aux accusations contre les grands, et les déportements des femmes en pouvaient fournir sans nombre.

Enfin ce que j'ai dit, que la bonté des mœurs n'est pas le principe du gouvernement d'un seul, ne se vérifia jamais mieux que sous ces premiers empereurs; et si l'on en doutait, on n'aurait qu'à lire Tacite, Suétone, Juvénal et Martial.

Chapitre XIV: Lois somptuaires chez les Romains

Nous avons parlé de l'incontinence publique, parce qu'elle est jointe avec le luxe, qu'elle en est toujours suivie, et qu'elle le suit toujours. Si vous laissez en liberté les mouvements du cœur, comment pourrez-vous gêner les faiblesses de l'esprit?

À Rorne, outre les institutions générales, les censeurs firent faire, par les magistrats, plusieurs lois particulières, pour maintenir les femmes dans la frugalité. Les lois *Fannienne, Licinienne* et *Oppienne* eurent cet objet. Il faut voir dans Tite-Live [41] comment le sénat fut agité, lorsqu'elles demandèrent la révocation de la loi *Oppienne.* Valère-Maxime met l'époque du luxe chez les Romains à l'abrogation de cette loi.

Chapitre XV: Des dots et des avantages nuptiaux dans les diverses constitutions

Les dots doivent être considérables dans les monarchies, afin que les maris puissent soutenir leur rang et le luxe établi. Elles doivent être médiocres dans les

républiques, où le luxe ne doit pas régner[42]. Elles doivent être à peu près nulles dans les États despotiques, où les femmes sont, en quelque façon, esclaves.

La communauté des biens introduite par les lois françaises entre le mari et la femme, est très convenable dans le gouvernement monarchique, parce qu'elle intéresse les femmes aux affaires domestiques, et les rappelle, comme malgré elles, au soin de leur maison. Elle l'est moins dans la république, où les femmes ont plus de ver-tu. Elle serait absurde dans les États despotiques, où presque toujours les femmes sont elles-mêmes une partie de la propriété du maître.

Comme les femmes, par leur état, sont assez portées au mariage, les gains que la loi leur donne sur les biens de leur mari sont inutiles. Mais ils seraient très pernicieux dans une république, parce que leurs richesses particulières produisent le luxe. Dans les États despotiques, les gains de noces doivent être leur subsistance, et rien de plus.

Chapitre XVI: Belle coutume des Samnites

Les Samnites avaient une coutume qui, dans une petite république, et surtout dans la situation où était la leur, devait produire d'admirables effets. On assemblait tous les jeunes gens, et on les jugeait. Celui qui était déclaré le meilleur de tous prenait pour sa femme la fille qu'il voulait; celui qui avait les suffrages après lui choisissait encore; et ainsi de Suite [43]. Il était admirable de ne regarder entre les biens des garçons que les belles qualités, et les services rendus à la patrie. Celui qui était le plus riche de ces sortes de biens choisissait une fille dans toute la nation. L'amour, la beauté, la chasteté, la vertu, la naissance, les richesses mêmes, tout cela était, pour ainsi dire, la dot de la vertu. Il serait difficile d'imaginer une récompense plus noble, plus grande, moins à charge à un petit État, plus capable d'agir sur l'un et l'autre sexe.

Les Samnites descendaient des Lacédémoniens; et Platon, dont les institutions ne sont que la perfection des lois de Lycurgue, donna à peu près une pareille loi[44].

Chapitre XVII: De l'administration des femmes

Il est contre la raison et contre la nature que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela était établi chez les Égyptiens; mais il ne l'est pas qu'elles gouvernent un empire. Dans le premier cas, l'état de faiblesse où elles sont ne leur permet pas la prééminence; dans le second, leur faiblesse même leur donne plus de douceur et de modération; ce qui peut faire un bon gouvernement, plutôt que les vertus dures et féroces.

Dans les Indes, on se trouve très bien du gouvernement des femmes; et il est établi que, si les mâles ne viennent pas d'une mère du même sang, les filles qui ont une mère du sang royal, succèdent[45]. On leur donne un certain nombre de personnes pour les aider à porter le poids du gouvernement. Selon M. Smith[46], on se trouve aussi très bien du gouvernement des femmes en Afrique. Si l'on ajoute à cela l'exemple de la Moscovie et de l'Angleterre, on verra qu'elles réussissent également et dans le gouvernement modéré, et dans le gouvernement despotique.

Book Seven

CONSEQUENCES OF THE DIFFERING PRINCIPLES OF THE THREE GOVERNMENTS, IN RELATION TO SUMPTUARY LAWS, LUXURY, AND THE STATUS OF WOMEN

Chapter 1: About Luxury

Luxury is always proportioned to the inequality of fortunes. If wealth is equally divided in a state, there will be no luxury: for luxury is only based on the comfort one derives from the labor of others.

In order that wealth might remain equally divided, it is required that the laws award to each person only the physically necessary. If they possess more than that, some will spend, others will acquire, and inequality will be established.

Assuming the physically necessary to be equal to a given sum, the level of luxury of him that will only possess the necessary will equal zero. He who will possess the double will have a luxury level equal to one [one unit of luxury]. He who will possess the double of the latter's property will have a level of luxury equal to three. When someone will again possess the double he will have a level of luxury equal to seven. The result is that for the property of the succeeding individual, always assumed to be the double of the one preceding, the level of luxury will increase by a factor of 2 plus the unit, in the following progression: 0, 1, 3, 7, 15, 31, 63, 127.

In Plato's republic (a[1]), the level of luxury could have been exactly calculated. There were four kinds of class established. The first was the precise point at which poverty ceased; the second was double; the third triple, the fourth the quadruple of the first. In the first class the level of luxury was equal to zero. It equaled one in the second, two in the third, and three in the fourth. Thus it followed the arithmetic progression.

In considering the level of luxury of differing peoples, in relation to one another, it occurs in each state by compound reason of the inequality of fortunes that exists among the citizens and the inequality of wealth of differing states. In Poland, for example, fortunes are extremely unequal. But the overall poverty makes it impossible that there might be as much luxury there as in a wealthier state.

The level of luxury is also proportioned to the largeness of towns, above all the capital. The result is that it occurs by compound ratio of the state's wealth, the inequality of individual fortunes, and the number of men that one may gather together in certain places.

The more men there are together, the vainer they are, and they sense being generated in themselves the desire to distinguish themselves by little things (b[2]). If they constitute so large a number that most of them be unknown to one another, the desire of distinguishing themselves doubles because there is a greater hope of succeeding. Luxury affords this hope; each person takes on the traits of the status

that stands above his own. But, spurred by the desire to distinguish themselves, all become equal and one distinguishes himself no longer. Since everybody longs to make himself noticed, folk pay attention to none.

A general uncomfortableness results from all this. They who excel in a profession, charge for their art the price they wish. The least talents follow that example. There is no longer harmony between needs and means. When I am forced to sue, it is necessary that I be able to pay a lawyer. Whenever I am ill, it is required that I be able to have a doctor.

Some persons have thought that, by gathering so many people in a capital, one diminishes commerce, because men are no longer at a certain remove from one another. I do not believe it; they have more desires, more needs, and more fantasies when they are together.

Chapter 2: About Sumptuary Laws in a Democracy

I am saying that, in a republic, in which wealth is divided equally, there cannot be any luxury. And, as one has seen in the fifth book (a[3]) that this equal distribution constitutes a republic's excellence, it follows that, the less luxury there is in a republic the more perfect it is. There was none among the first Romans; there was none among the Lacedemonians. And in the republics in which equality is not entirely lost, the spirit of commerce, work, and virtue provides that each person there is able, and each person there wishes, to live on his own property and, consequently, there is little luxury.

Laws for the renewed division of fields, so frequently insisted upon in some republics, were salutary by their nature. They are dangerous only as a sudden undertaking. By all at once taking away the wealth of some and increasing that of others to the same degree, they cause revolutions in each family and from them must produce a general one in the state.

To the extent that luxury is established in a republic, the mind turns toward individual interest. To persons for whom only the necessary is required, there remains only the glory of the fatherland and their very own to desire. But a soul corrupted by luxury has many other desires. It soon becomes the enemy of the laws that obstruct it. The luxury, which the Rhegia garrison began to enjoy, caused it to slaughter the inhabitants of the place.

Soon as the Romans had become corrupted, their desires became immense. One may judge of this from the prices they placed on things. A jug of Falerno wine (b[4]) sold for a hundred Roman denaria. A barrel of Pontus salt meat cost four hundred denaria. A good cook cost two talents, and young boys were priceless. When everybody, in a general impetuousness (c[5]), abandoned himself to voluptuousness, what became of virtue?

Chapter 3: About Sumptuary Laws in Aristocracy

The ill constituted aristocracy has this misfortune: the nobles there possess wealth and nevertheless they must not spend it. Luxury that is opposed to the spirit of moderation must be banished from it. There are, therefore, only exceedingly poor persons who are unable to receive and certain rich persons who are unable to spend.

In Venice the laws require modesty from the nobles. They have become so used to thriftiness that only courtesans might be able to make them give money. They make use of this approach to preserve industry. The most scorned women spend without danger, while their benefactors[1] lead the most obscure life in the world.

The good Greek republics had some admirable institutions in this regard. The rich used their money for festivals, music choruses, chariots, racehorses, and burdensome magistracies. Wealth was as much a burden there as poverty.

Chapter 4: About Sumptuary Laws in Monarchies

"The Suiones, a Germanic nation, give honor to wealth," Tacitus says (a[6]), "and which causes that they live under the government of a single person." That signifies well that luxury singularly befits monarchies, and that no sumptuary laws are required there.

Since wealth is divided unequally by the constitution of monarchies, it is certainly required that there should be luxury. If the wealthy there do not spend much, the poor will die of hunger. It is even necessary that the rich should spend in proportion to the inequality of fortunes, and, as we have said, that luxury should increase by that proportion. Individual wealth has increased only because it has deprived one part of the citizens of the physically necessary. It is required, therefore, that it be returned to them.

Thus, in order for the monarchical state to sustain itself, luxury must go on increasing, from the laborer to the artisan, to the trader, to the nobles, to the magistrates, to the great lords, to the principal tax-collectors, and to the princes. Without this all would be lost.

In a Roman senate composed of grave magistrates, justices, and men imbued with the ideas of the founding era, under Augustus, they proposed the correction of the morals and luxury of the women. It is curious to see, in Dio (b[7]), the art with which he eluded the importunate demands of those senators. That is because he was founding a monarchy and dissolving a republic.

Under Tiberius the aediles in the senate proposed the reinstitution of ancient sumptuary laws (c[8]). That prince, who had some enlightenment, was opposed. "The state could not subsist," said he, "in the situation in which things are. How could Rome [survive]? How could the provinces [survive]? We were frugal when we were citizens of a single town. Today we consume the wealth of the whole universe. Masters and slaves are made to work for us." He well saw that sumptuary laws were no longer required.

When, under the same emperor, someone in the senate proposed prohibiting governors from carrying their wives into the provinces, on account of the disorders they bore with them, that was rejected. Someone said "that the examples of the austerity of the ancients had been changed into a more agreeable manner of living" (d[9]). They felt that different morals were required.

Luxury is therefore necessary in monarchical states. [It also is] in despotic states. In the first it is a use that one makes of what he freely possesses. In the others it is

an abuse that one makes of his servitude. For a slave, chosen by his master for tyrannizing the other slaves and uncertain of the fortune each day [holds] for the morrow, has no other happiness than that of glutting the pride, desires, and lusts of each day.

All this leads to a reflection: Republics terminate with luxury; monarchies with poverty (e[10]).

Chapter 5: The Cases in Which Sumptuary Laws Are Useful in a Monarchy

It was in the spirit of the republic, or in some particular situations, that they passed sumptuary laws in Aragon in the middle of the thirteenth century. James I decreed that the King, nor any of his subjects, could eat no more than the two kinds of meat at each meal, and that each should be prepared in a single manner, except, at least, that it were some game one had killed himself. (a[11]).

Similarly in our day, they have made some sumptuary laws in Sweden. But they have a different objective than the ones in Aragon.

A state may pass sumptuary laws for the purpose of an absolute frugality. That is the spirit of sumptuary laws in republics. And the nature of the thing demonstrates that that was the purpose of those in Aragon.

Sumptuary laws may also have relative frugality as an objective. Whenever a state, feeling that foreign merchandises at too high a price require such an export of its own, that it would more deprive itself of its needs for the latter than it could satisfy needs for the former, it absolutely prohibits importation of them. That is the spirit of the laws they have passed in Sweden in our day (b[12]). Those are the only sumptuary laws which are suitable for monarchies.

In general, the poorer a state is the more its relative luxury ruins it and the more, consequently, it requires relative sumptuary laws. The richer a state is, the more its relative luxury enriches it, and it indeed requires to avoid passing relative sumptuary laws. We will explain this better in the book on commerce (c[13]). Here there is only a question of absolute luxury.

Chapter 6: About Luxury in China

Some particular reasons require sumptuary laws in certain states. By force of the climate the people may become so numerous while, on the other hand, the means of providing their subsistence may be so unsure, that it is good to devote them entirely to cultivation of the land. In these states luxury is dangerous and sumptuary laws must be rigorous. Thus, in order to know whether it is required to encourage or to proscribe luxury, one must first consult the relationship that exists between the number of people and the facility of providing for them to live. In England the soil produces much more grain than is called for to feed them that cultivate the land and them that furnish clothing. Therefore, frivolous arts and, consequently, luxury may occur there. In France they grow sufficient wheat to feed the farmers and them that are employed in manufacturing. Further, commerce with foreigner[s] may, for frivolous things, yield so many necessary things that one ought scarcely to fear luxury.

In China, on the other hand, wives are so fertile and humankind there multiplies to such a degree, that the land, however much cultivated, hardly suffices to feed the inhabitants. Therefore luxury is pernicious there, and the spirit of labor and economy is as much called for as in any republic whatever (a[14]). It is required that they devote themselves to necessary arts and flee the voluptuous ones.

That is the spirit of the beautiful ordinances of the Chinese emperors. “Our elders,” said an emperor of the Tang family (b[15]), “held as a maxim that, if there were a man who would not work the land, a woman who would not busy herself in weaving, someone in the empire would suffer cold or hunger […].” And, on this principle, he caused an infinity of bonze monasteries to be destroyed.

The third emperor of the twenty-first dynasty (c[16]), to whom someone brought some precious stones discovered in a mine, caused the mine to be shut up—not wishing his people to wear themselves out working for a thing which was able neither to feed nor to clothe them.

“Our luxury is so great,” Kiayventi said (d[17]), “that the people embroider the slippers of young boys and girls whom they are obliged to sell.” With so many men occupied in making the clothing of a single person, by what means could there not be many persons who lack clothing? There are ten men who eat the profit of land for one farmer. By what means could there not be many persons who lack food?

Chapter 7: A Fatal Consequence of Luxury in China

One sees in China's history that it has had twenty-two successive dynasties. That is, it has undergone twenty-two general revolutions, without counting an infinity of particular ones. The three first dynasties lasted for a long enough time, because they were wisely [prudently] governed and the empire was less extensive than it were since. But one may say in general that all these dynasties began well enough. Virtue, scrutiny, and vigilance are necessary in China. They were present at the beginnings of the dynasties, and they were absent at the end. In effect, it was natural that emperors bred in the toils of war, who succeeded in throwing off the throne families drowned in delights, would preserve the virtue which they had found so useful and would fear the lusts which they had seen to be so fatal. But, after these three or four first princes, corruption, luxury, idleness, and delights conquered their successors. They closeted themselves in the palace. Their minds weaken, their lives shorten, and their family declines. Great persons rise up, and the eunuchs assume authority. They only place children on the throne. The palace becomes the empire's enemy. The idle people who dwell in it ruin them that labor. The emperor is slain or destroyed by a usurper, who founds a family, from which the third or fourth successor is going to closet himself in the same palace again.

Chapter 8: About Public Continence

There are so many imperfections involved in the loss of virtue by women, their entire soul is so severely degraded by it, this principal point unhinged causes so many others to tumble with it, that one may consider public incontinence as the ultimate misfortune in a popular state, the sure evidence of a change in the constitution.

Further, good legislators in popular states have required a certain moral gravity of women. They have barred from their republics not only vice, but even the appearance of vice. Their proscription has reached to that intercourse of gallantry that produces idleness, which causes women to corrupt even before being corrupted, that prizes all the nothings and depreciates that which is something,[2] and which causes that one no longer guides himself but by the maxims of ridicule which women know so well how to establish.

Chapter 9: About the Condition of Women Under the Differing Governments

Women have little reserve under monarchies. For, the distinction of rank summoning them to court, they go there taking that spirit of liberty which is almost the only one that is tolerated there. Each person relies upon their charms and their passions to advance his prospects. And inasmuch as their weakness allows them not pride but vanity, luxury always reigns there with them.

In despotic states women do not introduce luxury. They are rather objects of luxury themselves. They must be extremely servile. Each person follows the spirit of the government and bears into his family what he sees established elsewhere. Since the laws are severe there, and executed on the spot, they fear lest the liberty of women might cause embroilments there. Their broils, their indiscretions, their dislikes, their leanings, their jealousies, their barbs, and that art which petty souls have of involving great souls could not exist there without consequences.

Further, since princes in these states make light[3] of human nature, they have several wives, and thousands of cautions oblige them to lock them up.

In republics women are free by the laws and captive by the morals. Luxury is banished from them and, with it, corruption and vices.

In the Greek towns, where they did not live under that religion which maintained that, even among men, the purity of morals is a part of virtue,—in the Greek towns, where a blind vice reigned in an unchecked manner, where love had only a form that one dares not pronounce, while friendship alone had retreated into marriage (a[18]); virtue, simplicity, and the chastity of women were such that one has scarcely ever seen a people who would have had a better regime in this respect (b[19]).

Chapter 10: About the Domestic Tribunal Among the Romans

The Romans did not, like the Greeks, have special magistrates who had oversight of the conduct of women. The censors did not have an eye on them except as on the rest of the republic. The institution of the domestic tribunal (a[20]) took the place of the magistracy established among the Greeks (b[21]).

The husband assembled his wife's relatives and judged her before them (c[22]). That tribunal preserved the morals in the republic. But those same morals preserved that tribunal. It had to judge not only about violation of the laws but also about the violation of morals. Now, in order to judge about the violation of morals, it is required to have some.

This tribunal's penalties had to be arbitrary and, in effect, they were. For all that concerns morals, all that concerns the rules of modesty, can scarcely be comprehended under a code of laws. It is easy to regulate by law what one owes to others; it is difficult to comprehend within it all that which one owes to oneself.

The domestic tribunal concerned the general conduct of women. But there was one crime which, over and above that tribunal's reproof, was still subject to a public accusation: that was adultery, whether because, in a republic, so great a violation of morals might involve the government; whether because the unruliness of the wife could cause suspicion for that of the husband; whether, in sum, because they feared lest honest folk even might better love to hide this crime than to punish it, to ignore it than to avenge it.

Chapter 11: How the Institutions Changed in Rome with the Government

Just as the domestic tribunal assumed morals, public accusation assumed them also. That means that these two things fell along with morals and ceased to be with the republic (a[23]).

The institution of perpetual forced confessions, that is, of the parceling out of jurisdictions among the praetors, and the custom that was introduced of the praetors themselves (b[24]) more and more judging all matters, weakened the domestic tribunal. This was revealed by the surprise of the historians, who regarded as singular facts and as the restoration of the ancient practice, the judgments which Tiberius caused that tribunal to make.

The institution of the monarchy and the change of morals also caused public accusation to cease. One could fear lest a dishonest man, miffed by a woman's scorn, indignant upon her repulse, and outraged by her virtue itself might form the design of ruining her. The law Julia ordained that someone could accuse a woman of adultery only after having accused her husband of encouraging her disorders, which much restrained that accusation and, so to speak, annihilated it (c[25]).

Sixtus the Fifth seemed to want to renew public accusation (d[26]). But only a little reflection is required to see that the law, under a monarchy like his, was even more out of place than under another.

Chapter 12: About the Guardianship of Women Among the Romans

Roman institutions placed women under a perpetual guardianship, at least if they were not under a husband's authority (a[27]). That tutelage was assigned to the nearest relative in the male line. And it seems, from a vulgar expression (b[28]), that they were much bothered. That was good for the republic, while it was not necessary for the monarchy (c[29]).

From the various barbarian codes of law it seems that women, among the Germans, were also under a perpetual guardianship (d[30]). That usage passed into the monarchies which they founded, but it did not survive.

Chapter 13: About Penalties Set Up by the Emperors Against the Debaucheries of Women

The law Julia established a penalty against adultery. But, that law and those that they afterward made on the subject far from being a sign of good morals, were to the contrary a sign of their depravity.

The whole political system, with respect to women, changed under the monarchy. It was no longer a question of establishing the purity of morals among them but to punish their crimes. They made new laws to punish these crimes only because they no longer punished the violations which were not these crimes.

The horrid moral excesses much obliged the emperors to pass laws in order to stop, at a certain point, the lack of chastity. But their intention was not to correct morals in general. Certain positive facts, related by the historians, prove this more than all those laws could demonstrate the contrary. In this respect one may see in the conduct of Dion Augustus the way he eluded, both in his praetorship and in his censorship, the demands that were made of him (a[31]).

Indeed, one finds in the historians some rigid judgments, under Augustus and under Tiberius, against the unchastity of some Roman ladies. But, in causing us to know the spirit of those reigns, they cause us to know the spirit of those judgments.

Augustus and Tiberius aimed principally to punish the debaucheries of their female relatives. They did not punish the laxity of morals but a certain crime of impiety or lèse-majesté (b[32]), which they had invented. This was useful for respect, useful for their vengeance. From this derives the fact that Roman authors express themselves so strongly against that tyranny.

The penalty of the law Julia was light (c[33]). The emperors intended that, in judgments, folk would increase the penalty of the law that they had made. That was the topic of the invective of historians. They did not determine whether the women deserved to be punished, but whether one had violated the law for punishing them.

One of Tiberius's principal tyrannies (d[34]) was the abuse he made of the ancient laws. Whenever he wished to punish some Roman lady[4] beyond the penalty borne in the law Julia, he reinstituted against her the domestic tribunal (e[35]).

The provision with respect to women only considered the senators' families and not those of the people. They wanted some pretexts for accusations against great persons and the deportment of women could supply innumerable pretexts.

In sum, what I have said, that the goodness of morals is not the principle of government by a single person, was never verified better than under those first emperors. And if anyone doubted this he would only have to read Tacitus, Suetonuis, Juvenal, and Martial.

Chapter 14: Sumptuary Laws Among the Romans

We have spoken about public incontinence, because it is connected with luxury, because it is always followed by it, and because it always follows it. If you allow liberty to the heart's movements, how will you be able to hobble weaknesses of mind?

At Rome, beyond the general institutions, the censors caused several particular laws to be passed by the magistrates in order to keep the women subject to frugality. The Fannian, Lycinian, and Oppian laws had that objective. It is necessary to see, in Titus Livy (a[36]), how the senate was agitated when the women demanded revocation of the Oppian law. Valerius Maximus ascribes the epoch of luxury among the Romans to the abrogation of that law.

Chapter 15: About Dowries and Nuptial Advantages Under the Differing Constitutions

Dowries ought to be substantial in monarchies, so that husbands might be able to sustain their rank and the accustomed luxury. They ought to be mediocre in republics, in which luxury must not reign (a[37]). They ought to be next to nothing in despotic states, in which women, in some sense, are slaves.

The community property that French laws introduced between husband and wife is most suitable under monarchical government. For it interests women in domestic matters and recalls them, as if in spite of themselves, to the care of their households. Community property is less suitable in the republic, where women have greater virtue. It would be absurd in despotic states, where, almost always, the women themselves are part of the master's property.

Since women are sufficiently inclined to marriage by their status, the gain[s] awarded them by law from their husband's property are useless. But the profits would be most pernicious in a republic, because their individual riches would produce luxury. In despotic states the profits from nuptials ought to be the women's subsistence, and nothing more.

Chapter 16: A Beautiful Samnite Custom

The Samnites had a custom which, in a small republic, and above all in the situation in which theirs was, ought to produce wonderful effects. They assembled all the youths and judged them. He whom they declared best of all took as his wife the girl that he wished. He who received the succeeding suffrage chose next, and so on in succession (a[38]). It was wonderful to consider among the properties of the boys only beautiful qualities and services rendered to the fatherland. He who was richest in goods of this sort selected one girl from the whole nation. Love, beauty, chastity, virtue, birth, and even wealth—all this was, so to speak, virtue's dowry. It would be difficult to imagine a nobler, grander reward, less burdensome to a small state and better able to affect the one and the other sex.

The Samnites were descended from the Lacedemonians. And Plato, whose institutions are only the perfection of Lycurgus's laws, gave very nearly a similar law (b[39]).

Chapter 17: About the Management of Women

It is against reason and against nature that women would be masters[5] in the household, as that was established among the Egyptians. But it is not contrary that they would govern an empire. In the first case, the status of weakness in which they are does not permit them preeminence. In the second, their weakness itself gives them greater gentleness and moderation, a fact which may make for good government, rather than the harsh and ferocious virtues.

In the Indies they find themselves well situated with government by women. And it is established that, if the males do not come from a mother of the same blood, the daughters who have mothers of royal blood succeed (a[40]). They are assigned a certain number of persons to aid them in bearing the weight of the government. According to Mr. Smith (b[41]), they also find themselves well situated with government by women in Africa. If one adds to this the example of Moscow and of England, he will see that women succeed equally, both under moderate government and under despotic government.

Notes

1. The first census was for the hereditary plot, and Plato did not wish that anyone should be able to have, in other property, more than triple of the hereditary plot. See his Laws, Bk. v.
2. In a large town, the author of *Fable of the Bees*, vol. 1, p. 133, said, folk dressed above their station in order to be esteemed by the multitude for more than one is. That is a pleasure for a weak mind almost as great as that of accomplishing his desires.
3. Above, Chapters 3 and 4.
4. A fragment from Book xxxvi of Diodorus [Siculus, *Bibliotheca historiae*], related by Constantine Porphyrogenitus, Extrait des Vertus et des vices.
5. *Cum maximus omnium impetus ad luxuiamesset* ["All strove for the maximu luxury"]. Ibid.
7. *De moribus Germanorum* [c. xliv].
8. Cassius Dio, [*Historiae Romana*], bk. Liv., [c. 16].
9. Tacitus, *Annales*, bk. iii, [c. xxxiv].
10. *Multa duritia veterum Melius et latis mutata* ["Much ancient hardness had been changed for the better and milder"]. Tacitus, *Annales*, bk. iii, [c. xxxiv].
11. *Opulentia paritur amox egestatem* ["Opulence soon gives way to want"]. Florus, [*Epitome rerum Romanorum*], bk. 3, [c. 12].
12. Constitution of James I in [Pierre de Marca] for the year 1234. Art. 6, in *Marca Hispana*, p. 1429
13. They prohibited exquisite wines and other precious merchandise.
14. See below vol. II, book xx, c. 20.
15. Luxury was always checked there.

16. In an ordinance related by the Father Du Halde, vol. ii, p. 497.

17. *Histoire de la Chine*, twenty-eighth dynasty, in the work by Father du Halde, vol. I, [p. 509].

18. In a discourse related by Father Du Halde, vol. ii, p. 418.

21. Regarding true love, Plutarch said, wives there have no part. *Moralia*, ["Amatorius." 750c]. He spoke following his century. See Xenophon in the dialogue titled, *Hiero* [1.31-36].

22. In Athens there was a special magistrate who surveilled the conduct of wives.

23. Romulus set up this tribunal, as appears in Dionysius Halicarnassus, bk. ii, p.96.

24. See in Titus Livy, bk. xxxix, the use that they made of this tribunal at the time of the Bacchanal conspiracies; they called the assemblies in which folk corrupted the morals of wives and young people conspiracies against the republic.

25. It seems from Dionysius of Halicarnassus, bk. ii, that by Romulus's ordination the husband, in ordinary cases, alone judged the wife in front of her relatives; and that, in great crimes, he judged her along with five of them. Also Ulpian, in title vi, paras. 9, 12 and 13, distinguished in judgments of morals those that he called grave from those that were less so: *mores graviores, mores leviores*.

26. *Judicio de moribus (quod antea quidem in antiquis legibus positum erat, non autem frequentabatur) penitusabolito* ["Judgments by mores (which were established in ancient laws in earlier times, were however not frequently used) were fully abolished"]. Leg. II, para. 2, Code [Corpus Juris Civilis] de repudiis [et judicio de moribus subla*to]*.

27. Judicia extraordinaria.

28. Constantine eliminated it entirely; "It is an unworthy thing, he said, that tranquil marriages might be disturbed by the audacity of outsiders."

29. Sixtus V ordered that a husband who would not appear to complain before him about the debaucheries of his wife would be punished with death. See [Gregorio] Leti, [*The Life of Sixtus V*, bk. 6, p. 273].

30. Nisi convenissent in manum viri.

31. *Ne sis mihi patruusoro*. [Cohler: "Verily, do not be a paternal uncle to me." Horace, ISatirs 2.3, 88.]

32. Under August the Papian Law provided that wives who had had three children should be exempted from this tutelage.

33. Among the Germans that tutelage was called *Mundeburdium*.

34. Since they had brought before him a young man who had married a woman with whom he had previously had evil intercourse, he long hesitated, daring neither to approve nor to punish those things. Finally, regaining his wits: "Seditions have been the cause of great evils, he said, let us forget them." [Cassius] Dio, [*Historia Romana*], Bk. Liv, [16]. The senators having requested of him some regulations on the morals of wives, he evaded that request, telling them that they should correct their wives as he corrected his own. Upon which they begged him to tell him how he handled the matter with his wife; a question, it seems to me, most indiscreet.

35. *Culpas inter viros et feminas vulgatam, gravi nomine laesarum religionum, ac violatae majestatis appelando, clementiam majorum suasque ipse leges egrediebatur*. ["Calling the vulgar faults among men and women by the serious names of sacrilege and treason was to depart from the clemency of the elders and even their own laws." Tacitus, *Annales*, Bk. iii, [c. 24].

36. That law is recounted in the *Digest* [*Corpus Juris Civilis*, 48.18.5]; but they did not put the punishment there. One judges that it was only by confinement, since that for incest was only by deportation.

37. *Proprium id Tiberiofuit, scelera nuper reperta priscis verbis obtegere* ["It was characteristic of Tiberius to conceal new offenses beneath old-fashioned words"]. Tacitus, *Annales*, Bk. ii, [c. 50].

39. *Adulterii graviorem paenam deprecatus, ut, exemplo majorum, propinquis suis ultra ducentesimum lapidem removeretur, suasit. Adultero Manlio Italia atque Africa interdictum est.* ["He set aside the more serious penalty for adultery, while, in the example of the elders, she was removed a distance of two hundred

milestones from her relations. The adulterer Manlius was exiled from Italy and Africa."] Tacitus, *Annales*, Bk. Ii [c. 50, 4-5].

40. Decade 4, Bk. iv [xxxiv, 1–8].

41. Marseilles was the wisest of the republics in its time; dowries could not exceed one hundred ecus of silver and five ecus in clothing, Strabo said. Bk. iv.

42. *Fragments* of Nicholas of Damascus, drawn from Stobaeus in the collection by Constantine Poprphrogenitus.

43. He even allows them more frequent intercourse.

45. *Lettres édifiantes*, 14th collection.

46. [William Smith], *Voyage de Guinée*, second part, p. 165 of the translation on the kingdom of Angona, on the Gold Coast.

Livre huitième

DE LA CORRUPTION DES PRINCIPES DES TROIS GOUVERNEMENTS

Chapitre I: Idée générale de ce livre

La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes.

Chapitre II: De la corruption du principe de la démocratie

Le principe de la démocratie se corrompt, non seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. Pour lors le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu'il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les juges.

Il ne peut plus y avoir de vertu dans la république. Le peuple veut faire les fonctions des magistrats: on ne les respecte donc plus. Les délibérations du sénat n'ont plus de poids; on n'a donc plus d'égards pour les sénateurs, et par conséquent pour les vieillards. Que si l'on n'a pas du respect pour les vieillards, on n'en aura pas non plus pour les pères; les maris ne méritent pas plus de déférence, ni les maîtres plus de soumission. Tout le monde parviendra à aimer ce libertinage: la gêne du commandement fatiguera comme celle de l'obéissance. Les femmes, les enfants, les esclaves n'auront de soumission pour personne. Il n'y aura plus de mœurs, plus d'amour de l'ordre, enfin plus de vertu.

On voit, dans le *Banquet* de Xénophon, une peinture bien naïve d'une république où le peuple a abusé de l'égalité. Chaque convive donne à son tour la raison pourquoi il est content de lui. « je suis content de moi, dit Charmides, à cause de ma pauvreté. Quand j'étais riche, j'étais obligé de faire ma cour aux calomniateurs, sachant bien que j'étais plus en état de recevoir du mal d'eux que de leur en faire; la république me demandait toujours quelque nouvelle somme; je ne pouvais m'absenter. Depuis que je suis pauvre, j'ai acquis de l'autorité; personne ne me menace, je menace les autres; je puis m'en aller ou rester. Déjà les riches se lèvent

de leurs places, et me cèdent le pas. Je suis un roi, j'étais esclave; je payais un tribut à la république, aujourd'hui elle me nourrit; je ne crains plus de perdre, j'espère d'acquérir. »

Le peuple tombe dans ce malheur, lorsque ceux à qui il se confie, voulant cacher leur propre corruption, cherchent à le corrompre. Pour qu'il ne voie pas leur ambition, ils ne lui parlent que de sa grandeur; pour qu'il n'aperçoive pas leur avarice, ils flattent sans cesse la sienne.

La corruption augmentera parmi les corrupteurs, et elle augmentera parmi ceux qui sont déjà corrompus. Le peuple se distribuera tous les deniers publics; et, comme il aura joint à sa paresse la gestion des affaires, il voudra joindre à sa pauvreté les amusements du luxe, Mais, avec sa paresse et son luxe, il n'y aura que le trésor public qui puisse être un objet pour lui.

Il ne faudra pas s'étonner si l'on voit les suffrages se donner pour de l'argent. On ne peut donner beaucoup au peuple, sans retirer encore plus de lui; mais, pour retirer de lui, il faut renverser l'État. Plus il paraîtra tirer d'avantage de sa liberté, plus il s'approchera du moment où il doit la perdre. Il se forme de petits tyrans qui ont tous les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de liberté devient insupportable; un seul tyran s'élève; et le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de sa corruption.

La démocratie a donc deux excès à éviter: l'esprit d'inégalité, qui la mène à l'aristocratie, ou au gouvernement d'un seul; et l'esprit d'égalité extrême, qui la conduit au despotisme d'un seul, comme le despotisme d'un seul finit par la conquête.

Il est vrai que ceux qui corrompirent les républiques grecques ne devinrent pas toujours tyrans. C'est qu'ils s'étaient plus attachés à l'éloquence qu'à l'art militaire : outre qu'il y avait dans le cœur de tous les Grecs une haine implacable contre ceux qui renversaient le gouvernement républicain; ce qui fit que l'anarchie dégénéra en anéantissement, au lieu de se changer en tyrannie.

Mais Syracuse, qui se trouva placée au milieu d'un grand nombre de petites oligarchies changées en tyrannies [2] ; Syracuse, qui avait un sénat [3] dont il n'est presque jamais fait mention dans l'histoire, essuya des malheurs que la corruption ordinaire ne donne pas. Cette ville, toujours dans la licence [4] ou dans l'oppression, également travaillée par sa liberté et par sa servitude, recevant toujours l'une et l'autre comme une tempête, et malgré sa puissance au-dehors, toujours déterminée à une révolution par la plus petite force étrangère, avait dans son sein un peuple immense, qui n'eut jamais que cette cruelle alternative de se donner un tyran, ou de l'être lui-même.

Chapitre III: De l’esprit d’égalité extrême

Autant que le ciel est éloigné de la terre, autant le véritable esprit d’égalité l’est-il de l’esprit d’égalité extrême. Le premier ne consiste point à faire en sorte que tout le monde commande, ou que personne ne soit commandé; mais à obéir et à commander à ses égaux. Il ne cherche pas a n’avoir point de maître, mais à n’avoir que ses égaux pour maîtres.

Dans l’état de nature, les hommes naissent bien dans l’égalité; mais ils n’y sauraient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois.

Telle est la différence entre la démocratie réglée et celle qui ne l’est pas, que, dans la première, on n’est égal que comme citoyen, et que, dans l’autre, on est encore égal comme magistrat, comme sénateur, comme juge, comme père, comme mari, comme maître.

La place naturelle de la vertu est auprès de la liberté; mais elle ne se trouve pas plus auprès de la liberté extrême qu’auprès de la servitude.

Chapitre IV: Cause particulière de la corruption du peuple

Les grands succès, surtout ceux auxquels le peuple contribue beaucoup, lui donnent un tel orgueil, qu’il n’est plus possible de le conduire. Jaloux des magistrats, il le devient de la magistrature; ennemi de ceux qui gouvernent, il l’est bientôt de la constitution. C’est ainsi que la victoire de Salamine sur les Perses cor-rompit la république d’Athènes [5] *;* c’est ainsi que la défaite des Athéniens perdit la république de Syracuse [6].

Celle de Marseille n’éprouva jamais ces grands passages de l’abaissement à la grandeur: aussi se gouverna-t-elle toujours avec sagesse; aussi conserva-t-elle ses principes.

Chapitre V: De la corruption du principe de l’aristocratie

L’aristocratie se corrompt lorsque le pouvoir des nobles devient arbitraire: il ne peut plus y avoir de vertu dans ceux qui gouvernent, ni dans ceux qui sont gouvernés.

Quand les familles régnantes observent les lois, c’est une monarchie qui a plusieurs monarques, et qui est très bonne par sa nature; presque tous ces monarques sont liés par les lois. Mais quand elles ne les observent pas, c’est un État despotique qui a plusieurs despotes.

Dans ce cas, la république ne subsiste qu’à l’égard des nobles, et entre eux seulement. Elle est dans le corps qui gouverne, et l’État despotique est dans le corps

qui est gouverné; ce qui fait les deux corps du monde les plus désunis.

L'extrême corruption est lorsque les nobles deviennent héréditaires [7] *;* ils ne peuvent plus guère avoir de modération. S'ils sont en petit nombre, leur pouvoir est plus grand, mais leur sûreté diminue; s'ils sont en plus grand nombre, leur pouvoir est moindre, et leur sûreté plus grande: en sorte que le pouvoir va croissant, et la sûreté diminuant, jusqu'au despote, sur la tête duquel est l'excès du pouvoir et du danger.

Le grand nombre des nobles dans l'aristocratie héréditaire rendra donc le gouvernement moins violent; mais comme il y aura peu de vertu, on tombera dans un esprit de nonchalance, de paresse, d'abandon, qui fera que l'État n'aura plus de force ni de ressort [8].

Une aristocratie peut maintenir la force de son principe, si les lois sont telles qu'elles fassent plus sentir aux nobles les périls et les fatigues du commandement que ses délices; et si l'État est dans une telle situation qu'il ait quelque chose à redouter; et que la sûreté vienne du dedans, et l'incertitude du dehors.

Comme une certaine confiance fait la gloire et la sûreté d'une monarchie, il faut au contraire qu'une république redoute quelque chose [9]. La crainte des Perses maintint les lois chez les Grecs. Carthage et Rome s'intimidèrent l'une l'autre, et s'affermirent. Chose singulière! plus ces États ont de sûreté, plus, comme des eaux trop tranquilles, ils sont sujets à se corrompre.

Chapitre VI: De la corruption du principe de la monarchie

Comme les démocraties se perdent lorsque le peuple dépouille le sénat, les magistrats et les juges de leurs fonctions, les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les privilèges des villes. Dans le premier cas, on va au despotisme de tous; dans l'autre, au despotisme d'un seul.

« Ce qui perdit les dynasties de Tsin et de Souï, dit un auteur chinois, c'est qu'au lieu de se borner, comme les anciens, à une inspection générale, seule digne du souverain, les princes voulurent gouverner tout immédiatement par eux-mêmes [10]. » L'auteur chinois nous donne ici la cause de la corruption de presque toutes les monarchies.

La monarchie se perd, lorsqu'un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant; lorsqu'il ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement à d'autres; et lorsqu'il est plus amoureux de ses fantaisies que de ses volontés.

La monarchie se perd, lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'État à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa seule personne.

Enfin elle se perd, lorsqu'un prince méconnaît son autorité, sa situation, l'amour de ses peuples; et lorsqu'il ne sent pas bien qu'un monarque doit se juger en sûreté, comme un despote doit se croire en péril.

Chapitre VII: Continuation du même sujet

Le principe de la monarchie se corrompt lorsque les premières dignités sont les marques de la première servitude, lorsqu'on ôte aux grands le respect des peuples, et qu'on les rend de vils instruments du pouvoir arbitraire.

Il se corrompt encore plus, lorsque l'honneur a été mis en contradiction avec les honneurs, et que l'on peut être à la fois couvert d'infamie [11] et de dignités.

Il se corrompt lorsque le prince change sa justice en sévérité; lorsqu'il met, comme les empereurs romains, une tête de Méduse sur sa poitrine [12] *; lorsqu'il* prend cet air menaçant et terrible que Commode faisait donner à ses statues [13].

Le principe de la monarchie se corrompt lorsque des âmes singulièrement lâches tirent vanité de la grandeur que pourrait avoir leur servitude; et qu'elles croient que ce qui fait que l'on doit tout au prince, fait que l'on ne doit rien à sa patrie.

Mais s'il est vrai (ce que l'on a vu dans tous les temps) qu'à mesure que le pouvoir du monarque devient immense, sa sûreté diminue; corrompre ce pouvoir, jusqu'à le faire changer de nature, n'est-ce pas un crime de lèse-majesté contre lui?

Chapitre VIII: Danger de la corruption du principe du gouvernement monarchique

L'inconvénient n'est pas lorsque l'État passe d'un gouvernement modéré à un gouvernement modéré, comme de la république à la monarchie, ou de la monarchie à la république; mais quand il tombe et se précipite du gouvernement modéré au despotisme.

La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si, par un long abus du pouvoir, si, par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres.

Chapitre IX: Combien la noblesse est portée à défendre le trône

La noblesse anglaise s'ensevelit avec Charles 1er sous les débris du trône; et, avant cela, lorsque Philippe Il fit entendre aux oreilles des Français le mot de liberté, la couronne fut toujours soutenue par cette noblesse, qui tient à honneur d'obéir à un roi, mais qui regarde comme la souveraine infamie de partager la puissance avec le peuple.

On a vu la maison d'Autriche travailler sans relâche à opprimer la noblesse hongroise. Elle ignorait de quel prix elle lui serait quelque jour, Elle cherchait chez ces peuples de l'argent qui n'y était pas; elle ne voyait pas des hommes qui y étaient. Lorsque tant de princes partageaient entre eux ses États, toutes les pièces de sa monarchie, immobiles et sans action, tombaient, pour ainsi dire, les unes sur les autres. Il n'y avait de vie que dans cette noblesse, qui s'indigna, oublia tout pour combattre, et crut qu'il était de sa gloire de périr et de pardonner.

Chapitre X: De la corruption du principe du gouvernement despotique

Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre. Il ne se maintient donc que quand des circonstances tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple, le forcent à suivre quelque ordre, et à souffrir quelque règle. Ces choses forcent sa nature sans la changer; sa férocité reste; elle est pour quelque temps apprivoisée.

Chapitre XI: Effets naturels de la bonté et de la corruption des principes

Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises, et se tournent contre l'État; lorsque les principes en sont sains, les mauvaises ont l'effet des bonnes; la force du principe entraîne tout.

Les Crétois, pour tenir les premiers magistrats dans la dépendance des lois, employaient un moyen bien singulier: c'était celui de *l'insurrection.* Une partie des citoyens se soulevait[14], mettait en fuite les magistrats, et les obligeait de rentrer dans la condition privée. Cela était censé fait en conséquence de la loi. Une institution pareille, qui établissait la sédition pour empêcher l'abus du pouvoir, semblait devoir renverser quelque république que ce fût; elle ne détruisit pas celle de Crète. Voici pourquoi[15]:

Lorsque les Anciens voulaient parler d'un peuple qui avait le plus grand amour pour la patrie, ils citaient les Crétois. *La patrie,* disait Platon[16], *nom si tendre aux Crétois. Ils* l'appelaient d'un nom qui exprime l'amour d'une mère pour ses enfants[17]. Or, l'amour de la patrie corrige tout.

Les lois de Pologne ont aussi leur *insurrection.* Mais les inconvénients qui en résultent font bien voir que le seul peuple de Crète était en état d'employer avec succès un pareil remède.

Les exercices de la gymnastique établis chez les Grecs ne dépendirent pas moins de la bonté du principe du gouvernement. « Ce furent les Lacédémoniens et les Crétois, dit Platon[18], qui ouvrirent ces académies fameuses qui leur firent tenir dans le monde un rang si distingué. La pudeur s'alarma d'abord; mais elle céda à l'utilité publique. » Du temps de Platon, ces institutions étaient admirables[19]: elles se rapportaient à un grand objet, qui était l'art militaire. Mais, lorsque les Grecs n'eurent plus de vertu, elles détruisirent l'art militaire même: on ne descendit plus sur l'arène pour se former, mais pour se corrompre[20].

Plutarque nous dit[21] que, de son temps, les Romains pensaient que ces jeux avaient été la principale cause de la servitude où étaient tombés les Grecs. C'était, au contraire, la servitude des Grecs qui avait corrompu ces exercices. Du temps de Plutarque[22], les parcs où l'on combattait à nu, et les jeux de la lutte, rendaient les jeunes gens lâches, les portaient à un amour infâme, et n'en faisaient que des baladins; mais du temps d'Épaminondas, l'exercice de la lutte faisait gagner aux Thébains la bataille de Leuctres[23].

Il y a peu de lois qui ne soient bonnes, lorsque l'État n'a point perdu ses principes; et, comme disait Épicure en parlant des richesses: « Ce n'est point la liqueur qui est corrompue, c'est le vase. »

Chapitre XII: Continuation du même sujet

On prenait à Rome les juges dans l'ordre des sénateurs. Les Gracques transportèrent cette prérogative aux chevaliers. Drusus la donna aux sénateurs et aux chevaliers; Sylla, aux sénateurs seuls; Cotta, aux sénateurs, aux chevaliers et aux trésoriers de l'épargne. César exclut ces derniers. Antoine fit des décuries de sénateurs, de chevaliers et de centurions.

Quand une république est corrompue, on ne peut remédier à aucun des maux qui naissent, qu'en ôtant la corruption et en rappelant les principes : toute autre correction est ou inutile, ou un nouveau mal. Pendant que Rome conserva ses principes, les jugements purent être sans abus entre les mains des sénateurs; mais

quand elle fut corrompue, à quelque corps que ce fût qu'on transportât les jugements, aux sénateurs, aux chevaliers, aux trésoriers de l'épargne, à deux de ces corps, à tous les trois ensemble, à quelque autre corps que ce fût, on était toujours mal. Les chevaliers n'avaient pas plus de vertu que les sénateurs, les trésoriers de l'épargne pas plus que les chevaliers, et ceux-ci aussi peu que les centurions.

Lorsque le peuple de Rome eut obtenu qu'il aurait part aux magistratures patriciennes, il était naturel de penser que ses flatteurs allaient être les arbitres du gouvernement. Non: l'on vit ce peuple, qui rendait les magistratures communes aux plébéiens, élire toujours des patriciens. Parce qu'il était vertueux, il était magnanime; parce qu'il était libre, il dédaignait le pouvoir. Mais lorsqu'il eut perdu ses principes, plus il eut de pouvoir, moins il eut de ménagements; jusqu'à ce qu'enfin, devenu son propre tyran et son propre esclave, il perdit la force de la liberté pour tomber dans la faiblesse de la licence.

Chapitre XIII: Effet du serment chez un peuple vertueux

Il n'y a point eu de peuple, dit Tite-Live [24], où la dissolution se soit plus tard introduite que chez les Romains, et où la modération et la pauvreté aient été plus longtemps honorées.

Le serment eut tant de force chez ce peuple, que rien ne l'attacha plus aux lois. Il fit bien des fois pour l'observer ce qu'il n'aurait jamais fait pour la gloire ni pour la patrie.

Quintius Cincinnatus, consul, ayant voulu lever une armée dans la ville contre les Èques et les Volsques, les tribuns s'y opposèrent. « Eh bien! dit-il, que tous ceux qui ont fait serment au consul de l'année précédente marchent sous mes enseignes [25]. » En vain les tribuns s'écrièrent-ils qu'on n'était plus lié par ce serment; que, quand on l'avait fait, Quintius était un homme privé: le peuple fut plus religieux que ceux qui se mêlaient de le conduire; il n'écouta ni les distinctions ni les interprétations des tribuns.

Lorsque le même peuple voulut se retirer sur le Mont-Sacré, il se sentit retenir par le serment qu'il avait fait aux consuls de les suivre à la guerre [26]. Il forma le dessein de les tuer; on lui fit entendre que le serment n'en subsisterait pas moins. On peut juger de l'idée qu'il avait de la violation du serment, par le crime qu'il voulait commettre.

Après la bataille de Cannes, le peuple effrayé voulut se retirer en Sicile: Scipion lui fit jurer qu'il resterait à Rome; la crainte de violer leur serment surmonta toute

autre crainte. Rome était un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête: la religion et les mœurs.

Chapitre XIV: Comment le plus petit changement dans la constitution entraîne la ruine des principes

Aristote nous parle de la république de Carthage comme d'une république très bien réglée. Polybe nous dit qu'à la seconde guerre punique [27] il y avait à Carthage cet inconvénient, que le sénat avait perdu presque toute son autorité. Tite-Live nous apprend que, lorsque Annibal retourna à Carthage, il trouva que les magistrats et les principaux citoyens détournaient à leur profit les revenus publics, et abusaient de leur pouvoir. La vertu des magistrats tomba donc avec l'autorité du sénat; tout coula du même principe.

On connaît les prodiges de la censure chez les Romains. Il y eut un temps où elle devint pesante; mais on la soutint, parce qu'il y avait plus de luxe que de corruption. Claudius l'affaiblit; et par cet affaiblissement, la corruption devint encore plus grande que le luxe; et la censure[28] s'abolit, pour ainsi dire, d'elle-même. Troublée, demandée, reprise, quittée, elle fut entièrement interrompue jusqu'au temps où elle devint inutile, je veux dire les règnes d'Auguste et de Claude.

Chapitre XV: Moyens très efficaces pour la conservation des trois principes

Je ne pourrai me faire entendre que lorsqu'on aura lu les quatre chapitres suivants.

Chapitre XVI: Propriétés distinctives de la république

Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire : sans cela elle ne peut guère subsister. Dans une grande république, il y a de grandes fortunes, et par conséquent peu de modération dans les esprits : il y a de trop grands dépôts à mettre entre les mains d'un citoyen; les intérêts se particularisent; un homme sent d'abord qu'il peut être heureux, grand, glorieux, sans sa patrie; et bientôt, qu'il peut être seul grand sur les ruines de sa patrie.

Dans une grande république, le bien commun est sacrifié à mille considérations; il est subordonné à des exceptions; il dépend des accidents. Dans une petite, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen; les abus y sont moins étendus, et par conséquent moins protégés.

Ce qui fit subsister si longtemps Lacédémone, c'est qu'après toutes ses guerres, elle resta toujours avec son territoire. Le seul but de Lacédémone était la liberté; le seul avantage de sa liberté, c'était la gloire.

Ce fut l'esprit des républiques grecques de se contenter de leurs terres, comme de leurs lois. Athènes prit de l'ambition, et en donna à Lacédémone: mais ce fut plutôt pour commander à des peuples libres, que pour gouverner des esclaves; plutôt pour être à la tête de l'union, que pour la rompre. Tout fut perdu lorsqu'une monarchie s'éleva; gouvernement dont l'esprit est plus tourné vers l'agrandissement.

Sans des circonstances particulières [29], il est difficile que tout autre gouvernement que le républicain puisse subsister dans une seule ville. Un prince d'un si petit État chercherait naturellement à opprimer, parce qu'il aurait une grande puissance et peu de moyens pour en jouir, ou pour la faire respecter: il foulerait donc beaucoup ses peuples. D'un autre côté, un tel prince serait aisément opprimé par une force étrangère, ou même par une force domestique: le peuple pourrait à tous les instants s'assembler et se réunir contre lui. Or, quand un prince d'une ville est chassé de sa ville, le procès est fini; s'il a plusieurs villes, le procès n'est que commencé.

Chapitre XVII: Propriétés distinctives de la monarchie

Un État monarchique doit être d'une grandeur médiocre. S'il était petit, il se formerait en république; s'il était fort étendu, les principaux de l'État, grands par eux-mêmes, n'étant point sous les yeux du prince, ayant leur cour hors de sa cour, assurés d'ailleurs contre les exécutions promptes par les lois et par les mœurs, pourraient cesser d'obéir; ils ne craindraient pas une punition trop lente et trop éloignée.

Aussi Charlemagne eut-il à peine fondé son empire, qu'il fallut le diviser; soit que les gouverneurs des provinces n'obéissent pas; soit que, pour les faire mieux obéir, il fût nécessaire de partager l'empire en plusieurs royaumes.

Après la mort d'Alexandre, son empire fut partagé. Comment ces grands de Grèce et de Macédoine, libres, ou du moins chefs des conquérants répandus dans cette vaste conquête, auraient-ils pu obéir?

Après la mort d'Attila, son empire fut dissous: tant de rois qui n'étaient plus contenus, ne pouvaient point reprendre des chaînes.

Le prompt établissement du pouvoir sans bornes est le remède qui, dans ces cas, peut prévenir la dissolution: nouveau malheur après celui de l'agrandissement!

Les fleuves courent se mêler dans la mer: les monarchies vont se perdre dans le despotisme.

Chapitre XVIII: Que la monarchie d'Espagne était dans un cas particulier

Qu'on ne cite point l'exemple de l'Espagne; elle prouve plutôt ce que je dis. Pour garder l'Amérique, elle fit ce que le despotisme même ne fait pas; elle en détruisit les habitants. Il fallut, pour conserver sa colonie, qu'elle la tint dans la dépendance de sa subsistance même.

Elle essaya le despotisme dans les Pays-Bas; et sitôt qu'elle l'eut abandonné, ses embarras augmentèrent. D'un côté, les Wallons ne voulaient pas être gouvernés par les Espagnols; et de l'autre, les soldats espagnols ne voulaient pas obéir aux officiers wallons[30].

Elle ne se maintint dans l'Italie, qu'à force de l'enrichir et de se ruiner: car ceux qui auraient voulu se défaire du roi d'Espagne n'étaient pas pour cela d'humeur à renoncer à son argent.

Chapitre XIX: Propriétés distinctives du gouvernement despotique

Un grand empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne. Il faut que la promptitude des résolutions supplée à la distance des lieux où elles sont envoyées; que la crainte empêche la négligence du gouverneur ou du magistrat éloigné; que la loi soit dans une seule tête; et qu'elle change sans cesse, comme les accidents, qui se multiplient toujours dans l'État, à proportion de sa grandeur.

Chapitre XX: Conséquence des chapitres précédents

Que si la propriété naturelle des petits États est d'être gouvernés en république, celle des médiocres, d'être soumis à un monarque, celle des grands empires, d'être dominés par un despote, il suit que, pour conserver les principes du gouvernement établi, il faut maintenir l'État dans la grandeur qu'il avait déjà; et que cet État changera d'esprit, à mesure qu'on rétrécira, ou qu'on étendra ses limites.

Chapitre XXI: De l'empire de la Chine

Avant de finir ce livre, je répondrai à une objection qu'on peut faire sur tout ce que j'ai dit jusqu'ici.

Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine comme d'un gouvernement admirable, qui mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu. J'ai donc posé une distinction vaine, lorsque j'ai établi les principes des trois gouvernements.

J'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâton[31].

De plus, il s'en faut beaucoup que nos commerçants nous donnent l'idée de cette vertu dont nous parlent nos missionnaires: on peut les consulter sur les brigandages des mandarins [32]. Je prends encore à témoin le grand homme mylord Anson.

D'ailleurs, les lettres du P. Parennin sur le procès que l'empereur fit faire à des princes du sang néophytes [33], qui lui avaient déplu, nous font voir un plan de tyrannie constamment suivi, et des injures faites à la nature humaine avec règle, c'est-à-dire de sang-froid.

Nous avons encore les lettres de M. de Mairan et du même P. Parennin sur le gouvernement de la Chine. Après des questions et des réponses très sensées, le merveilleux s'est évanoui.

Ne pourrait-il pas se faire que les missionnaires auraient été trompés par une apparence d'ordre; qu'ils auraient été frappés de cet exercice continuel de la volonté d'un seul, par lequel ils sont gouvernés eux-mêmes, et qu'ils aiment tant à trouver dans les cours des rois des Indes, parce que n'y allant que pour y faire de grands changements, il leur est plus aisé de convaincre les princes qu'ils peuvent tout faire que de persuader aux peuples qu'ils peuvent tout souffrir [34] ?

Enfin, il y a souvent quelque chose de vrai dans les erreurs mêmes. Des circonstances particulières, et peut-être uniques, peuvent faire que le gouvernement de la Chine ne soit pas aussi corrompu qu'il devrait l'être. Des causes, tirées la plupart du physique du climat, ont pu forcer les causes morales dans ce pays, et faire des espèces de prodiges.

Le climat de la Chine est tel qu'il favorise prodigieusement la propagation de l'espèce humaine. Les femmes y sont d'une fécondité si grande, que l'on ne voit rien de pareil sur la terre. La tyrannie la plus cruelle n'y arrête point le progrès de la propagation. Le prince n'y peut pas dire comme Pharaon: *Opprimons-les avec sagesse.* Il serait plutôt réduit à former le souhait de Néron, que le genre humain n'eût qu'une tête. Malgré la tyrannie, la Chine, par la force du climat, se peuplera toujours, et triomphera de la tyrannie.

La Chine, comme tous les pays ou croît le riz [35], est sujette à des famines fréquentes. Lorsque le peuple meurt de faim, il se disperse pour chercher de quoi vivre; il se forme de toutes parts des bandes de trois, quatre ou cinq voleurs. La plupart sont d'abord exterminées; d'autres se grossissent, et sont exterminées encore. Mais, dans un si grand nombre de provinces, et si éloignées, il peut arriver que quelque troupe fasse fortune. Elle se maintient, se fortifie, se forme en corps d'armée, va droit à la capitale, et le chef monte sur le trône.

Telle est la nature de la chose, que le mauvais gouvernement y est d'abord puni. Le désordre y naît soudain, parce que ce peuple prodigieux y manque de subsistance. Ce qui fait que, dans d'autres pays, on revient si difficilement des abus, c'est qu'ils n'y ont pas des effets sensibles; le prince n'y est pas averti d'une manière prompte et éclatante, comme il l'est à la Chine.

Il ne sentira point, comme nos princes, que, s'il gouverne mal, il sera moins heureux dans l'autre vie, moins puissant et moins riche dans celle-ci. Il saura que, si son gouvernement n'est pas bon, il perdra l'empire et la vie.

Comme, malgré les expositions d'enfants, le peuple augmente toujours à la Chine [36], il faut un travail infatigable pour faire produire aux terres de quoi le nourrir: cela demande une grande attention de la part du gouvernement. Il est à tous les instants intéressé à ce que tout le monde puisse travailler sans crainte d'être frustré de ses peines. Ce doit moins être un gouvernement civil qu'un gouvernement domestique.

Voilà ce qui a produit les règlements dont on parle tant. On a voulu faire régner les lois avec le despotisme: mais ce qui est joint avec le despotisme n'a plus de force. En vain ce despotisme, pressé par ses malheurs, a-t-il voulu s'enchaîner; il s'arme de ses chaînes, et devient plus terrible encore.

La Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte. Peut-être que dans les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit. Mais aujourd'hui cela n'est pas.

Book Eight

CONCERNING THE CORRUPTION OF THE PRINCIPLES OF THE THREE GOVERNMENTS

Chapter 1: General Idea of This Book

The corruption of each government almost always begins with that of the principles.

Chapter 2: About the Corruption of the Principle of Democracy

The principle of democracy becomes corrupt not only when some lose the spirit of equality, but also when some assume the spirit of extreme equality, and each person wishes to be equal to them that he chose to command him. For then, the people, being unable to endure even the power which they entrust, intend to do everything [by] themselves, to deliberate for the senate, to enforce for the magistrates, and to dispossess all the judges.

There can no longer be virtue in the republic. The people intend to perform the magistrates' functions; therefore, they no longer respect them. The senate's deliberations no longer have weight; therefore, they no longer show regard for the senators and, consequently, for the elderly. Now if folk do not have respect for the elderly, neither will they have any for fathers. Husbands no more deserve deference, nor master further submission. Everyone will come to love this libertinism. The bother of commanding will fatigue, like that of obeying. Women, children, and slaves will be submissive to none. There will be no more morals, no more love of order, in sum no more virtue.

One sees in Xenophon's *Symposium* a most naïve portrait of a republic in which the people have abused equality. Each symposiast in turn gives the reason why he is happy. "I am happy," Charmides said, "because of my poverty. When I was rich, I was forced to pay court to villifiers, knowing full well that I was more in a position to receive evil from them than to do them any. The republic always demanded some new sum from me; I was unable to escape. Since I became poor I have acquired authority. No one threatens me; I threaten others. I can leave them or stay with them. Already the rich rise from their places and yield to my step. I am a king; I was a slave. I paid tribute to the republic; today it feeds me. I no longer fear to lose; I expect to acquire."[1]

The people fall into this misfortune when they in whom the people confide, intending to hide their own corruption, seek to corrupt the people. In order that the people might not see their ambition, they speak to the people only of their greatness. In order that the people might not perceive their greed, they ceaselessly flatter the people's own.

Corruption will increase among the corrupters, and it will increase among them that are already corrupt. The people will distribute all the public monies to themselves. And inasmuch as they will have brought their laziness to the management of public business, they will wish to bring the amusements of luxury

to their poverty. But, given their laziness and their luxury, there will only be the public treasury that might be their objective.

One will not have to be surprised if he sees suffrages being cast for sake of money. One cannot give the people much without taking still more from them. But, in order to take from them one must overthrow the state. The more the people appear to derive advantage from their liberty, the nearer will they approximate the moment in which they must lose it. Some petty tyrants arise, who have all the vices of a single one. Soon what of liberty remains becomes unbearable. A single tyrant elevates himself; and the people lose all, even the advantages of their corruption.

Thus, democracy has two excesses to avoid: the spirit of inequality, which leads it to aristocracy or to government by a single person; and the spirit of extreme equality, which conducts it to the despotism of a single person just as the despotism of a single person ends in conquest.

It is true that they who corrupted the Greek republics did not always become tyrants. That's because they were more attached to eloquence than the military art. Beyond this there was, in the hearts of all Greeks, an implacable hatred of them that overturned republican government, which caused the result that the anarchy degenerated into nihilism instead of transferring itself to tyranny.

But Syracuse, which was situated amidst a large number of petty oligarchies transformed into tyrannies (a[1]),—Syracuse, which had a senate (b[2]) of which mention is almost never made in the histories, endured misfortunes that are not ordinarily brought by corruption. That town, ever licentious (c[3]) or under oppression, equally belabored by its liberty and its servitude, always encountering the one or the other like a storm, and, in spite of its external authority, always driven into revolution by the least external force, had in its breast an immense people who only ever had that cruel alternative of either delivering themselves to a tyrant or being tyrannical themselves.

Chapter 3: About the Spirit of Extreme Equality

As the sky is distant from the earth, just so much is the true spirit of equality from the spirit of extreme equality. The first does not consist of so proceeding that everyone commands or no one may be commanded, but that one obeys and commands his equals. It does not seek not to have any master but to have only one's equals for masters.

In the state of nature men are indeed born into equality, but they could not know how to remain there. Society causes them to lose it, and they become equal anew only by the laws.

Such is the difference between regulated democracy and that which is not. For, in the former, one is equal only as a citizen, while, in the other, one is also equal as a magistrate, senator, judge, father, husband, and master.

The natural place of virtue is in association with liberty, but it is no more found in association with extreme liberty than in association with servitude.

Chapter 4: A Particular Cause of the People's Corruption

Great successes, especially those in which the people contribute much, give them so much pride that it is no longer possible to guide them. Jealous of the magistrates, they become jealous of the magistracies. Enemy of them that govern, they are soon enemy to the constitution. Thus, it is that the victory over the Persians at Salamis corrupted the Athenian republic (a[4]). Thus, it is that defeat of the Athenians doomed the Syracusan republic (b[5]).

The republic of Marseilles never underwent those great shiftings from abasement to greatness. As it was always governed with wisdom [prudence], it conserved its principles.

Chapter 5: About the Corruption of the Principle of Aristocracy

Aristocracy becomes corrupt whenever the nobles' power becomes arbitrary. There can no longer be virtue in them that govern, nor in them that are governed.

When the ruling families observe the laws that is a monarchy which has several monarchs, and which, by its nature, is very good. Almost all those monarchs are tied by the laws. But when those families do not observe the laws, it is a despotic state that has several despots.

In this case the republic exists only with respect to the nobles and among them only. The republic is in the governing body, while the despotic state is in the body that is governed. This produces the two least entwined bodies in the world.

The corruption is extreme when the nobles become hereditary (a[6]).They can hardly have any more moderation. If they are a small number, their power is greater, but their safety is lessened. If they are a larger number, their power is less while their safety is greater. The result: power goes on increasing, and safety diminishing, until the point of the despot upon whose head is the excess of power and of danger.

The great number of nobles under hereditary aristocracy will make the government less violent. But, since there will be less virtue, they will fall into a spirit of indolence, laziness, and inattentiveness that will produce the result that the state will no longer have any strength or motive force (b[7]).

An aristocracy may keep the strength of its principle if [its] laws are such that they might cause the nobles to feel the perils and weariness of commanding more than its delights. And if the state is in such a situation that it would have something to fear, safety would come from within and uncertainty from outside.

Just as a certain confidence provides the glory and safety of the monarchy, a republic, to the contrary, requires to fear something (c[8]). The fear of the Persians preserved laws among the Greeks. Carthage and Rome mutually intimidated one another, and they strengthened one another. A singular thing! The greater safety those states have, the more, like waters too still, are they subject to become corrupt.

Chapter 6: About the Corruption of the Principle of Monarchy

As democracies fail when the people rob the senate, magistrates, and judges of their functions, monarchies become corrupt when, little by little, they deprive bodies of their prerogatives or towns of their privileges. In the first case they head for the despotism of all; in the other, to the despotism of a single person.

"What condemned the Tsin and Soui dynasties," a Chinese author said, "is that, instead of restricting themselves to a general oversight like the ancients, alone worthy a sovereign's dignity, the princes wished to govern everything directly by themselves." (a[9]) The Chinese author here gives us the cause of the corruption of nearly every monarchy.

Monarchy fails when a prince believes that he can demonstrate his authority more by changing the order of things than following it; when he deprives some of their natural functions in order to give them to others arbitrarily; and when he is more enamored of his whims than his intentions.

Monarchy fails when the prince, relating everything uniquely to himself, summons the state to his capital, the capital to his court, and the court to his sole person.

Finally, it fails when the prince misrecognizes his authority, his situation, and the love of his people; when he does not strongly feel that a prince ought to regard himself as safe, as a despot ought to believe himself endangered.

Chapter 7: Continuing the Same Subject

The principle of monarchy becomes corrupt when the first dignities become indications of the first servitude; when one deprives the great of the people's respect and turns them into the vile instruments of arbitrary power.

It becomes corrupt further when honor has been set in contradiction with honors and one may at once be blanketed with infamy (a[10]) and dignities.

It becomes corrupt when the prince alters his justice to severity; when he places a Medusa head on his breast (b[11]), like the Roman emperors; and when he assumes that threatening and terrible air that Commodus caused to be placed on his statues. (c[12])

The principle of monarchy becomes corrupt when certain singularly cowardly souls derive vanity from the greatness their servitude could have, and when they believe that what causes that one owes everything to the prince causes that one owes nothing to his fatherland.

But if it is true (what folk have seen in every age) that the monarch's power becomes great to the extent his safety diminishes, is not corrupting that power to the point of causing it to change nature a crime of lèse majesté against him?

Chapter 8: Danger of Corruption of the Principle of Monarchical Government

The inconvenience is not when a state shifts from a moderate government to a moderate government, as from a republic to a monarchy or from a monarchy to a republic, but when it falls and tumbles from moderate government to despotism.

Most European peoples are still governed by morals. But if, from a long abuse of power—if, from a great conquest,—despotism were established at a certain point, there would be neither morals nor climate that might hold. And, in that beautiful part of the world, human nature would suffer, at least for a time, the insults that are made to it in the three other parts.

Chapter 9: How Far the Nobility Is Inclined to Defend the Throne

English nobility buried itself under the debris of the throne along with Charles the First. Before that, when Phillip II caused French ears to hear the word liberty, the crown was always supported by that nobility that accounts it an honor to obey a king, but which regarded a sharing of authority with the people as sovereign infamy.

One has seen the House of Austria labor without remission to oppress the Hungarian nobility. It did not know what its value to it would be someday. The House of Austria sought among these peoples money that was not there. It did not see the men who were there. When so many princes divided its states among themselves, all the pieces of its monarchy, immobile and actionless, tumbled, so to speak, one upon another. There was no life save in a nobility which became indignant, forgot all in order to fight, and believed that it was for its glory to perish and forgive.

Chapter 10: About the Corruption of the Principle of Despotic Government

The principle of despotic government is endlessly being corrupted, because it is corrupt by its nature. The other governments perish, because some particular accidents violate the principle. This one perishes from its inherent vice, whenever some accidental causes do not prevent its principle becoming corrupt. It preserves itself, therefore, only when certain circumstances drawn from the climate, the religion, the situation, or the genius of the people force it to follow some order and to suffer some rule. These things force its nature without changing it. Its ferocity remains; it is, for a time, tamed.

Chapter 11: Natural Effects of the Goodness and of the Corruption of the Principles

Whenever the government's principles have once been corrupted, the best laws become bad and turn against the state. When the principles are healthy, bad laws have the effect of good ones. The strength of the principle determines everything.

The Cretans employed a most singular means of keeping the first magistrates in subjection to the laws: it was that of insurrection. A portion of the citizens rose up (a[13]), set the magistrates to flight, and forced them to resume a private condition. This was taken to have been done in consequence of the law. Such an institution, which instituted sedition in order to prevent the abuse of power, seemed bound to overturn any republic whatever. It did not destroy that of Crete. Here's why (b[14]):

When the ancients wished to speak of a people who had the greatest love for the fatherland, they cited Crete. "The fatherland," said Plato (c[15]), "a name so dear to the Cretans." They called it by a name that expresses the love of a mother for her children (d[16]). Now, the love of the fatherland corrects everything.

The laws of Poland also have their insurrection. But the inconveniences that result from it show very well that the Cretan people alone were in a state to employ such a remedy successfully.

The gymnastic exercises instituted among the Greeks depended no less on the goodness of the principle of the government. "They were the Lacedemonians and Cretans," said Plato (e[17]), "who opened those famous academies which caused them to hold so distinguished a rank in the world. Chastity was initially offended, but it yielded to public utility." In Plato's times those institutions were admirable (f[18]).They related to a grand objective, which was the military art. But, when the Greeks no longer had any virtue, these institutions destroyed the military art itself. They no longer went into the arena for their formation but for their corruption (g[19]).

Plutarch tells us (h[20]) that, in his times, the Romans thought that those games had been the main cause of the servitude into which the Greeks had fallen. It was, to the contrary, the Greeks' servitude that had corrupted those exercises. In Plutarch's time (i[21]) they had parks in which they wrestled in the nude and the combat games made the youths cowards, inclined them to an infamous love, and only produced some ballet dancers. But, in the time of Epaminondas, the combat exercise caused the Thebans to win the battle of Leuctra (k[22]).

There are few laws that would not be good, when the state has not lost its principles. And, as Epicurus said in speaking of wealth, “It is not the liquor that is corrupt; it is the jug.”

Chapter 12: Continuing the Same Subject

At Rome they chose judges from the order of senators. The Gracchi transferred that prerogative to the knights. Drusus gave it to senators and knights, Sulla to senators alone, and Cotta to senators, knights, and the treasurers of the bank. Caesar excluded the latter. Antony formed decuries of senators, knights, and centurions.

When a republic is corrupted, one may remedy none of the evils born in it but by removing the corruption and recalling the principles. Every other correction is either useless or a new evil. While Rome preserved its principles, judgments could be placed in the hands of senators without abuse. But when it was corrupted, no matter to what body one accorded judgments, senators, knights, bank treasurers, two of these bodies, all three together, or any other body whatever, they were always evil. The knights had no more virtue than the senators, the bank treasurers not more than the knights, and all these as little as the centurions.

When the Roman people had gained that it could take part in the patrician magistracies, it was natural to think that their flatterers were going to be the government's arbiters. No! Folk beheld that people, which made the magistracies common to the plebeians, always electing patricians. Because they were virtuous, they were magnanimous. Because they were free, they disdained power. But, when they had lost their principles, the more power they had, the less circumspection they had. To the point that, finally, having become their own tyrants and their own slaves, the people lost the strength of their liberty, to fall into the weakness of license.

Chapter 13: Effect of the Oath Among a Virtuous People

There have not been any people, said Titus Livy (a[23]), among whom dissolution was introduced later than among the Romans, and among whom moderation and poverty might have been honored for a longer time.

The oath had such great strength among that people that nothing attached them to the laws more. Many times did they, in order to observe it, that which they never could have done for glory, nor for the fatherland.

Quinctius Cincinattus, a consul, having intended to raise an army in the town against the Equi and the Volscians, was opposed by the tribunes. “Very well,” he said, “let all them that have given oath to the consul of the foregoing year march under my banners (b[24]).” The tribunes cried out in vain that they were no longer bound by that oath, that, when it was made, Quinctius was a private citizen. The people were more religious than those who intervened to lead them. They listened neither to the distinctions nor the interpretations of the tribunes.

When the same people wanted to withdraw to the *Mons Sacer*, they felt themselves held by the oath that they had given the consuls, to follow them to war (c[25]).They formed the design of killing the consuls; they were made to understand that the oath would nonetheless persist. One may judge the idea that they had of the violation of an oath from the crime they intended to commit.

After the battle of Cannae the frightened people wanted to retreat into Sicily. Scipio made them swear that they would stay in Rome. The fear of violating their oath overcame every other fear. Rome was a vessel held by two anchors through a storm, religion, and morals.

Chapter 14: How the Smallest Change in the Constitution Entails the Ruin of the Principles

Aristotle speaks to us about the republic of Carthage as a very well-ordered republic. Polybius tells us that in the Second Punic War (a[26]) there was this inconvenience at Carthage: the senate had lost nearly all its authority. Titus Livy teaches us that, when Hannibal returned to Carthage he found that the magistrates and leading citizens were sidetracking the public revenues to their own profit and were abusing their power. The magistrate's virtue fell, therefore, with the senate's authority; everything flowed from the same principle.

One knows about the prodigies of censorship among the Romans. There was a time when it became burdensome, but they sustained it, because there was more luxury than corruption there. Claudius weakened the censorship, and by that weakening corruption became even greater than luxury. And the censorship (b[27]), so to speak, abolished itself. Hampered, sought, renewed, and abandoned, it was entirely suspended until the point when it became useless. I mean to say the reign of Augustus and Claudius.

Chapter 15: Most Efficacious Means for the Preservation of the Three Principles

I will be unable to make myself understood until one will have read the four following chapters.

Chapter 16: Distinctive Characteristics of the Republic

It is the nature of a republic that it should only have a small territory. Without that it can hardly persist. In a large republic there are large fortunes and, consequently, little moderation in the minds. There are depositories too great to place into the hands of one citizen. Interests become particularized. At first a man feels that he can be happy, great, and glorious without his fatherland, and soon that he alone can be great on the ruins of his fatherland.

In a large republic the common good is sacrificed to thousands of considerations. It is subordinated to exceptions; it is subject to accidents. In a small one the public good is better sensed, better known, and closer to each citizen. Abuses there are less extensive and, consequently, less protected.

The thing that caused Lacedemonia to survive such a long time is that, after its wars, it always retained its territory. The only goal of Lacedemonia was liberty; the only advantage of its liberty was glory.

It was the spirit of the Greek republics to be happy with their lands, as with their laws. Athens caught ambition and gave it to Lacedemonia. But that was rather for ruling free peoples than for governing slaves, rather to be at the head of the union than to break it. Everything was lost when a monarchy was erected, a government the spirit of which turns toward aggrandizement.

Apart from certain particular circumstances (a[28]), it is difficult that any other government than the republican might persist in a single town. A prince of such a small territory would naturally seek to oppress. For he would have a great authority and few means for enjoying it or for causing it to be respected. Therefore, he much tramples upon his people. On the other hand, such a prince would be easily oppressed by a foreign force or even by a domestic force. The people at every instant could gather together and unite against him. Now, when a prince of a town is driven from his town the proceeding is finished. If he holds several towns the process has only begun.

Chapter 17: Distinctive Characteristics of Monarchy

A monarchical state ought to be of mediocre largeness. If it were small, it would form a republic. If it were greatly extended, the leading persons of the state, great by themselves, not being under the prince's eye, having a court apart from his court, and, additionally, assured against prompt executions by the laws and morals, could cease to obey. They would not fear a too light and too distant punishment.

Thus, Charlemagne had hardly founded his empire when he was required to divide it. Whether the provincial governors did not obey or in order to make them obey better, it was necessary to parcel the empire into several kingdoms.

After Alexander's death his empire was parceled out. How could those Greek and Macedonian grandees, free, or at least chiefs among the conquerors dispersed through a vast continent, have been able to obey?

After Attila's death his empire was dissolved. The many kings who were no longer checked could not reassume the chains.

The prompt establishment of limitless power is the remedy, in these cases, that may prevent dissolution (a new misfortune following that of aggrandizement)!

Rivers run to confuse themselves in the sea; monarchies go to lose themselves in despotism.

Chapter 18: Why the Spanish Monarchy Was in a Special Situation

Let none cite the example of Spain; it rather proves what I say. In order to keep America, Spain did what even despotism does not do. It destroyed the inhabitants of America. It was necessary in order to preserve its colony, that Spain would keep it in subjection for its very subsistence.

Spain attempted despotism in the Netherlands, and as soon as it had given up its difficulties increased. From one side the Walloons did not intend to be governed by the Spanish; from the other Spanish soldiers did not intend to obey Walloon officers. (a[29])

Spain persevered in Italy only by force of enriching Italy and ruining itself. For those who would have wished to be rid of the King of Spain were not, for that, of a humor to be rid of his money.

Chapter 19: Distinctive Characteristics of Despotic Government

A large empire assumes a despotic authority in him that governs. It is required that the promptitude of resolutions supplement the distances from the places where they are sent; that fear should prevent negligence by the distant governor or magistrate; that the law should be in a single head; and that it change endlessly, like accidents that always proliferate in the state in proportion to its largeness.

Chapter 20: Consequence of the Preceding Chapters

Now if the natural characteristic of small states is to be governed as republics, that of mediocre states to be subject to a monarch, that of large empires to be dominated by a despot, it follows that, in order to preserve the principles of the established government, it is necessary to keep the state in the largeness which it had already. And that state will change [its] spirit to the extent that they will narrow or that they will extend its limits.

Chapter 21: About the Chinese Empire

Before finishing this book I will respond to an objection which one may make about all that I have said until now.

Our missionaries speak to us of the vast Chinese empire as an admirable government, which mixes together, in its principles, fear, honor, and virtue. Therefore I have laid down a vain distinction, when I have established the principles of the three governments.

I do not know what that is, that honor about which they speak, among peoples with whom one causes nothing to be done save by baton blows. (a[30])

Further, it is well necessary that our merchants [also] would give us the idea of that virtue about which our missionaries speak. One may consult them about the banditry of the Mandarins. (b[31]) Again, I take to witness the great man, Milord Anson

Besides, the letters of P. Parennin, about the trial which the emperor caused to be held for the neophyte princes of the blood (c[32]) who had displeased him, show us a plan of tyranny that is constantly followed and certain injuries systematically done to human nature—that is, with cold blood.

Again, we have the letters of Monsieur de Mairan and the same P. Parennin about the government of China. After certain choice questions and responses the marvelous evaporated.

Could it not have occurred that the missionaries would have been betrayed by an appearance of order; that they would have been struck by that continual operation of the will of one person by which they are governed themselves and which they so much love to discover in the courts of kings in the Indies? For, only going out there in order to make great changes, it is easier for them to convince the princes that they may do everything than to persuade the peoples that they can suffer everything. (d[33])

In sum, there is often something true in errors themselves. Certain particular, and perhaps unique, circumstances may cause the fact that the Chinese government would not be as corrupt as it ought to be. Certain causes, derived for the most part from the physical nature of the climate, have been able to coerce moral causes in that country and to produce types of prodigy.

The climate of China is such that it encourages the prodigious propagation of humankind. Women there are so greatly fertile that one sees nothing similar on earth. The cruelest tyranny there does not arrest the progress of propagation. The

prince there may not say, like Pharaoh, "*Let's oppress them with wisdom [prudence]*." He would sooner be reduced to forming Nero's wish, that humankind had but one head. In spite of the tyranny, China, by the force of the climate, will always people itself and triumph over tyranny.

China, like every country in which rice grows (e[34]), is subject to frequent famines. When the people are dying of hunger, they spread out to look for means of living. They form, from all parts, bands of three, four, or five robbers. Most are immediately exterminated. Others prosper and are still exterminated. But it may arrive, with such a large number and so distant provinces, that some troop might meet with fortune. It preserves itself, strengthens itself, forms into an armed body, heads straight to the capital, and its chief ascends the throne.

Such is the nature of the thing that ill government there is immediately punished. Disorder is generated suddenly there, because that prodigious people lacks any subsistence. What causes that, in other countries, they recover with such difficulty from abuses is that they do not have sensible effects. There the prince is not warned in a prompt and explosive manner, as he is in China.

He will not feel, like our princes, that, if he governs badly, he will be less happy in another life and less powerful and rich in this one. He will know that, if his government is not good, he will lose the empire and his life.

Since, in spite of exposing children, the people always increase in China (f[35]), a tireless labor is required in order to make the lands yield sufficient to eat. That requires great attention on the part of the government. At every instant it is affected in that everyone must be able to work without fear of being frustrated in his pains [efforts]. This must be less a civil government than a domestic government.

That is what has produced the regulations about which folk speak so much. They have wanted to cause laws to reign with despotism. But that which is tied to despotism has no more force. Vainly has this despotism, pressed by its own misfortunes, wanted to chain itself. It arms itself with its chains and becomes still harsher.

China, therefore, is a despotic state, the principle of which is fear. It is possible that, under the first dynasties, the empire not being so extensive, the government declined a little from that spirit. But today that is not so.

Notes

2. See Plutarch, in "The Lives of Timoleon and Dion."

3. That is the senate of six hundred of which Diodorus [Siculus] speaks [*Biblioteca historica*,19.5.6].

4. Having driven the tyrants out they made citizens of foreigners and some mercenary soldiers, which caused the civil wars. Aristotle, *Politics* Bk. v, c. 3. The people having caused the victory over the Athenians, the republic was changed. Ibid., c. 4. The passion of two young magistrates, from which one of them stole from the other a young boy while the latter debauched his wife, caused that republic to alter its form. Ibid., Bk. vii, c. 4.
5. Aristotle, *Politics*, Bk v, c. 4.
6. Ibid.
7. The aristocracy becomes an oligarchy.
8. Venice is one of the republics that have best corrected through their laws the inconveniences of hereditary aristocracy.
9. Justin attributed to the death of Epaminondas the extinction of virtue at Athens. There no longer being any emulation, they expended their revenues on festivals, *frequentius canam quam castra visentes* ["more frequent attendants at table than encampments"]. During that time the Macedonians rose from obscurity. [*Epitoma historiarum Phlippicarum*], Bk. vi.
10. Compilation d'ouvrages faits sous les Ming, related by Father [Jean Baptiste] du Halde, [*Description de la Chine*, vol. ii, p.648].
11. Under Tiberius's reign they took down statues and gave triumphal decorations to informers; which so abased those honors that those who had earned them disdained them. A fragment of [Cass.] Dio, [*Historia Romana*], Bk. lviii, c. 14, drawn *l'Extrait des vertus and des vices* by Constantine Porphyrogenitus. See in Tacitus how Nero, upon discovering and punishing a pretended conspiracy, gave to Petronis Turpilianus, Nerva, and Tigellinus, the triumphal decorations. *Annales*, Bk. xv, [c. 72]. Also see how the generals scorned making war, because they disdained the honors. *Per vulgatis triumphi insignibus*. Tacitus, *Annales*, Bk. xiii, [c. 53].
12. In that state the prince well knows what the principle of his government is.
13. Herodianus, [*Huit livres des Histoires d'Herodien*, bk. i, "The life of Commodus"].
14. Aristotle, *Politics*, Bk. ii, c. 10, [13].
15. They always immediately came together against external enemies, which was called "syncretism." Plutarch, *Moralia*, p. 88 [490b].
16. *Republic*, Bk. ix, [575d],
17. Plutarch, *Moralia*, in the treatise: "Whether the aged man ought to bother with public affairs." [The Latin Plutarch might better be rendered: "Whether elders should be ruling the republic."]
18. *Republic*, Bk. v, [452c-d].
19. Gymnastic was divided into two parts: dance and combat. In Crete one beheld the armed dances of the Curettes; in Lacedemon those of Castor and Pollux; in Athens the armed dances of Pallas [Athena], very fitting for those who are not yet of age to go to war. Combat is the image of war, Plato said. *Laws* Bk. vii. He praised antiquity for having instituted only two dances: the pacific and the pyrrhic. Observe how the latter dance was applied to the military art. Plato, ibid. [814e-815].
20. ….*Aut libidinosa* Ledaeas Lacedemonis palestras. (Martial, Bk. iv, epig. 55.) ["Or Leda's lustful wrestling arenas for the Lacedemonians."]
21. *Moralia*, in the treatise "Concerning Roman questions," [Question 40].
22. Plutarch, ibid.
23. Plutarch, *Moralia*, "Propos de table" [*quaestionem convivialium*], Bk. Ii, [q. 5].
24. Bk. i.
25. Titus Livy, Bk. iii.
26. Titus Livy, Bk. ii.
27. Around one hundred years later.

28. See [Cassius] Dio, [*Historia Romana*], Bk. xxxviii; the "Life of Cicero" in Plutarch; Cicero to Atticus, Bk. iv, *Letters* x and xv; Asconius on Cicero, [*Scholia Sangalleni Ciceronis*], *De divinatione* [3.8.2.189].

29. As when a small sovereign is preserved between two large states by their mutual jealousy; but it exists only precariously.

30. See *l'Histoire des Provinces-Unies* [des Pays-Bas] by M. [Jean] le Clerc, [1723].

31. It is the baton that governs China, Father Du Halde said.

32. Among others see the account of [Laurent] Lange, [*La Relation du voyage de Laurent Lange à la Chine*, in *Recueil du Voyages du Nord*, vol. viii, 1727].

33. Of the family of Sourniama, *Lettres édifianes*, 18th collection.

34. Observe in Father Du Halde how the missionaries made use of the authority of Kang-hi in order to silence the mandarins, who always said that, by the country's laws, a foreign cult could not be established in the empire.

35. See below Book XXIII, chapter 14.

36. See the memoir of one Tsongtou about land clearing, ["Expedients pour faire de fricher les terres inculte"] in *Lettres édifiantes et curieuses*, 21.

Livre neuvième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA FORCE DÉFENSIVE

Chapitre I: Comment les républiques pourvoient à leur sûreté

Si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur.

Ce double inconvénient infecte également les démocraties et les aristocraties, soit qu'elles soient bonnes, soit qu'elles soient mauvaises. Le mal est dans la chose même ; il n'y a aucune forme qui puisse y remédier.

Ainsi il y a grande apparence que les hommes auraient été à la fin obligés de vivre toujours sous le gouvernement d'un seul, s'ils n'avaient imaginé une manière de constitution qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain, et la force extérieure du monarchique. Je parle de la république fédérative.

Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s'agrandir par de nouveaux associes qui se sont unis.

Ce furent ces associations qui firent fleurir si longtemps le corps de la Grèce. Par elles les Romains attaquèrent l'univers, et par elles seules l'univers se défendit contre eux; et quand Rome fut parvenue au comble de sa grandeur, ce fut par des associations derrière le Danube et le Rhin associations que la frayeur avait fait faire, que les Barbares purent lui résister.

C'est par là que la Hollande,[2] l'Allemagne, les Ligues suisses, sont regardées en Europe comme des républiques éternelles.

Les associations des villes étaient autrefois plus nécessaires qu'elles ne le sont aujourd'hui. Une cité sans puissance courait de plus grands périls. La conquête lui faisait perdre, non seulement la puissance exécutrice et la législative, comme aujourd'hui, mais encore tout ce qu'il y a de propriété parmi les hommes[3]..

Cette sorte de république, capable de résister à la force extérieure, peut se maintenir dans sa grandeur sans que l'intérieur se corrompe: la forme de cette

société prévient tous les inconvénients.

Celui qui voudrait usurper ne pourrait guère être également accrédité dans tous les États confédérés. S'il se rendait trop puissant dans l'un, il alarmerait tous les autres; s'il subjuguait une partie, celle qui serait libre encore pourrait lui résister avec des forces indépendantes de celles qu'il aurait usurpées, et l'accabler avant qu'il eût achevé de s'établir.

S'il arrive quelque sédition chez un des membres confédérés, les autres peuvent l'apaiser. Si quelques abus s'introduisent quelque part, ils sont corrigés par les parties saines. Cet État peut périr d'un côté sans périr de l'autre; la confédération peut être dissoute, et les confédérés rester souverains.

Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune; et, à l'égard du dehors, il a, par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies.

Chapitre II: Que la constitution fédérative doit être composée d'états de même nature, surtout d'états républicains

Les Cananéens furent détruits, parce que c'étaient de petites monarchies qui ne s'étaient point confédérées, et qui ne se défendirent pas en commun. C'est que la nature des petites monarchies n'est pas la confédération.

La république fédérative d'Allemagne est composée de villes libres et de petits États soumis à des princes. L'expérience fait voir qu'elle est plus imparfaite que celle de Hollande et de Suisse.

L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement; l'esprit de la république est la paix et la modération. Ces deux sortes de gouvernements ne peuvent que d'une manière forcée subsister dans une république fédérative.

Aussi voyons-nous dans l'histoire romaine que lorsque les Véiens eurent choisi un roi, toutes les petites républiques de Toscane les abandonnèrent. Tout fut perdu en Grèce, lorsque les rois de Macédoine obtinrent une place parmi les Amphictyons.

La république fédérative d'Allemagne, composée de princes et de villes libres, subsiste parce qu'elle a un chef, qui est en quelque façon le magistrat de l'union, et en quelque façon le monarque.

Chapitre III: Autres choses requises dans la république fédérative

Dans la république de Hollande, une province ne peut faire une alliance sans le consentement des autres. Cette loi est très bonne, et même nécessaire dans la

république fédérative. Elle manque dans la constitution germanique, où elle préviendrait les malheurs qui y peuvent arriver à tous les membres, par l'imprudence, l'ambition, ou l'avarice d'un seul. Une république qui s'est unie par une confédération politique, s'est donnée entière, et n'a plus rien à donner.

Il est difficile que les États qui s'associent soient de même grandeur, et aient une puissance égale. La république des Lyciens[4] était une association de vingt-trois villes ; les grandes avaient trois voix dans le conseil commun; les médiocres, deux; les petites, une. La république de Hollande est composée de sept provinces, grandes ou petites, qui ont chacune une voix.

Les villes de Lycie[5] payaient les charges selon la proportion des suffrages. Les provinces de Hollande ne peuvent suivre cette proportion; il faut qu'elles suivent celle de leur puissance.

En Lycie[6], les juges et les magistrats des villes étaient élus par le conseil commun, et selon la proportion que nous avons dite. Dans la république de Hollande, ils ne sont point élus par le conseil commun, et chaque ville nomme ses magistrats. S'il fallait donner un modèle d'une belle république fédérative, je prendrais la république de Lycie.

Chapitre IV: Comment les états despotiques pourvoient à leur sûreté

Comment les républiques pourvoient à leur sûreté en s'unissant, les États despotiques le font en se séparant, et en se tenant, pour ainsi dire, seuls. Ils sacrifient une partie du pays, ravagent les frontières et les rendent désertes; le corps de l'empire devient inaccessible.

Il est reçu en géométrie que plus les corps ont d'étendue, plus leur circonférence est relativement petite. Cette pratique de dévaster les frontières est donc plus tolérable dans les grands États que dans les médiocres.

Cet État fait contre lui-même tout le mal que pourrait faire un cruel ennemi, mais un ennemi qu'on ne pourrait arrêter.

L'État despotique se conserve par une autre sorte de séparation, qui se fait en mettant les provinces éloignées entre les mains d'un prince qui en soit feudataire. Le Mogol, la Perse, les empereurs de la Chine ont leurs feudataires; et les Turcs se sont très bien trouvés d'avoir mis entre leurs ennemis et eux, les Tartares, les Moldaves, les Valaques, et autrefois les Transylvains.

Chapitre V: Comment la monarchie pourvoit à sa sûreté

La monarchie ne se détruit pas elle-même comme l'État despotique; mais un État d'une grandeur médiocre pourrait être d'abord envahi. Elle a donc des places fortes qui défendent ses frontières, et des armées pour défendre ses places fortes. Le plus petit terrain s'y dispute avec art, avec courage, avec opiniâtreté. Les États despotiques font entre eux des invasions; ils n'y a que les monarchies qui fassent la guerre.

Les places fortes appartiennent aux monarchies; les États despotiques craignent d'en avoir. Ils n'osent les confier à personne; car personne n'y aime l'État et le prince.

Chapitre VI: De la force défensive des états en général

Pour qu'un État soit dans sa force, il faut que sa grandeur soit telle, qu'il y ait un rapport de la vitesse avec laquelle on peut exécuter contre lui quelque entreprise, et la promptitude qu'il peut employer pour la rendre vaine. Comme celui qui attaque peut d'abord paraître partout, il faut que celui qui défend puisse se montrer partout aussi; et par conséquent que l'étendue de l'État soit médiocre, afin qu'elle soit proportionnée au degré de vitesse que la nature a donné aux hommes pour se transporter d'un lieu à un autre.

La France et l'Espagne sont précisément de la grandeur requise. Les forces se communiquent si bien qu'elles se portent d'abord là où l'on veut; les armées s'y joignent, et passent rapidement d'une frontière à l'autre; et l'on n'y craint aucune des choses qui ont besoin d'un certain temps pour être exécutées.

En France, par un bonheur admirable, la capitale se trouve plus près des différentes frontières justement à proportion de leur faiblesse; et le prince y voit mieux chaque partie de son pays, à mesure qu'elle est plus exposée.

Mais lorsqu'un vaste État, tel que la Perse, est attaqué, il faut plusieurs mois pour que les troupes dispersées puissent s'assembler; et on ne force pas leur marche pendant tant de temps, comme on fait pendant quinze jours. Si l'armée qui est sur la frontière est battue, elle est sûrement dispersée, parce que ses retraites ne sont pas prochaines. L'armée victorieuse, qui ne trouve pas de résistance, s'avance à grandes journées, parait devant la capitale et en forme le siège, lorsque à peine les gouverneurs des provinces peuvent être avertis d'envoyer du secours. Ceux qui jugent la révolution prochaine la hâtent en n'obéissant pas. Car des gens, fidèles uniquement parce que la punition est proche, ne le sont plus dès qu'elle est éloignée; ils travaillent à leurs intérêts particuliers. L'empire se dissout, la capitale est prise, et le conquérant dispute les provinces avec les gouverneurs.

La vraie puissance d'un prince ne consiste pas tant dans la facilité qu'il y a à conquérir que dans la difficulté qu'il y a à l'attaquer; et, si j'ose parler ainsi, dans l'immutabilité de sa condition. Mais l'agrandissement des États leur fait montrer de nouveaux côtés par ou on peut les prendre.

Ainsi, comme les monarques doivent avoir de la sagesse pour augmenter leur puissance, ils ne doivent pas avoir moins de prudence afin de la borner. En faisant cesser les inconvénients de la petitesse, il faut qu'ils aient toujours l'œil sur les inconvénients de la grandeur.

Chapitre VII: Réflexions

Les ennemis d'un grand prince qui a si longtemps régné l'ont mille fois accusé, plutôt, je crois, sur leurs craintes que sur leurs raisons, d'avoir formé et conduit le projet de la monarchie universelle. S'il y avait réussi, rien n'aurait été plus fatal à l'Europe, a ses anciens sujets, à lui, à sa famille. Le ciel, qui connaît les vrais avantages, l'a mieux servi par des défaites qu'il n'aurait fait par des victoires. Au lieu de le rendre le seul roi de l'Europe, il le favorisa plus en le rendant le plus puissant de tous.

Sa nation qui, dans les pays étrangers, n'est jamais touchée que de ce qu'elle a quitté; qui, en partant de chez elle, regarde la gloire comme le souverain bien, et, dans les pays éloignés, comme un obstacle à son retour; qui indispose par ses bonnes qualités mêmes, parce qu'elle paraît y joindre du mépris; qui peut supporter les blessures, les périls, les fatigues, et non pas la perte de ses plaisirs; qui n'aime rien tant que sa gaieté, et se console de la perte d'une bataille lorsqu'elle a chanté le général, n'aurait jamais été jusqu'au bout d'une entreprise qui ne peut manquer dans un pays sans manquer dans tous les autres, ni manquer un moment sans manquer pour toujours.

Chapitre VIII: Cas où la force défensive d'un état est inférieure à sa force offensive

C'était le mot du sire de Coucy au roi Charles V, « que les Anglais ne sont jamais si faibles, ni si aisés a vaincre que chez eux ». C'est ce qu'on disait des Romains; c'est ce qu'éprouvèrent les Carthaginois; c'est ce qui arrivera à toute puissance qui a envoyé au loin des armées pour réunir par la force de la discipline et du pouvoir militaire ceux qui sont divisés chez eux par des intérêts politiques ou civils. L'État se trouve faible à cause du mal qui reste toujours, et il a été encore affaibli par le remède.

La maxime du Sire de Coucy est une exception à la règle générale qui veut qu'on n'entreprenne point des guerres lointaines. Et cette exception confirme bien la règle, puisqu'elle n'a lieu que contre ceux qui ont eux-mêmes violé la règle.

Chapitre IX: De la force relative des états

Toute grandeur, toute force, toute puissance est relative. Il faut bien prendre garde qu'en cherchant à augmenter la grandeur réelle, on ne diminue la grandeur relative.

Vers le milieu du règne de Louis XIV, la France fut au plus haut point de sa grandeur relative. L'Allemagne n'avait point encore les grands monarques qu'elle a eus depuis. L'Italie était dans le même cas. L'Écosse et l'Angleterre ne formaient point un corps de monarchie. L'Aragon n'en formait pas un avec la Castille; les parties séparées de l'Espagne en étaient affaiblies, et l'affaiblissaient. La Moscovie n'était pas plus connue en Europe que la Crimée.

Chapitre X: De la faiblesse des états voisins

Lorsqu'on a pour voisin un État qui est dans sa décadence, on doit bien se garder de hâter sa ruine, parce qu'on est, à cet égard, dans la situation la plus heureuse où l'on puisse être; n'y ayant rien de si commode pour un prince que d'être auprès d'un autre qui reçoit pour lui tous les coups et tous les outrages de la fortune. Et il est rare que, par la conquête d'un pareil État, on augmente autant en puissance réelle qu'on a perdu en puissance relative.

Book Nine

CONCERNING THE LAWS IN THE RELATION THEY HAVE WITH DEFENSIVE STRENGTH

Chapter 1: How Republics Provide for Their Safety

If a republic is small, it is destroyed by a foreign force. If it is large, it destroys itself by an internal vice.

This double inconvenience equally infects democracies and aristocracies, whether they be good or bad. The evil is in the thing itself. There is not one measure that might cure it.

Thus, there is every appearance that men, in the end, would have been obliged to live under the government of a single person if they had not conceived a form of constitution that has all the internal advantages of republican government and the external strength of monarchical government. I am speaking of the federal republic.

This form of government is a convention by which several political bodies agree to become the citizens of a larger state that they intend to form. It is a society of societies, which form a new one by it (and) which may enlarge itself through any new associates that unite with it.

It was these associations that caused the body of Greece to flourish for such a long time. By means of them Romans attacked the universe, and, alone by means of them, the universe defended itself against the Romans. And, when Rome had attained the full measure of its greatness, it was by means of these associations across the Danube and the Rhine, associations that fright caused to be formed, that the barbarians were able to resist Rome.

It is from this that Holland (a[1]), Germany, and the Swiss Leagues are considered in Europe as eternal republics.

In other times associations of towns were more necessary than they are today. A powerless city ran greater risks. Conquest caused it to lose not only the executive and legislative authority, like today, but also all that there is of property among men. (b[2])

This kind of republic, capable of resisting external force, is able to preserve itself in its largeness without becoming corrupt internally. The form of this society prevents every inconvenience.

He who would wish to usurp could hardly receive equal credit in all the confederated states. If he made himself too powerful in one, it would alarm all the others. If he subjugated a part, that which were yet free could resist him with forces independent of the ones he had usurped and overcome him before he had succeeded in establishing himself.

If some sedition occurs in one of the confederated members, the others may put it down. If some abuses were to arise in a part, they are corrected by the healthy parts. This state may perish on one side without perishing on the other. The confederation may be dissolved, while the confederates remain sovereign.

Made up of small republics, it enjoys the goodness (bounty) of the internal government of each, while externally it has, from the strength of the association, all the advantages of large monarchies.

Chapter 2: That the Federal Constitution Must Be Made up of States of the Same Nature, Especially Republican States

The Canaanites were destroyed, because they were small monarchies which were not confederated, and which did not defend themselves in common. That is because the nature of small monarchies is not confederation.

The federal republic of Germany is made up of free towns and small states subject to princes. Experience shows that it is more imperfect than those of Holland and Switzerland.

The spirit of monarchy is that of war and aggrandizement. The spirit of the republic is peace and moderation. These two kinds of government may subsist under a federal republic only in a forced manner.

We also see in Roman history, when the Veientes had chosen a king, all the small republics of Tuscany abandoned them. All was lost in Greece when the Macedonian kings obtained a seat among the Amphictyons.

The German federal republic, consisting of princes and of free towns, persists because it has a leader who is in some manner the magistrate of the union, and in some manner the monarch.

Chapter 3: Other Things Required in the Federal Republic

In the republic of Holland a province may form no alliance without the consent of the others. That law is most good and even necessary in a federal republic. It is absent from the Germanic constitution, where it could prevent the misfortunes that may come about there for all the members from the imprudence, ambition, or greed of a single one. A republic, which has united itself to a political confederation, has given itself entirely and has nothing more to give.

It is difficult that the states that associate would be of the same size and have equal authority. The republic of the Lycians (a[3]) was an association of twenty-three towns: the large ones had three votes in the common council; the middle sized, two; the small, one. The republic of Holland is made up of seven provinces, large (and) small, which have one vote each.

The towns of Lycia (b[4]) paid expenses according to the proportion of suffrages. The provinces of Holland are unable to follow that proportion; they are required to follow that of their power.

In Lycia (c[5]), judges and magistrates for the towns are elected by the common council and in accord with the proportion which we have mentioned. In the republic of Holland they are not elected by the common council, and each town names its own magistrates. If it were required to offer a model of a beautiful federal republic, I would select the republic of Lycia.

Chapter 4: How Despotic States Provide for Their Safety

As republics provide for their safety by uniting, despotic states do so by separating, and by holding themselves apart, so to speak. They sacrifice one part of the country, ravage the borders and make them desert. The body of the empire becomes inaccessible.

It is accepted in geometry that, the greater extension bodies have, the more their circumference is relatively small. This practice of devastating the borders, then, is more tolerable in large states than in middle-sized states.

This state commits against itself every evil that a cruel enemy could inflict, but an enemy whom one could not stop.

The despotic state preserves itself by another kind of isolation, which is attained by placing distant provinces into the hands of princes who would be feudal lords for them. The Mogul, Persia, and the Chinese emperors have their feudal lords. And the Turks have found themselves quite well situated, having placed between their enemies and themselves the Tartars, the Moldavians, the Wallachians, and, in other times, the Transylvanians.

Chapter 5: How Monarchy Provides for Its Safety

Monarchy does not destroy itself, as the despotic state does. But a state of middling largeness could be invaded readily. It therefore has certain strongholds which defend its borders and armies to defend the strongholds. The smallest plot of land there is contested artfully, courageously, and stubbornly. Despotic states make invasions among themselves. There are only monarchies that might wage war.

The strongholds belong to monarchies. Despotic states fear to have them. They dare not entrust them to anyone, for there no one loves the state and the prince.

Chapter 6: About the Defensive Force in States in General

In order that a state might be in its strength, its largeness is required to be such that there exists a relationship between the speed with which someone may execute some enterprise against it and the promptness which it may employ to render the attempt vain. Since whoever attacks may readily appear everywhere, it is required that he who defends might be able to show himself everywhere also. Consequently, the extent of the state ought to be middling, to the end that it might be proportioned to the rate of speed that nature has given to men for transporting themselves from one spot to another.

France and Spain have precisely the required largeness. Forces communicate so well with one another, that they readily bear themselves to the spot where one wants them. The armies come together and pass rapidly from one border to the other. There one fears none of the things that depend upon a certain time in order to be executed.

In France, by wonderful fortune, the capital is located nearer to the different borders exactly in proportion to their weakness. The prince there sees each part of his country better to the degree that it is more exposed.

But, when a vast state like Persia is attacked, it requires several months for the dispersed troops to be brought together. And one does not force their march during so long a time, as one does during two weeks. If the army that is on the border is beaten, it is surely dispersed, for its retreats are not nigh. The victorious army, which finds no resistance, advances daily, appears before the capital, and places it under siege, while the provincial governors are hardly able to be warned to send some help. They who think the revolution is nigh hasten it by not obeying. For persons uniquely faithful because punishment is near are no longer so from the moment it is distant. They labor for their individual interests. The empire disintegrates, the capital is taken, and the conqueror contests the provinces with the governors.

A prince's true power consists not so much in the facility to conquer which he has but in the difficulty that there is in attacking him and, if I dare to speak so, in the immutability of his condition. But aggrandizement causes states to show new sides by which one may take them.

Thus, as monarchies should have the wisdom (prudence) to increase their power, they ought not the less to have prudence with the end of limiting it. In causing the

inconveniences of smallness to cease, they are required always to have an eye on the inconveniences of largeness.

Chapter 7: Reflections

The enemies of a great prince[1] who has reigned for a long time have accused him a thousand times, rather, I believe, from their fears than their reason(s), of having formed and guided the project of universal monarchy. Had he succeeded in that, nothing could have been more fatal for Europe, for his ancient subjects, for himself, for his family. The heavens, which know true advantage, have better served him through his defeats than they could have done through his victories. Instead of making him the only king of Europe, they favored him more by making him the most powerful of all.

His nation, which in foreign countries is never affected except by that which it has left behind; which, in leaving home, regards glory as the sovereign good and, in distant countries, as an obstacle to its return; which estranges by its good qualities even, because it seems to unite scorn with them; which may endure wounds, dangers, and, fatigues, but not the loss of its pleasures; and which loves nothing so much as its gaiety and is consoled for the loss of a battle when it has sung (the glories) of a general—(this nation) would never have (seen) the end of an enterprise which can neither fail in one country without failing in all the others, nor fail for a moment without failing forever.

Chapter 8: The Case in Which a State's Defensive Force Is Inferior to Its Offensive Force

It was the expression of Sir de Coucy to King Charles the Fifth, "that the English are never so weak, nor so easy to vanquish, as at home." That is what they said about the Romans. That is what the Carthaginians underwent. That is what will happen to every power that has sent armies afar in order to reunite by the force of military power and discipline them that are divided by political and civil interests among themselves. The state finds itself weak on account of the evil that always remains, and it has been further weakened by the cure.

The maxim of Sir de Coucy is an exception to the general rule, which intends that one should not undertake distant wars. And this exception much confirms the general rule, since it applies only against them that have violated the rule.

Chapter 9: About the Relative Strength of States

All grandeur, all strength, all power is relative. It is required that, in seeking to increase real grandeur, one be on guard against diminishing relative grandeur.

Toward the middle of Louis the Fourteenth's reign, France was at the highest point of its relative grandeur. Germany did not yet have the great monarchs which it has had since. Italy was in the same situation. Scotland and England did not constitute a single monarchical body. Aragon did not constitute one with Castile. The separate parts of Spain were by this weakened and weakened [Spain]. Moscow was no more known in Europe than the Crimea.

Chapter 10: About the Weakness of Neighboring States

When one has for neighbor a state that is in its decline, one must be careful not to hasten its ruin. For, in that respect, one is in the happiest situation one may have, there being nothing so comforting for a prince than to be near another who would receive for him every blow and outrage of fortune. And it is rare that, by the conquest of such a state, one gains as much in real power as one has lost in relative power.

Notes

1. She has been formed by around fifty republics, all different the one from the others. *Etat [présent de la République] des Provinces-Unies* by M. [Francois Michel Janisson, [I, 76, 1729].]
2. [That is,] civil liberty, property, wives, children, temples and even sepulchers.
3. Strabo, bk. xiv.
4. Ibid.
5. Ibid.

Livre dixième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA FORCE OFFENSIVE

Chapitre I: De la force offensive

La force offensive est réglée par le droit des gens, qui est la loi politique des nations considérées dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres.

Chapitre II: De la guerre

La vie des États est comme celle des hommes. Ceux-ci ont droit de tuer dans le cas de la défense naturelle; ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation.

Dans le cas de la défense naturelle, j'ai droit de tuer, parce que ma vie est à moi, comme la vie de celui qui m'attaque est à lui: de même un État fait la guerre, parce que sa conservation est juste comme toute autre conservation.

Entre les citoyens, le droit de la défense naturelle n'emporte point avec lui la nécessité de l'attaque. Au lieu d'attaquer, ils n'ont qu'à recourir aux tribunaux. Ils ne peuvent donc exercer le droit de cette défense que dans les cas momentanés où l'on serait perdu si l'on attendait le secours des lois. Mais, entre les sociétés, le droit de la défense naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer, lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire, et que l'attaque est dans ce moment le seul moyen d'empêcher cette destruction.

Il suit de là que les petites sociétés ont plus souvent le droit de faire la guerre que les grandes, parce qu'elles sont plus souvent dans le cas de craindre d'être détruites.

Le droit de la guerre dérive donc de la nécessité et du juste rigide. Si ceux qui dirigent la conscience ou les conseils des princes ne se tiennent pas là, tout est perdu; et lorsqu'on se fondera sur des principes arbitraires de gloire, de bienséance, d'utilité, des flots de sang inonderont la terre.

Que l'on ne parle pas surtout de la gloire du prince: sa gloire serait son orgueil; c'est une passion et non pas un droit légitime.

Il est vrai que la réputation de sa puissance pourrait augmenter les forces de son État; mais la réputation de sa justice les augmenterait tout de même.

Chapitre III: Du droit de conquête

Du droit de la guerre dérive celui de conquête, qui en est la conséquence; il en doit donc suivre l'esprit.

Lorsqu'un peuple est conquis, le droit que le conquérant a sur lui suit quatre sortes de lois: la loi de la nature, qui fait que tout tend à la conservation des espèces; la loi de la lumière naturelle, qui veut que nous fassions à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît; la loi qui forme les sociétés politiques, qui sont telles que la nature n'en a point borné la durée; enfin la loi tirée de la chose même. La conquête est une acquisition; l'esprit d'acquisition porte avec lui l'esprit de conservation et d'usage, et non pas celui de destruction.

Un État qui en a conquis un autre le traite d'une des quatre manières suivantes : il continue à le gouverner selon ses lois, et ne prend pour lui que l'exercice du gouvernement politique et civil; ou il lui donne un nouveau gouvernement politique et civil; ou il détruit la société, et la disperse dans d'autres; ou enfin il extermine tous les citoyens.

La première manière est conforme au droit des gens que nous suivons aujourd'hui, la quatrième est plus conforme au droit des gens des Romains: sur quoi je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs. Il faut rendre ici hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d'aujourd'hui, à notre philosophie, à nos mœurs.

Les auteurs de notre droit public, fondés sur les histoires anciennes, étant sortis des cas rigides, sont tombés dans de grandes erreurs. Ils ont donné dans l'arbitraire; ils ont supposé dans les conquérants un droit, je ne sais quel, de tuer: ce qui leur a fait tirer des conséquences terribles comme le principe, et établir des maximes que les conquérants eux-mêmes, lorsqu'ils ont eu le moindre sens, n'ont jamais prises. Il est clair que, lorsque la conquête est faite, le conquérant n'a plus le droit de tuer, puisqu'il n'est plus dans le cas de la défense naturelle, et de sa propre conservation.

Ce qui les a fait penser ainsi, c'est qu'ils ont cru que le conquérant avait droit de détruire la société: d'où ils ont conclu qu'il avait celui de détruire les hommes qui la composent; ce qui est une conséquence faussement tirée d'un faux principe. Car, de ce que la société serait anéantie, il ne s'ensuivrait pas que les hommes qui la forment dussent aussi être anéantis. La société est l'union des hommes, et non pas les hommes; le citoyen peut périr, et l'homme rester.

Du droit de tuer dans la conquête, les politiques ont tiré le droit de réduire en servitude: mais la conséquence est aussi mal fondée que le principe.

On n'a droit de réduire en servitude que lorsqu'elle est nécessaire pour la conservation de la conquête. L'objet de la conquête est la conservation: la servitude n'est jamais l'objet de la conquête; mais il peut arriver qu'elle soit un moyen nécessaire pour aller à la conservation.

Dans ce cas, il est contre la nature de la chose que cette servitude soit éternelle. Il faut que le peuple esclave puisse devenir sujet. L'esclavage dans la conquête est une chose d'accident. Lorsqu'après un certain espace de temps, toutes les parties de l'État conquérant se sont liées avec celles de l'État conquis, par des coutumes, des mariages, des lois, des associations, et une certaine conformité d'esprit, la servitude doit cesser. Car les droits du conquérant ne sont fondés que sur ce que ces choses-là ne sont pas, et qu'il y a un éloignement entre les deux nations, tel que l'une ne peut pas prendre confiance en l'autre.

Ainsi, le conquérant qui réduit le peuple en servitude doit toujours se réserver des moyens (et ces moyens sont sans nombre) pour l'en faire sortir.

Je ne dis point ici des choses vagues. Nos pères, qui conquirent l'empire romain, en agirent ainsi. Les lois qu'ils firent dans le feu, dans l'action, dans l'impétuosité, dans l'orgueil de la victoire, ils les adoucirent; leurs lois étaient dures, ils les rendirent impartiales. Les Bourguignons, les Goths et les Lombards voulaient toujours que les Romains fussent le peuple vaincu; les lois d'Euric, de Gondebaud et de Rotharis firent du Barbare et du Romain des concitoyens[5].

Charlemagne, pour dompter les Saxons, leur ôta l'ingénuité et la propriété des biens. Louis le Débonnaire les affranchit[6] : il ne fit rien de mieux dans tout son règne. Le temps et la servitude avaient adouci leurs mœurs; ils lui furent toujours fidèles.

Chapitre IV: Quelques avantages du peuple conquis

Au lieu de tirer du droit de conquête des conséquences si fatales, les politiques auraient mieux fait de parler des avantages que ce droit peut quelquefois apporter au peuple vaincu. Ils les auraient mieux sentis, si notre droit des gens était exactement suivi, et s'il était établi dans toute la terre.

Les États que l'on conquiert ne sont pas ordinairement dans la force de leur institution: la corruption s'y est introduite; les lois y ont cessé d'être exécutées; le gouvernement est devenu oppresseur. Qui peut douter qu'un État pareil ne gagnât et ne tirât quelques avantages de la conquête même, si elle n'était pas destructrice? Un gouvernement parvenu au point où il ne peut plus se réformer lui-même, que

perdrait-il à être refondu? Un conquérant qui entre chez un peuple où, par mille ruses et mille artifices, le riche s'est insensiblement pratiqué une infinité de moyens d'usurper; où le malheureux qui gémit, voyant ce qu'il croyait des abus devenir des lois, est dans l'oppression, et croit avoir tort de la sentir; un conquérant, dis-je, peut dérouter tout; et la tyrannie sourde est la première chose qui souffre la violence.

On a vu, par exemple, des États opprimés par les traitants, être soulagés par le conquérant, qui n'avait ni les engagements ni les besoins qu'avait le prince légitime. Les abus se trouvaient corrigés, sans même que le conquérant les corrigeât.

Quelquefois la frugalité de la nation conquérante l'a mise en état de laisser aux vaincus le nécessaire, qui leur était ôté sous le prince légitime.

Une conquête peut détruire les préjugés nuisibles, et mettre, si j'ose parler ainsi, une nation sous un meilleur génie.

Quel bien les Espagnols ne pouvaient-ils pas faire aux Mexicains? Ils avaient à leur donner une religion douce; ils leur apportèrent une superstition furieuse. Ils auraient pu rendre libres les esclaves; et ils rendirent esclaves les hommes libres. Ils pouvaient les éclairer sur l'abus des sacrifices humains; au lieu de cela, ils les exterminèrent. Je n'aurais jamais fini, si je voulais raconter tous les biens qu'ils ne firent pas, et tous les maux qu'ils firent.

C'est à un conquérant à réparer une partie des maux qu'il a faits. Je définis ainsi le droit de conquête: un droit nécessaire, légitime et malheureux, qui laisse toujours à payer une dette immense, pour s'acquitter envers la nature humaine.

Chapitre V: Gélon, roi de Syracuse

Le plus beau traité de paix dont l'histoire ait parlé est, je crois, celui que Gélon fit avec les Carthaginois. Il voulut qu'ils abolissent la coutume d'immoler leurs enfants[7]. Chose admirable! Après avoir défait trois cent mille Carthaginois, il exigeait une condition qui n'était utile qu'à eux, ou plutôt il stipulait pour le genre humain.

Les Bactriens faisaient manger leurs pères vieux à de grands chiens: Alexandre le leur défendit[8] *;* et ce fut un triomphe qu'il remporta sur la superstition.

Chapitre VI: D'une république qui conquiert

Il est contre la nature de la chose que, dans une constitution fédérative, un État confédéré conquière sur l'autre, comme nous avons vu de nos jours chez les Suisses[9]. Dans les républiques fédératives mixtes, où l'association est entre de petites républiques et de petites monarchies, cela choque moins.

Il est encore contre la nature de la chose qu'une république démocratique conquière des villes qui ne sauraient entrer dans la sphère de la démocratie. Il faut que le peuple conquis puisse jouir des privilèges de la souveraineté, comme les Romains l'établirent au commencement. On doit borner la conquête au nombre des citoyens que l'on fixera pour la démocratie.

Si une démocratie conquiert un peuple pour le gouverner comme sujet, elle exposera sa propre liberté, parce qu'elle confiera une trop grande puissance aux magistrats qu'elle enverra dans l'État conquis.

Dans quel danger n'eût pas été la république de Carthage, si Annibal avait pris Rome? Que n'eût-il pas fait dans sa ville après la victoire, lui qui y causa tant de révolutions après sa défaite[10] ?

Hannon n'aurait jamais pu persuader au sénat de ne point envoyer de secours à Annibal, s'il n'avait fait parler que sa jalousie. Ce sénat, qu'Aristote nous dit avoir été si sage (chose que la prospérité de cette république nous prouve si bien), ne pouvait être déterminé que par des raisons sensées. Il aurait fallu être trop stupide pour ne pas voir qu'une armée, à trois cents lieues de là, faisait des pertes nécessaires qui devaient être réparées.

Le parti d'Hannon voulait qu'on livrât Annibal aux Romains[11]. On ne pouvait pour lors craindre les Romains; on craignait donc Annibal.

On ne pouvait croire, dit-on, les succès d'Annibal; mais comment en douter? Les Carthaginois, répandus par toute la terre, ignoraient-ils ce qui se passait en Italie? C'est parce qu'ils ne l'ignoraient pas, qu'on ne voulait pas envoyer de secours à Annibal.

Hannon devient plus ferme après Trébie, après Trasimène, après Cannes: ce n'est point son incrédulité qui augmente, c'est sa crainte.

Chapitre VII: Continuation du même sujet

Il y a encore un inconvénient aux conquêtes faites par les démocraties. Leur gouvernement est toujours odieux aux États assujettis. Il est monarchique par la fiction: mais, dans la vérité, il est plus dur que le monarchique, comme l'expérience de tous les temps et de tous les pays l'a fait voir.

Les peuples conquis y sont dans un état triste; ils ne jouissent ni des avantages de la république, ni de ceux de la monarchie.

Ce que j'ai dit de l'État populaire se peut appliquer à l'aristocratie.

Chapitre VIII: Continuation du même sujet

Ainsi, quand une république tient quelque peuple sous sa dépendance, il faut qu'elle cherche à réparer les inconvénients qui naissent de la nature de la chose, en lui donnant un bon droit politique et de bonnes lois civiles.

Une république d'Italie tenait des insulaires sous son obéissance; mais son droit politique et civil à leur égard était vicieux. On se souvient de cet acte[12] d'amnistie, qui porte qu'on ne les condamnerait plus à des peines afflictives *sur la conscience informée du gouverneur.* On a vu souvent des peuples demander des privilèges: ici le souverain accorde le droit de toutes les nations.

Chapitre IX: D'une monarchie qui conquiert autour d'elle

Si une monarchie peut agir longtemps avant que l'agrandissement l'ait affaiblie, elle deviendra redoutable; et sa force durera tout autant qu'elle sera pressée par les monarchies voisines.

Elle ne doit donc conquérir que pendant qu'elle reste dans les limites naturelles à son gouvernement. La prudence veut qu'elle s'arrête sitôt qu'elle passe ces limites.

Il faut, dans cette sorte de conquête, laisser les choses comme on les a trouvées: les mêmes tribunaux, les mêmes lois, les mêmes coutumes, les mêmes privilèges; rien ne doit être change que l'armée et le nom du souverain.

Lorsque la monarchie a étendu ses limites par la conquête de quelques provinces voisines, il faut qu'elle les traite avec une grande douceur.

Dans une monarchie qui a travaillé longtemps à conquérir, les provinces de son ancien domaine seront ordinairement très foulées. Elles ont à souffrir les nouveaux abus et les anciens; et souvent une vaste capitale, qui engloutit tout, les a dépeuplées. Or si, après avoir conquis autour de ce domaine, on traitait les peuples vaincus comme on fait ses anciens sujets, l'État serait perdu: ce que les provinces conquises enverraient de tributs à la capitale ne leur reviendrait plus; les frontières seraient ruinées, et par conséquent plus faibles; les peuples en seraient mal affectionnés; la subsistance des armées, qui doivent y rester et agir, serait plus précaire.

Tel est l'état nécessaire d'une monarchie conquérante; un luxe affreux dans la capitale, la misère dans les provinces qui s'en éloignent, l'abondance aux extrémités. Il en est comme de notre planète: le feu est au centre, la verdure à la surface, une terre aride, froide et stérile, entre les deux.

Chapitre X: D'une monarchie qui conquiert une autre monarchie

Quelquefois une monarchie en conquiert une autre. Plus celle-ci sera petite, mieux on la contiendra par des forteresses; plus elle sera grande, mieux on la conservera par des colonies.

Chapitre XI: Des mœurs du peuple vaincu

Dans ces conquêtes, il ne suffit pas de laisser à la nation vaincue ses lois; il est peut-être plus nécessaire de lui laisser ses mœurs, parce qu'un peuple connaît, aime et défend toujours plus ses mœurs que ses lois.

Les Français ont été chassés neuf fois de l'Italie, à cause, disent les historiens[13], de leur insolence à l'égard des femmes et des filles. C'est trop pour une nation d'avoir à souffrir la fierté du vainqueur, et encore son incontinence, et encore son indiscrétion, sans doute plus fâcheuse, parce qu'elle multiplie à l'infini les outrages.

Chapitre XII: D'une loi de Cyrus

Je ne regarde pas comme une bonne loi celle que fit Cyrus pour que les Lydiens ne pussent exercer que des professions viles, ou des professions infâmes. On va au plus pressé; on songe aux révoltes, et non pas aux invasions. Mais les invasions viendront bientôt; les deux peuples s'unissent, ils se corrompent tous les deux. J'aimerais mieux maintenir par les lois la rudesse du peuple vainqueur qu'entretenir par elles la mollesse du peuple vaincu.

Aristodème, tyran de Cumes[14] chercha à énerver le courage de la jeunesse. Il voulut que les garçons laissassent croître leurs cheveux, comme les filles; qu'ils les ornassent de fleurs, et portassent des robes de différentes couleurs jusqu'aux talons; que, lorsqu'ils allaient chez leurs maîtres de danse et de musique, des femmes leur portassent des parasols, des parfums et des éventails; que, dans le bain, elles leur donnassent des peignes et des miroirs. Cette éducation durait jusqu'à l'âge de vingt ans. Cela ne peut convenir qu'à un petit tyran, qui expose sa souveraineté pour défendre sa vie.

Chapitre XIII: Charles XII

Ce prince, qui ne fit usage que de ses seules forces, détermina sa chute en formant des desseins qui ne pouvaient être exécutés que par une longue guerre; ce que son royaume ne pouvait soutenir.

Ce n'était pas un État qui fût dans la décadence qu'il entreprit de renverser, mais un empire naissant. Les Moscovites se servirent de la guerre qu'il leur faisait,

comme d'une école. À chaque défaite ils s'approchaient de la victoire; et, perdant au-dehors, ils apprenaient à se défendre au-dedans.

Charles se croyait le maître du monde dans les déserts de la Pologne, où il errait, et dans lesquels la Suède était comme répandue, pendant que son principal ennemi se fortifiait contre lui, le serrait, s'établissait sur la mer Baltique, détruisait ou prenait la Livonie.

La Suède ressemblait à un fleuve dont on coupait les eaux dans sa source, pendant qu'on les détournait dans son cours.

Ce ne fut point Pultava qui perdit Charles : s'il n'avait pas été détruit dans ce lieu, il l'aurait été dans un autre. Les accidents de la fortune se réparent aisément; on ne peut pas parer à des événements qui naissent continuellement de la nature des choses.

Mais la nature ni la fortune ne furent jamais si fortes contre lui que lui-même.

Il ne se réglait point sur la disposition actuelle des choses, mais sur un certain modèle qu'il avait pris; encore le suivit-il très mal. Il n'était point Alexandre; mais il aurait été le meilleur soldat d'Alexandre.

Le projet d'Alexandre ne réussit que parce qu'il était sensé. Les mauvais succès des Perses dans les invasions qu'ils firent de la Grèce, les conquêtes d'Agésilas et la retraite des Dix mille avaient fait connaître au juste la supériorité des Grecs dans leur manière de combattre, et dans le genre de leurs armes; et l'on savait bien que les Perses étaient trop grands pour se corriger.

Ils ne pouvaient plus affaiblir la Grèce par des divisions: elle était alors réunie sous un chef, qui ne pouvait avoir de meilleur moyen pour lui cacher sa servitude que de l'éblouir par la destruction de ses ennemis éternels et par l'espérance de la conquête de l'Asie.

Un empire cultivé par la nation du monde la plus industrieuse, et qui travaillait les terres par principe de religion, fertile et abondant en toutes choses, donnait à un ennemi toutes sortes de facilités pour y subsister.

On pouvait juger par l'orgueil de ces rois, toujours vainement mortifiés par leurs défaites, qu'ils précipiteraient leur chute en donnant toujours des batailles, et que la flatterie ne permettrait jamais qu'ils pussent douter de leur grandeur.

Et non seulement le projet était sage, mais il fut sagement exécuté. Alexandre, dans la rapidité de ses actions, dans le feu de ses passions mêmes, avait, si j'ose me servir de ce terme, une saillie de raison qui le conduisait, et que ceux qui ont voulu faire un roman de son histoire, et qui avaient l'esprit plus gâté que lui, n'ont pu nous dérober. Parlons-en tout à notre aise.

Chapitre XIV: Alexandre

Il ne partit qu'après avoir assuré la Macédoine contre les peuples barbares qui en étaient voisins, et achevé d'accabler les Grecs; il ne se servit de cet accablement que pour l'exécution de son entreprise; il rendit impuissante la jalousie des Lacédémoniens; il attaqua les provinces maritimes; il fit suivre à son armée de terre les côtes de la mer, pour n'être point séparé de sa flotte; il se servit admirablement bien de la discipline contre le nombre; il ne manqua point de subsistances; et s'il est vrai que la victoire lui donna tout, il fit aussi tout pour se procurer la victoire.

Dans le commencement de son entreprise, c'est-à-dire dans un temps où un échec pouvait le renverser, il mit peu de chose au hasard; quand la fortune le mit au-dessus des événements, la témérité fut quelquefois un de ses moyens. Lorsque avant son départ, il marche contre les Triballiens et les illyriens, vous voyez une guerre[15] comme celle que César fit depuis dans les Gaules. Lorsqu'il est de retour dans la Grèce[16], c'est comme malgré lui qu'il prend et détruit Thèbes: campé auprès de leur ville, il attend que les Thébains veuillent faire la paix; ils précipitent eux-mêmes leur ruine. Lorsqu'il s'agit de combattre[17] les forces maritimes des Perses, c'est plutôt Parménionqui a de l'audace; c'est plutôt Alexandre qui a de la sagesse. Son industrie fut de séparer les Perses des côtes de la mer, et de les réduire à abandonner eux-mêmes leur marine, dans laquelle ils étaient supérieurs. Tyr était, par principe, attachée aux Perses, qui ne pouvaient se passer de son commerce et de sa marine; Alexandre la détruisit. Il prit l'Égypte, que Darius avait laissée dégarnie de troupes pendant qu'il assemblait des armées innombrables dans un autre univers.

Le passage du Granique fit qu'Alexandre se rendit maître des colonies grecques; la bataille d'Issus lui donna Tyr et l'Égypte; la bataille d'Arbelles lui donna toute la terre.

Après la bataille d'Issus, il laisse fuir Darius, et ne s'occupe qu'à affermir et à régler ses conquêtes; après la bataille d'Arbelles, il le suit de si près[18], qu'il ne lui laisse aucune retraite dans son empire. Darius n'entre dans ses villes et dans ses provinces que pour en sortir: les marches d'Alexandre sont si rapides, que vous croyez voir l'empire de l'univers plutôt le prix de la course, comme dans les jeux de la Grèce, que le prix de la victoire.

C'est ainsi qu'il fit ses conquêtes; voyons comment il les conserva.

Il résista à ceux qui voulaient qu'il traitât[19] les Grecs comme maîtres, et les Perses comme esclaves; il ne songea qu'à unir les deux nations, et à faire perdre les distinctions du peuple conquérant et du peuple vaincu. Il abandonna, après la conquête, tous les préjugés qui lui avaient servi à la faire. Il prit les mœurs des

Perses, pour ne pas désoler les Perses en leur faisant prendre les mœurs des Grecs. C'est ce qui fit qu'il marqua tant de respect pour la femme et pour la mère de Darius, et qu'il montra tant de continence. Qu'est-ce que ce conquérant qui est pleuré de tous les peuples qu'il a soumis? Qu'est-ce que cet usurpateur, sur la mort duquel la famille qu'il a renversée du trône verse des larmes ? C'est un trait de cette vie dont les historiens ne nous disent pas que quelque autre conquérant puisse se vanter.

Rien n'affermit plus une conquête que l'union qui se fait des deux peuples par les mariages. Alexandre prit des femmes de la nation qu'il avait vaincue; il voulut que ceux de sa cour[20] en prissent aussi; le reste des Macédoniens suivit cet exemple. Les Francs et les Bourguignons[21] permirent ces mariages; les Wisigoths les défendirent[22] en Espagne, et ensuite ils les permirent; les Lombards ne les permirent pas seulement, mais même les favorisèrent[23]. Quand les Romains voulurent affaiblir la Macédoine, ils y établirent qu'il ne pourrait se faire d'union par mariages entre les peuples des provinces.

Alexandre, qui cherchait à unir les deux peuples, songea à faire dans la Perse un grand nombre de colonies grecques. Il bâtit une infinité de villes, et il cimenta si bien toutes les parties de ce nouvel empire, qu'après sa mort, dans le trouble et la confusion des plus affreuses guerres civiles, après que les Grecs se furent pour ainsi dire anéantis eux-mêmes, aucune province de Perse ne se révolta.

Pour ne point épuiser la Grèce et la Macédoine, il envoya à Alexandrie une colonie de Juifs[24] : il ne lui importait quelles mœurs eussent ces peuples, pourvu qu'ils lui fussent fidèles.

Il ne laissa pas seulement aux peuples vaincus leurs mœurs, il leur laissa encore leurs lois civiles, et souvent même les rois et les gouverneurs qu'il avait trouvés. Il mettait les Macédoniens[25] à la tête des troupes, et les gens du pays à la tête du gouvernement; aimant mieux courir le risque de quelque infidélité particulière (ce qui lui arriva quelquefois) que d'une révolte générale. Il respecta les traditions anciennes et tous les monuments de la gloire ou de la vanité des peuples. Les rois de Perse avaient détruit les temples des Grecs, des Babyloniens et des Égyptiens; il les rétablit[26]; peu de nations se soumirent à lui, sur les autels desquelles il ne fît des sacrifices. Il semblait qu'il n'eût conquis que pour être le monarque particulier de chaque nation, et le premier citoyen de chaque ville. Les Romains conquirent tout pour tout détruire: il voulut tout conquérir pour tout conserver; et quelque pays qu'il parcourût, ses premières idées, ses premiers desseins furent toujours de faire quelque chose qui pût en augmenter la prospérité et la puissance. Il en trouva les

premiers moyens dans la grandeur de son génie; les seconds dans sa frugalité et son économie particulière[27]; les troisièmes dans son immense prodigalité pour les grandes choses. Sa main se fermait pour les dépenses privées; elle s'ouvrait pour les dépenses publiques. Fallait-il régler sa maison? C'était un Macédonien. Fallait-il payer les dettes des soldats, faire part de sa conquête aux Grecs, faire la fortune de chaque homme de son armée? Il était Alexandre.

Il fit deux mauvaises actions: il brûla Persépolis, et tua Clitus. Il les rendit célèbres par son repentir: de sorte qu'on oublia ses actions criminelles, pour se souvenir de son respect pour la vertu; de sorte qu'elles furent considérées plutôt comme des malheurs que comme des choses qui lui fussent propres; de sorte que la postérité trouve la beauté de son âme presque à côté de ses emportements et de ses faiblesses; de sorte qu'il fallut le plaindre, et qu'il n'était plus possible de le haïr.

Je vais le comparer à César. Quand César voulut imiter les rois d'Asie, il désespéra les Romains pour une chose de pure ostentation; quand Alexandre voulut imiter les rois d'Asie, il fit une chose qui entrait dans le plan de sa conquête.

Chapitre XV: Nouveaux moyens de conserver la conquête

Lorsqu'un monarque conquiert un grand État il y a une pratique admirable, également propre a modérer le despotisme et à conserver la conquête; les conquérants de la Chine l'ont mise en usage.

Pour ne point désespérer le peuple vaincu, et ne point enorgueillir le vainqueur, pour empêcher que le gouvernement ne devienne militaire, et pour contenir les deux peuples dans le devoir, la famille tartare, qui règne présentement à la Chine, a établi que chaque corps de troupes, dans les provinces, serait composé de moitié Chinois et moitié Tartares, afin que la jalousie entre les deux nations les contienne dans le devoir. Les tribunaux sont aussi moitié chinois, moitié tartares. Cela produit plusieurs bons effets: 1° les deux nations se contiennent l'une l'autre; *2*°elles gardent toutes les deux la puissance militaire et civile, et l'une n'est pas anéantie par l'autre; *3*°la nation conquérante peut se répandre partout sans s'affaiblir et se perdre; elle devient capable de résister aux guerres civiles et étrangères. Institution si sensée, que c'est le défaut d'une pareille qui a perdu presque tous ceux qui ont conquis sur la terre.

Chapitre XVI: D'un état despotique qui conquiert

Lorsque la conquête est immense, elle suppose le despotisme. Pour lors, l'armée répandue dans les provinces ne suffit pas. Il faut qu'il y ait toujours autour du prince

un corps particulièrement affidé, toujours prêt à fondre sur la partie de l'empire qui pourrait s'ébranler. Cette milice doit contenir les autres, et faire trembler tous ceux à qui on a été obligé de laisser quelque autorité dans l'empire. Il y a autour de l'empereur de la Chine un gros corps de Tartares toujours prêt pour le besoin. Chez le Mogol, chez les Turcs, au Japon, il y a un corps à la solde du prince, indépendamment de ce qui est entretenu du revenu des terres. Ces forces particulières tiennent en respect les générales.

Chapitre XVII: Continuation du même sujet

Nous avons dit que les États que le monarque despotique conquiert doivent être feudataires. Les historiens s'épuisent en éloges sur la générosité des conquérants qui ont rendu la couronne aux princes qu'ils avaient vaincus. Les Romains étaient donc bien généreux, qui faisaient partout des rois, pour avoir des instruments de servitude[28]. Une action pareille estun acte nécessaire. Si le conquérant garde l'État conquis, les gouverneurs qu'il enverra nesauront contenir les sujets, ni lui-même ses gouverneurs. Ilsera obligé de dégarnir de troupes son ancien patrimoine pour garantir le nouveau. Tous les malheurs des deux États seront communs; la guerre civile de l'un sera la guerre civile de l'autre. Que si, au contraire, le conquérant rend le trône au prince légitime, il aura un allié nécessaire qui, avec les forces qui lui seront propres, augmentera les siennes. Nous venons de voir Schah-Nadir conquérir les trésors du Mogol, et lui laisser l'Indoustan.

Book Ten

CONCERNING THE LAWS IN THEIR RELATION TO OFFENSIVE FORCE

Chapter 1: About Offensive Force

Offensive force is ruled by the law of nations,[1] which is the political law of nations considered in the relationship they have with one another.

Chapter 2: About War

The life of states is like that of men. The latter have the right to kill, in the case of natural defense. The former have the right to make war for the sake of their own preservation.

In the case of natural defense, I have a right to kill. For my life is to me as the life of him that attacks me is to him. Similarly, a state wages war because its preservation is just, like every other preservation.

Among citizens the right of natural defense does not entail the necessity of attack. Rather than to attack, they require only to recur to tribunals. Therefore, they may not exercise the right of this defense, except in the momentary circumstance in which one were lost if he awaited the help of the laws. But, among societies, the right of natural defense sometimes entails the necessity to attack, whenever one people sees that a longer peace could place another people in position to destroy them and that attack, at that moment, is the only means of preventing that destruction.

It follows from this that small societies more often have the right to wage war than large ones, for they are more often in the circumstance of fearing to be destroyed.

The right of war, therefore, derives from necessity and from rigid justice. If they who direct the conscience or the councils of princes do not hold by this, all is lost. And when one bases himself on arbitrary principles of glory, seemliness, and utility, waves of blood will flood the earth.

Above all let none speak about the prince's glory; his glory would be his pride; it is a passion and not a legitimate right.

It is true that the reputation of his power could increase his state's forces; but the reputation of his justice would similarly increase it.

Chapter 3: About the Right of Conquest

From the right of war derives the right of conquest, which is its consequence. The right of conquest, therefore, must follow the spirit of the right of war.

When a people are conquered, the conqueror's right over them follows four kinds of laws: the law of nature, which causes everything to tend toward preservation of the species; the law of natural enlightenment, which intends that we ought to do unto others that which we would wish that someone might do to us; the law which forms political societies, which are such that nature has not limited their duration; finally, the law drawn from the thing itself. Conquest is an acquisition. The spirit of acquisition carries with it the spirit of preservation and use and not that of destruction.

A state which has conquered another by war treats it by one of the four following manners: It continues to govern it by its laws and takes for itself only the operation of the political and civil government; or, it gives it a new political and civil government; or, it destroys the society and disperses it among others; or, finally, it exterminates all the citizens.

The first manner conforms to the right of nations that we follow today. The fourth is more consistent with the right of nations of the Romans, about which I leave to be judged the degree to which we have become better. It is necessary, here, to pay homage to our modern times, to present reason, to today's religion, to our philosophy, and to our morals.

The authors of our public law,[2] based on the ancient stories, which resulted from rigid circumstances, have fallen into some great errors. They have legislated[3] arbitrarily. They have supposed in conquerors a right, I do not know which, to kill. This has caused them to derive consequences as terrible as the principle and to establish maxims that the conquerors themselves, when they have had the least sense, have never adopted. It is clear that, when conquest is made, the conqueror no longer has the right to kill. For he is no longer in the situation of natural defense and his own preservation.

What has caused them so to think is that they have believed that the conqueror had a right to destroy the society. From which they have concluded that he had a right to destroy the men who constituted the society. That is a consequence falsely drawn from a false principle. For, from the fact that the society could have been annihilated, it would not follow that the men who formed it ought also to be

annihilated. The society is the union of men and not the men. The citizen may perish and the man remain.

From the right to kill during the conquest, statesmen have derived the right of reduction to servitude. But the consequence is as poorly founded as the principle.

One has the right of reduction to servitude only when it is necessary for the preservation of the conquest. Servitude is never the object of conquest. But it may happen that it should be a necessary means in order to pursue preservation.

In that case it is against the nature of the thing that the servitude would be eternal. It is required that the slave people should be able to become subjects. Slavery, through conquest, is a matter of accident. When, after a certain space of time, all the parties of the conquered state have been united with those of the conquering state by customs, marriages, laws, associations, and a certain agreement of mind, the servitude must terminate. Because the conquerors' rights are founded only on the fact that these things do not exist, and that there is an estrangement between the two nations of such nature that one may place no trust in the other.

Thus, the conqueror who reduces a people to servitude must always reserve to himself some means (and those means are numberless) for causing them to exit it.

I am not talking about vague matters here. Our fathers, who conquered the Roman Empire, acted so in that event. The laws that they formed under fire, in action, in impetuosity, and in the pride of victory, were softened. Their laws were harsh; they made them impartial. The Burgundians, the Goths, and the Lombards always intended that the Romans would be a conquered people. The laws of Euric, Gundebald, and Rotharis made the barbarian and the Roman fellow-citizens (a[1]).

Charlemagne, in order to overcome the Saxons, deprived them of free birth and the ownership of property. Louis the Debonair freed them (b[2]). He did nothing better in his whole reign. Time and servitude had softened their morals; they were always faithful to him.

Chapter 4: Some Advantages of the Conquered People

Instead of deriving such fatal consequences from the right of conquest, statesmen would have done better to speak about the advantages which that right sometimes may bring to a conquered people. They would have felt them better were our right of nations exactly followed, and if it were established throughout the earth.

States that are conquered are not usually in the strength of their institutions. Corruption has been introduced. The laws have ceased to be enforced. The government has become oppressive. Who can doubt that such a state might not gain and might not derive certain advantages from conquest itself, were it not destructive? A government that has reached the point at which it can no longer reform itself—what has it lost in being refounded? A conqueror who comes among a people where, by thousands of ruses and artifices the rich have unnoticeably practiced infinite means of usurpation—where the unfortunate one who groans, seeing what he believes to be abuses coming from the laws, is under oppression and imagines himself wrong to feel it—a conqueror, I say, may untrack all this. And deaf tyranny is the first thing that suffers the violence.

For example, one sees[4] some states oppressed by tax collectors being relieved by a conqueror who had neither the commitments nor the needs of the legitimate prince. The abuses are found to be corrected without even that the conqueror had corrected them.

Sometimes the conquering nation's frugality has placed it in condition to allow to the vanquished the necessaries that had been taken away under the legitimate prince.

A conquest may destroy harmful prejudices and, if I dare to speak thus, place a nation under a better genius.

What good were the Spanish not able to do for the Mexicans? They had a gentle religion to give them; they brought a furious superstition. They could have set free the slaves; they made slaves of free men. They were able to enlighten them on the abuse of human sacrifices. Instead of that, they exterminated them. I could never have finished if I wished to relate all the good that they did not do and all the evils that they did do.

It belongs to the conqueror to repair a part of the evils that he has caused. I define the right of conquest thus: a necessary right, legitimate and unfortunate, which always leaves an immense debt to pay in order that one acquit himself toward human nature.

Chapter 5: Gelon, King of Syracuse

The most beautiful peace treaty about which history has spoken is, I believe, that which Gelon made with the Carthaginians. He wished that they might abolish the custom of immolating their children (a[3]). A wonderful thing! After having defeated three hundred thousand Carthaginians, he required a condition which was useful only to them. Or, rather, he stipulated on behalf of humankind.

The Bactrians caused their elderly fathers to be eaten by large dogs. Alexander prohibited their doing it (b[4]), and that was a triumph that he carried over superstition.

Chapter 6: About a Republic That Conquers

It is against the nature of the thing that, under a federal constitution, one confederated state should conquer another, as we have seen among the Swiss in our day (a[5]). In mixed federal republics, where the association is between small republics and small monarchies, that is less shocking.

It is against the nature of the thing that a democratic republic would conquer towns that would not know how to enter the sphere of democracy. It is necessary that a conquered people might enjoy some of the privileges of sovereignty, like the Romans established it in the beginning. One must limit conquest to the number of citizens that one will adopt for the democracy.

If a democracy conquers a people in order to govern them as subjects, it will hazard its own liberty. For it will entrust a too great authority to the magistrates whom it will send into the conquered state.

In what danger might not Carthage have been, if Hannibal had taken Rome? What might he not have done in his town after victory, he who caused so many revolutions there after his defeat (b[6])?

Hanno would never have been able to persuade the senate not to send help to Hannibal, if he had caused only his jealousy to speak. That senate, which Aristotle tells us to have been so wise (prudent), (a thing which that republic's prosperity so well proves), was only able to be moved by thoughtful reasons. It would have been necessary to be too stupid in order not to see that an army, three hundred leagues away, caused some necessary losses that had to be repaired.

Hanno's party wished that they might deliver Hannibal (c[7]) to the Romans. They were unable to fear the Romans at that time. They therefore feared Hannibal.

They were unable, they said, to believe Hannibal's success. But how (could they) doubt it? Did the Carthaginians, dispersed throughout the earth, not know what occurred in Italy? It is because they were not ignorant of it that they did not want to send help to Hannibal.

Hanno became more insistent after Trebia, Trasimène, and Cannes. It was not his incredulity that mounted; it was his fear.

Chapter 7: Continuing the Same Subject

There is a further inconvenience in conquests made by democracies. Their government is always odious to the subject states. It is monarchical by fiction. But, in truth, it is harsher than the monarchical, as the experience of all times and of all countries has shown.

Conquered peoples are in a sad state there. They enjoy neither the advantages of the republic nor those of a monarchy.

That which I have said about the popular state may be applied to aristocracy.

Chapter 8: Continuing the Same Subject

Thus, whenever a republic holds some people in dependence, it is necessary that it seek to repair the inconveniences that are generated by the nature of the thing by giving them a good political law and good civil laws.

An Italian republic held some islanders in obedience to itself. But its political and civil law, with respect to them, was vicious. One remembers that act (a[8]) of amnesty, which indicates that one would no longer sentence them to corporal punishment “on the informed conscience of the governor.” Often one sees peoples demand privileges; here the sovereign grants the right for all nations.

Chapter 9: About a Monarchy Which Conquers Around Itself

If a monarchy can act for a long time before aggrandizement had weakened it, it will become redoubtable, and its strength will last for as long as it will be pressed by the neighboring monarchies.

It must conquer, therefore, only while it remains within the limits natural to its government. Prudence intends that it should stop itself as soon as it exceeds those limits.

It is required to leave things just as one has found them in this kind of conquest. The same tribunals, the same customs, and the same privilege,—nothing must be changed except the army and the name of the sovereign.

When monarchy has extended its limits through the conquest of some neighboring provinces, it is necessary that it deal with them with great gentleness.

Under a monarchy which has labored to conquer for a long time, the provinces of its old domain will usually be much stepped on. They have to suffer the new and the old abuses. And often a vast capital, which swallows up everything, has depopulated them. Now, if after having conquered all around this domain, one treated the conquered people like his ancient subjects, the state would be lost. What the provinces would send to the capital in taxes would no longer return to them. The borders would be ruined and, consequently, weaker. The peoples of the region would be disaffected by this. The subsistence of the armies, which must remain and act, would be more precarious.

Such is the necessary state of a conquering monarchy: frightful luxury in the capital, misery in the distant provinces, and abundance in the extremities. It is in this like our planet: fire is at the center; verdure is on the surface; an arid earth, cold and sterile is between the two.

Chapter 10: About a Monarchy Which Conquers Another Monarchy

Sometimes one monarchy conquers another. The smaller the latter is, the better one will contain it with fortresses. The larger it is, the better one will preserve it with colonies.

Chapter 11: About the Morals of a Conquered People

In these conquests it does not suffice to leave to the vanquished nation its laws. It is perhaps more necessary to leave it its morals. For a people always knows, loves, and defends its morals more than its laws.

Nine times the French have been chased out of Italy, because, say the historians (a[9]), of their insolence in regard to the wives and girls. It is too much for a nation to have to endure the pride of the conqueror and his incontinence too. And again his doubtlessly too irritating indiscretion, for it multiplies outrages to infinity.

Chapter 12: About a Law of Cyrus

I do not regard as a good law that which Cyrus made, such that the Lydians were only able to exercise vile professions, or infamous professions. One goes to the ultimate measure. One dreams about revolts and not about invasions. But invasions will soon come. The two people might unite; they might corrupt each other. I would more prefer to preserve by laws the ruggedness of the conquering people than to maintain by laws the softness of the conquered people.

Aristodemus, the tyrant of Cumae (a[10]), sought to enervate the courage of the youths. He intended that the boys would allow their hair to grow like the girls; that they would decorate it with flowers; that they would wear multicolored dresses to their heels; that, when they went to their dancing and music masters, women would bear parasols, perfumes, and fans for them; and that, in the bath, women would offer them combs and mirrors. That education lasted up to age twenty. This can only suit a petty tyrant, who hazards his sovereignty in order to defend his life.

Chapter 13: Charles the Twelfth

This prince, who employed only his own forces, brought about his downfall by forming designs which could only be executed through a long war that his realm was unable to sustain.

That was not a state which was in decline that he undertook to overthrow, but an empire being born. The Moscovites made use of the war he waged against them as a school. At each defeat they approximated victory. While losing externally, they learned to defend themselves internally.

Charles believed himself master of the world in the deserts of Poland, where he wandered and through which Sweden was dispersed, while his main enemy strengthened himself against him, hemmed him in, established himself on the Baltic Sea, and destroyed or took Livonia.

Sweden resembled a river of which someone had blocked the waters from the source, while he diverted them in their course.

It was not Poltava that lost Charles. Had he not been destroyed in that place, he would have been in another. The accidents of fortune easily correct themselves. One is unable to guard against the events that are continually generated from the nature of things.

But neither nature nor fortune was ever so strongly against him as himself.

He did not rule himself by the actual disposition of things, but by a certain model which he had adopted. Further, he followed it most poorly. He was no Alexander, but he would have been Alexander's best soldier.

Alexander's project succeeded only because he was thoughtful. The ill success of the Persians in the invasion which they made into Greece, the conquests of Agesilaus, and the retreat of the Ten Thousand had shown exactly the superiority of the Greeks in their manner of combat and in their kind of arms, while one well knew the Persians were too haughty to correct themselves.

They were no longer able to weaken Greece by divisions. It was then united under one chief, who had no better means of hiding from it its servitude than to inflate it through the destruction of its external enemies and, the hope of the Asian conquest.

An empire cultivated by the most industrious nation of the world, and which worked the lands from religious principle, fertile, and abundant in all things, offers an enemy every kind of means to subsist there.

One could judge by the pride of those kings, always vainly mortified by their defeats, that they would precipitate their fall by always offering battle. Flattery would never allow that they might doubt their greatness.

And not only was the project wise, but it was executed wisely. Alexander, in the swiftness of his actions, in the fire of his passion even, had, if I dare to make use of this term, a brilliance of reason that guided him, and which they who have wished to make a romance of his history, and who had a more hobbled mind than he, have not been able to hide away from us. Let us speak about it entirely at our ease.

Chapter 14: Alexander

He did not set out until he had assured Macedonia against the barbarian peoples who were its neighbors and consummated the crushing of the Greeks. He made use of this crushing only for the execution of his enterprise. He made Lacedemonian jealousies impotent. He assaulted the maritime provinces. He caused his army to follow the seacoasts by land, in order not to be separated from his fleet. He made admirable use of discipline against numbers. He did not fail of subsistence. And if it is true that victory gave him all, he also did all in order to procure victory.

At the beginning of his undertaking, that is to say, at a point at which one check could have overthrown him, he placed few things at risk. When fortune had placed him above the events, temerity was sometimes one of his means. When he marches against the Triballians and Illyrians before his departure, you see a war (a[11]) like that which Caesar waged against Gaul afterward. When he returns into Greece (b[12]), it is as if he took and destroyed Thebes in spite of himself. Camped about their town, he expects that the Thebans should want to make peace. They precipitated their ruin themselves. When it is a matter of combating (c[13]) the Persian maritime forces, it is rather Parmenio who has audacity. It is rather Alexander who has wisdom. His labor was to separate the Persians from the seacoasts and to reduce them to abandoning their navy, in which they were superior. Tyre was, on principle, attached to the Persians, who were unable to give up its commerce and navy. Alexander destroyed it. He took Egypt, which Darius had left disfurnished of troops while he assembled numberless armies in another universe.

The crossing of the Granicus caused that Alexander became master of the Greek colonies. The battle of Issus gave him Tyre and Egypt. The battle of Arbela gave him all the earth.

After the battle of Issus, he leaves Darius to flee and busies himself only in strengthening and ruling his conquests. After the battle of Arbela, he follows him so closely (d[14]) that he allows him no retreat within his empire. Darius enters his towns and provinces only in order to leave them. Alexander's marches are so rapid that you imagine seeing the empire of the universe the prize rather of racing, as in the Greek games, than the prize of victory.

It is thus that he made his conquests. Let's see how he preserved them.

He resisted them that wished that he treated (e[15]) Greeks like masters and Persians like slaves. He dreamed only of uniting the two nations and causing them to lose the distinctions of the conquering people and the vanquished people. After

the conquest he abandoned all the prejudices which had served him in making it. He adopted Persian morals in order not to distress the Persians by making them adopt the morals of Greece. That is what caused him to pay such respect for Darius' wife and mother, and to show such continence. Who is this conqueror, who is cried for by all the peoples he has subjected? Who is this usurper, upon whose death the family that he has toppled from the throne drops tears? It is an aspect of that life of which the historians do not tell us that any other conqueror would be able to boast.

Nothing strengthens a conquest more than the union that is formed by two peoples through marriages. Alexander took wives from the nation that he had conquered. He intended that those of his court (f[16]) might take among them also. The remainder of the Macedonians followed that example. The Franks and the Burgundians (g[17]) permitted these marriages. The Visigoths prohibited them (h[18]) in Spain, and subsequently they permitted them. The Lombards not only permitted them but even encouraged them (i[19]). When the Romans intended to weaken Macedonia, they instituted that marriages between peoples from the provinces could not be made.

Alexander, who sought to unite the two peoples, longed to make a large number of Greek colonies in Persia. He built an infinity of towns. And he cemented all the parts of this new empire so well that, after his death, amid the trouble and confusion of frightful civil wars, after the Greeks, so to speak, had annihilated themselves, not one province of Persia revolted.

In order not to exhaust Greece and Macedonia, he sent a colony of Jews (k[20]) to Alexandria. It did not matter to him what morals those peoples had, provided that they were faithful to him.

He not only left to vanquished peoples their morals. He also left them their civil laws, and often even the kings and governors that he had found. He placed the Macedonians (l[21]) at the head of the troops and persons from the country at the head of the government, much preferring to run the risk of some individual infidelity (which occurred to him sometimes) than of a general revolt. He respected the ancient traditions and all the monuments of the glory or vanity of peoples. The kings of Persia had destroyed the temples of the Greeks, Babylonians, and Egyptians. He restored them (m[22]). Few nations subjected themselves to him, on the altars of which he did not make some sacrifices. It seemed that he had conquered only to be the individual monarch of each nation and the first citizen of each town. The Romans conquered everything in order to destroy everything. He wanted to conquer everything in order to preserve everything. And whatever country he came through, his first ideas, his first designs were ever to do something

that might increase its prosperity and power. He found the first means of this in his great genius, the second in his frugality and his particular economy (n[23]), and the third in his immense prodigality for great things. His hands were closed to private expenditures; they opened for public expenditures. Was it required to rule his household? He was Macedonian. Was it required to pay soldiers' debts, share his conquest with the Greeks, and make the fortune of each man in the army? He was Alexander.

He did two evil deeds: he burned Persepolis and killed Clitus. He made both celebrated by his repentance, such that one forgets his criminal deeds in order to remember his respect for virtue; such that the deeds were considered rather as misfortunes than as things that belonged to him; such that posterity finds the beauty of his soul side by side with his frenzies and weaknesses; such that it was necessary to deplore him, while it was no longer possible to hate him.

I am going to compare him to Caesar: When Caesar intended to imitate the kings of Asia, he disheartened the Romans for a matter of pure ostentation. When Alexander intended to imitate the kings of Asia, he did something which figured in the plan of his conquest.

Chapter 15: New Means to Preserve the Conquest

When a monarch conquers a large state, there is an admirable practice which is equally suited to moderating despotism and preserving the conquest. The conquerors of China employed it.

In order not to dishearten the conquered people and not to fill the victor with pride; in order to avoid that the government might become military and to restrain both peoples through duty, the Tartar family, which presently rules in China, has ordained that each corps of troops in the provinces should be composed half of Chinese and half of Tartars, such that jealousy between the two nations might hold them to duty. The tribunals also are half of Chinese, half of Tartars. This produces several good effects. First, the two nations restrain one another. Second, both of them hold military and civil power, and the one is not annihilated by the other. Third, the conquering nation may disperse itself throughout, without weakening and losing itself. It becomes capable of resisting civil wars and foreign wars. This is such a reasonable institution, that it is the lack of a similar one that has ruined almost all those on earth who have conquered.

Chapter 16: About a Despotic State That Conquers

When conquest is immense, it assumes despotism. For then the army dispersed through provinces does not suffice. It's required that there would always be around the prince a particularly trusted corps, ever ready to fall upon the part of the empire which could be shaken. This militia must restrain all the others and cause all them to whom one has been obliged to leave any authority in the empire to tremble. About the Chinese emperor there is a large body of Tartars ever ready for the need. With the Mogul, with the Turks, and in Japan there is a corps on the prince's payroll, independently of that which is supported by revenue from the lands. These individual forces keep the general forces respectful.

Chapter 17: Continuing the Same Subject

We have said that the states that a despotic monarch conquers must be feudatory. Historians exhaust themselves with elegies about the generosity of conquerors who have returned the crown to princes they have vanquished. The Romans were most generous then; everywhere they created kings in order to have instruments of servitude (a[24]). Such an action is a necessary deed. If the conqueror keeps the conquered states, the governors whom he will dispatch would not know how to restrain the subjects, nor he his governors. He will be obliged to disfurnish his ancient patrimony of troops in order to guaranty the new one. All the misfortunes of the two states will be common. The civil war of one will be a civil war for the other. But if, to the contrary, the conqueror restores the throne to the legitimate prince, he will have a necessary ally who, with the forces that will belong to him, will increase the conqueror's forces. We happen to see Shah Nadir conquer the treasures of the Mogul and leave to him the Hindustan.

Notes

4. See the Barbarian law codes and Book XXVIII below.
5. See the anonymous author of "The Life of Louis le Debonnaire," in the *Recueil* of Duchesne, vol. ii, p. 296.
7. See [Jean] Barbeyrac's *Recueil*, [*Histoire des anciens traités*], art. 112.
8. Strabo, Bk. xi, [11, 3].
9. The battles for Tockembourg or Toggenburg [fifteenth century].
10. He headed a faction.
11. Hannon wanted to hand Hannibal over to the Romans as Cato wanted Caesar to be handed over to the Gauls.
12. Dated October 18, 1738, published in Genoa by Franchelli : Vietamo al nostro general governatore in detta isola, di condannare in avenire solamente ex informatâ conscientiâ persona alcuna nazionale in pena afflittiva. Potrà ben si far arrestare ed incarcerare le persone che gli saranno sospette; salvo di renderne poi a noi conto sollecitamente, art. VI. [« WE forbid our governor general in this said Island (Corsica) to condemn to grievous punishment any person based solely on his own privy information. He will certainly be able to arrest and imprison such persons who are suspect, provided that he render to us a speedy account." Art 6. – Cohler, p. 144].[Also, *Gazette d'Amsterdam* dated December 23, 1738].
13. Browse [Samuel] Pufendorf, [Introduction à] l'Histoire [générale et politique] de l'univers.
14. Dionysius d'Halicarnassus, [*Antiquitates Romanae*] Bk. vii.
15. See Arrian, *De exped. Alex*, Bk. iii [Anabasis].
16. Ibid.
17. Ibid.
18. See Arrian, *De exped. Alex.*, Bk. i.

19. That was Aristotle's counsel. Plutarch, *Moralia*, "About Alexander's [Great] Fortune and Virtue".
20. See Arrian, *De exped. Alex*., Bk. vii.
21. See the law of the Burgundians, tit. Xiii, art 5.
22. See the law of the Visigoths, Bk. iii, tit. 1, para. 1, that abrogated the ancient law, which had greater respect, it is said there, for the difference of nationalities than of status.
23. See the *Law of the Lombards*, Bk. ii, tit. 7, para. 1 and 2.
24. The kings of Syria, abandoning the plan of the empire's founders, waned to compel the Jews to take the morals of the Greeks, which produced in their state terrible shocks.
25. See Arrian, *De exped. Alex*, Bk. iii and others.
26. See Arrian, *De exped. Alex.* [Bk. vii, 17, 1-6].
27. Ibid., Bk. vii.
28. *Ut haberent instrumenta servitutis etreges.*["Thus kings became instruments of service." Tacitus, *Agricola*, c. 14].

Livre onzième

DES LOIS QUI FORMENT LA LIBERTÉ POLITIQUE DANS SON RAPPORT AVEC LA CONSTITUTION

Chapitre I : *Idée générale*

Je distingue les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution, d'avec celles qui la forment dans son rapport avec le citoyen. Les premières seront le sujet de ce livre-ci; je traiterai des secondes dans le livre suivant.

Chapitre II : *Diverses significations données au mot de liberté*

Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé les esprits de tant de manières, que celui de *liberté.* Les uns l'ont pris pour la facilité de déposer celui à qui ils avaient donné un pouvoir tyrannique; les autres, pour la faculté d'élire celui à qui ils devaient obéir; d'autres, pour le droit d'être armés, et de pouvoir exercer la violence; ceux-ci, pour le privilège de n'être gouvernés que par un homme de leur nation, ou par leurs propres lois [1]. Certain peuple a longtemps pris la liberté pour l'usage de porter une longue barbe [2]. Ceux-ci ont attaché ce nom à une forme de gouvernement, et en ont exclu les autres. Ceux qui avaient goûté du gouvernement républicain l'ont mise dans ce gouvernement; ceux qui avaient joui du gouvernement monarchique l'ont placée dans la monarchie [3]. Enfin chacun a appelé *liberté* le gouvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses inclinations; et comme dans une république on n'a pas toujours devant les yeux, et d'une manière si présente, les instruments des maux dont on se plaint, et que même les lois paraissent y parler plus, et les exécuteurs de la loi y parler moins, on la place ordinairement dans les républiques, et on l'a exclue des monarchies. Enfin, comme, dans les démocraties, le peuple parait à peu près faire ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements, et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple.

Chapitre III : *Ce que c'est que la liberté*

Il est vrai que, dans les démocraties, le peuple parait faire ce qu'il veut; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.

Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.

Chapitre IV » *Continuation du même sujet*

La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites.

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet.

Chapitre V : *De l'objet des états divers*

Quoique tous les États aient en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque État en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome; la guerre, celui de Lacédémone; la religion, celui des lois judaïques; le commerce, celui de Marseille; la tranquillité publique, celui des lois de la Chine [4] ; la navigation, celui des lois des Rhodiens; la liberté naturelle, l'objet de la police des sauvages; en général, les délices du prince, celui des États despotiques; sa gloire et celle de l'État, celui des monarchies; l'indépendance de chaque particulier est l'objet des lois de Pologne; et ce qui en résulte, l'oppression de tous [5].

Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique. Nous allons examiner les principes sur lesquels elle la fonde. S'ils sont bons, la liberté y paraîtra comme dans un miroir.

Pour découvrir la liberté politique dans la constitution, il ne faut pas tant de peine. Si on peut la voir où elle est, si on l'a trouvée, pourquoi la chercher?

Chapitre VI : *De la constitution d'Angleterre*

Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.

Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre simplement la puissance exécutrice de l'État.

La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.

Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.

Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire: car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.

Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs: celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers.

Dans la plupart des royaumes de l'Europe, le gouvernement est modéré, parce que le prince, qui a les deux premiers pouvoirs, laisse à ses sujets l'exercice du troisième. Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis sur la tête du sultan, il règne un affreux despotisme.

Dans les républiques d'Italie, où ces trois pouvoirs sont réunis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. Aussi le gouvernement a-t-il besoin, pour se maintenir, de moyens aussi violents que le gouvernement des Turcs; témoins les

inquisiteurs d'État [6], et le tronc où tout délateur peut, à tous les moments, jeter avec un billet son accusation.

Voyez quelle peut être la situation d'un citoyen dans ces républiques. Le même corps de magistrature a, comme exécuteur des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'État par ses volontés générales, et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières.

Toute la puissance y est une; et, quoiqu'il n'y ait point de pompe extérieure qui découvre un prince despotique, on le sent à chaque instant.

Aussi les princes qui ont voulu se rendre despotiques ont-ils toujours commencé par réunir en leur personne toutes les magistratures; et plusieurs rois d'Europe, toutes les grandes charges de leur État.

Je crois bien que la pure aristocratie héréditaire des républiques d'Italie ne répond pas précisément au despotisme de l'Asie. La multitude des magistrats adoucit quelquefois la magistrature; tous les nobles ne concourent pas toujours aux mêmes desseins; on y forme divers tribunaux qui se tempèrent. Ainsi, à Venise, le *grand conseil* à la législation; le *prégady,* l'exécution; les *quaranties,* le pouvoir de juger. Mais le mal est que ces tribunaux différents sont formés par des magistrats du même corps; ce qui ne fait guère qu'une même puissance.

La puissance de juger ne doit pas être donnée à un sénat permanent, mais exercée par des personnes tirées du corps du peuple [7] dans certains temps de l'année, de la manière prescrite par la loi, pour former un tribunal qui ne dure qu'autant que la nécessité le requiert.

De cette façon, la puissance de juger, si terrible parmi les hommes, n'étant attachée ni à un certain état, ni à une certaine profession, devient, pour ainsi dire, invisible et nulle. On n'a point continuellement des juges devant les yeux; et l'on craint la magistrature, et non pas les magistrats.

Il faut même que, dans les grandes accusations, le criminel, concurremment avec la loi, se choisisse des juges; ou du moins qu'il en puisse récuser un si grand nombre, que ceux qui restent soient censés être de son choix.

Les deux autres pouvoirs pourraient plutôt être donnés à des magistrats ou à des corps permanents, parce qu'ils ne s'exercent sur aucun particulier; n'étant, l'un, que la volonté générale de l'État, et l'autre, que l'exécution de cette volonté générale.

Mais, si les tribunaux ne doivent pas être fixes, les jugements doivent l'être à un tel point, qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de la loi. S'ils étaient une opinion particulière du juge, on vivrait dans la société, sans savoir précisément les engagements que l'on y contracte.

Il faut même que les juges soient de la condition de l'accusé, ou ses pairs, pour qu'il ne puisse pas se mettre dans l'esprit qu'il soit tombé entre les mains de gens portés à lui faire violence.

Si la puissance législative laisse à l'exécutrice le droit d'emprisonner des citoyens qui peuvent donner caution de leur conduite, il n'y a plus de liberté, à moins qu'ils ne soient arrêtés pour répondre, sans délai, à une accusation que la loi a rendue capitale; auquel cas ils sont réellement libres, puisqu'ils ne sont soumis qu'à la puissance de la loi.

Mais, si la puissance législative se croyait en danger par quelque conjuration secrète contre l'État, ou quelque intelligence avec les ennemis du dehors, elle pourrait, pour un temps court et limité, permettre à la puissance exécutrice de faire arrêter les citoyens suspects, qui ne perdraient leur liberté pour un temps que pour la conserver pour toujours.

Et c'est le seul moyen conforme à la raison de suppléer à la tyrannique magistrature des *éphores* et aux *inquisiteurs d'État* de Venise, qui sont aussi despotiques.

Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative. Mais comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même.

L'on connaît beaucoup mieux les besoins de sa ville que ceux des autres villes; et on juge mieux de la capacité de ses voisins que de celle de ses autres compatriotes. Il ne faut donc pas que les membres du corps législatif soient tirés en général du corps de la nation; mais il convient que, dans chaque lieu principal, les habitants se choisissent un représentant.

Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie.

Il n'est pas nécessaire que les représentants, qui ont reçu de ceux qui les ont choisis une instruction générale, en reçoivent une particulière sur chaque affaire, comme cela se pratique dans les diètes d'Allemagne. Il est vrai que, de cette manière, la parole des députés serait plus l'expression de la voix de la nation; mais cela jetterait dans des longueurs infinies, rendrait chaque député le maître de tous les autres, et, dans les occasions les plus pressantes, toute la force de la nation pourrait être arrêtée par un caprice.

Quand les députés, dit très bien M. Sidney, représentent un corps de peuple, comme en Hollande, ils doivent rendre compte à ceux qui les ont commis; c'est autre chose lorsqu'ils sont députés par des bourgs, comme en Angleterre.

Tous les citoyens, dans les divers districts, doivent avoir droit de donner leur voix pour choisir le représentant; excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre.

Il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques: c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa poilée. Car, s'il y a peu de gens qui connaissent le degré précis de la capacité des hommes, chacun est pourtant capable de savoir, en général, si celui qu'il choisit est plus éclairé que la plupart des autres.

Le corps représentant ne doit pas être choisi non plus pour prendre quelque résolution active, chose qu'il ne ferait pas bien; mais pour faire des lois, ou pour voir si l'on a bien exécuté celles qu'il a faites, chose qu'il peut très bien faire, et qu'il n'y a même que lui qui puisse bien faire.

Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance les richesses ou les honneurs; mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions *seraient contre eux.* La part qu'ils *ont* à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État: ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs.

Ainsi, la puissance législative sera confiée, et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés.

Des trois puissances dont nous avons parlé, celle de juger est en quelque façon nulle. Il n'en reste que deux; et comme elles ont besoin d'une puissance réglante pour les tempérer, la partie du corps législatif qui est composée de nobles est très propre à produire cet effet.

Le corps des nobles doit être héréditaire. Il l'est premièrement par sa nature; et d'ailleurs il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives, odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un État libre, doivent toujours être en danger.

Mais, comme une puissance héréditaire pourrait être induite à suivre ses intérêts particuliers et à oublier ceux du peuple, il faut que dans les choses où l'on a un souverain intérêt à la corrompre, comme dans les lois qui concernent la levée de

l'argent, elle n'ait de part à la législation que par sa faculté d'empêcher, et non par sa faculté de statuer.

J'appelle *faculté de statuer,* le droit d'ordonner par soi-même, ou de corriger ce qui a été ordonné par un autre. J'appelle *faculté d'empêcher,* le droit de rendre nulle une résolution prise par quelque autre; ce qui était la puissance des tribuns de Rome. Et, quoique celui qui a la faculté d'empêcher puisse avoir aussi le droit d'approuver, pour lors cette approbation n'est autre chose qu'une déclaration qu'il ne fait point d'usage de sa faculté d'empêcher, et dérive de cette faculté.

La puissance exécutrice doit être entre les mains d'un monarque, parce que cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs; au lieu que ce qui dépend de la puissance législative est souvent mieux ordonné par plusieurs que par un seul.

Que s'il n'y avait point de monarque, et que la puissance exécutrice fût confiée à un certain nombre de personnes tirées du corps législatif, il n'y aurait plus de liberté, parce que les deux puissances seraient unies; les mêmes personnes ayant quelquefois, et pouvant toujours avoir part à l'une et à l'autre.

Si le corps législatif était un temps considérable sans être assemblé, il n'y aurait plus de liberté. Car il arriverait de deux choses l'une: ou qu'il n'y aurait plus de résolution législative, et l'État tomberait dans l'anarchie; ou que ces résolutions seraient prises par la puissance exécutrice, et elle deviendrait absolue.

Il serait inutile que le corps législatif fût toujours assemblé. Cela serait incommode pour les représentants, et d'ailleurs occuperait trop la puissance exécutrice, qui ne penserait point à exécuter, mais à défendre ses prérogatives, et le droit qu'elle a d'exécuter.

De plus: si le corps législatif était continuellement assemblé, il pourrait arriver que l'on ne ferait que suppléer de nouveaux députés à la place de ceux qui mourraient; et, dans ce cas, si le corps législatif était une fois corrompu, le mal serait sans remède. Lorsque divers corps législatifs se succèdent les uns aux autres, le peuple, qui a mauvaise opinion du corps législatif actuel, porte, avec raison, ses espérances sur celui qui viendra après. Mais si c'était toujours le même corps, le peuple, le voyant une fois corrompu, n'espérerait plus rien de ses lois; il deviendrait furieux, ou tomberait dans l'indolence.

Le corps législatif ne doit point s'assembler lui-même; car un corps n'est censé avoir de volonté que lorsqu'il est assemblé; et, s'il ne s'assemblait pas unanimement, on ne saurait dire quelle partie serait véritablement le corps législatif : celle qui serait assemblée, ou celle qui ne le serait pas. Que s'il avait droit de se proroger lui-même, il pourrait arriver qu'il ne se prorogerait jamais; ce qui serait dangereux dans

le cas où il voudrait attenter contre la puissance exécutrice. D'ailleurs, il y a des temps plus convenables les uns que les autres pour l'assemblée du corps législatif : il faut donc que ce soit la puissance exécutrice qui règle le temps de la tenue et de la durée de ces assemblées, par rapport aux circonstances qu'elle connaît.

Si la puissance exécutrice n'a pas le droit d'arrêter les entreprises du corps législatif, celui-ci sera despotique; car, comme il pourra se donner tout le pouvoir qu'il peut imaginer, il anéantira toutes les autres puissances.

Mais il ne faut pas que la puissance législative ait réciproquement la faculté d'arrêter la puissance exécutrice. Car, l'exécution ayant ses limites par sa nature, il est inutile de la borner; outre que la puissance exécutrice s'exerce toujours sur des choses momentanées. Et la puissance des tribuns de Rome était vicieuse, en ce qu'elle arrêtait non seulement la législation, mais même l'exécution: ce qui causait de grands maux.

Mais si, dans un État libre, la puissance législative ne doit pas avoir le droit d'arrêter la puissance exécutrice, elle a droit, et doit avoir la faculté d'examiner de quelle manière les lois qu'elle a faites ont été exécutées; et c'est l'avantage qu'a ce gouvernement sur celui de Crète et de Lacédémone, où les *cosmes* et les *éphores* ne rendaient point compte de leur administration.

Mais, quel que soit cet examen, le corps législatif ne doit point avoir le pouvoir de juger la personne, et par conséquent la conduite de celui qui exécute. Sa personne doit être sacrée, parce qu'étant nécessaire à l'État pour que le corps législatif n'y devienne pas tyrannique, dès le moment qu'il serait accusé ou jugé, il n'y aurait plus de liberté.

Dans ce cas, l'État ne serait point une monarchie, mais une république non libre. Mais, comme celui qui exécute ne peut exécuter mal sans avoir des conseillers méchants et qui haïssent les lois comme ministres, quoiqu'elles les favorisent comme hommes, ceux-ci peuvent être recherchés et punis. Et c'est l'avantage de ce gouvernement sur celui de Gnide, où la loi ne permettant point d'appeler en jugement les *amimones* [8], même après leur administration [9], le peuple ne pouvait jamais se faire rendre raison des injustices qu'on lui avait faites.

Quoiqu'en général la puissance de juger ne doive être unie à aucune partie de la législative, cela est sujet à trois exceptions, fondées sur l'intérêt particulier de celui qui doit être jugé.

Les grands sont toujours exposés à l'envie; et s'ils étaient jugés par le peuple, ils pourraient être en danger, et ne jouiraient pas du privilège qu'a le moindre des citoyens, dans un État libre, d'être jugé par ses pairs. Il faut donc que les nobles

soient appelés, non pas devant les tribunaux ordinaires de la nation, mais devant cette partie du corps législatif qui est composée de nobles.

Il pourrait arriver que la loi, qui est en même temps clairvoyante et aveugle, serait, en de certains cas, trop rigoureuse. Mais les juges de la nation ne sont, comme nous avons dit, que la bouche qui prononce les paroles de la loi; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur. C'est donc la partie du corps législatif, que nous venons de dire être, dans une autre occasion, un tribunal nécessaire, qui l'est encore dans celle-ci; c'est à son autorité suprême à modérer la loi en faveur de la loi même, en prononçant moins rigoureusement qu'elle.

Il pourrait encore arriver que quelque citoyen, dans les affaires publiques, violerait les droits du peuple, et ferait des crimes que les magistrats établis ne sauraient ou ne voudraient pas punir. Mais, en général, la puissance législative ne peut pas juger; et elle le peut encore moins dans ce cas particulier, où elle représente la partie intéressée, qui est le peuple. Elle ne peut donc être qu'accusatrice. Mais devant qui accusera-t-elle? Ira-t-elle s'abaisser devant les tribunaux de la loi, qui lui sont inférieurs, et d'ailleurs composés de gens qui, étant peuple comme elle, seraient entraînés par l'autorité d'un si grand accusateur? Non: il faut, pour conserver la dignité du peuple et la sûreté du particulier, que la partie législative du peuple accuse devant la partie législative des nobles, laquelle n'a ni les mêmes intérêts qu'elle, ni les mêmes passions.

C'est l'avantage qu'a ce gouvernement sur la plupart des républiques anciennes, où il y avait cet abus, que le peuple était en même temps et juge et accusateur.

La puissance exécutrice, comme nous avons dit, doit prendre part à la législation par sa faculté d'empêcher; sans quoi elle sera bientôt dépouillée de ses prérogatives. Mais si la puissance législative prend part à l'exécution, la puissance exécutrice sera également perdue.

Si le monarque prenait part à là législation par la faculté de statuer, il n'y aurait plus de liberté. Mais, comme il faut pourtant qu'il ait part à la législation pour se défendre, il faut qu'il y prenne part par la faculté d'empêcher.

Ce qui fut cause que le gouvernement changea à Rome, c'est que le Sénat, qui avait une partie de la puissance exécutrice, et les magistrats, qui avaient l'autre, n'avaient pas, comme le peuple, la faculté d'empêcher.

Voici donc la constitution fondamentale du gouvernement dont nous parlons. Le corps législatif y étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les deux seront liées par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative.

Ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction. Mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert.

La puissance exécutrice ne faisant partie de la législative que par sa faculté d'empêcher, elle ne saurait entrer dans le débat des affaires. Il n'est pas même nécessaire qu'elle propose, parce que, pouvant toujours désapprouver les résolutions, elle peut rejeter les décisions des propositions qu'elle aurait voulu qu'on n'eût pas faites.

Dans quelques républiques anciennes, où le peuple en corps avait le débat des affaires, il était naturel que la puissance exécutrice les proposât et les débattît avec lui; sans quoi il y aurait eu dans les résolutions une confusion étrange.

Si la puissance exécutrice statue sur la levée des deniers publics autrement que par son consentement, il n'y aura plus de liberté, parce qu'elle deviendra législative dans le point le plus important de la législation.

Si la puissance législative statue, non pas d'année en année, mais pour toujours, sur la levée des deniers publics, elle court risque de perdre sa liberté, parce que la puissance exécutrice ne dépendra plus d'elle; et quand on tient un pareil droit pour toujours, il est assez indifférent qu'on le tienne de soi ou d'un autre. Il en est de même si elle statue, non pas d'année en année, mais pour toujours, sur les forces de terre et de mer qu'elle doit confier à la puissance exécutrice.

Pour que celui qui exécute ne puisse pas opprimer, il faut que les armées qu'on lui confie soient peuple, et aient le même esprit que le peuple, comme cela fut à Rome jusqu'au temps de Marius. Et, pour que cela soit ainsi, il n'y a que deux moyens: ou que ceux que l'on emploie dans l'armée aient assez de bien pour répondre de leur conduite aux autres citoyens, et qu'ils ne soient enrôlés que pour un an, comme il se pratiquait à Rome; ou, si on a un corps de troupes permanent, et où les soldats soient une des plus viles parties de la nation, il faut que la puissance législative puisse le casser sitôt qu'elle le désire; que les soldats habitent avec les citoyens, et qu'il n'y ait ni camp séparé, ni casernes, ni place de guerre.

L'armée étant une fois établie, elle ne doit point dépendre immédiatement du corps législatif, mais de la puissance exécutrice; et cela par la nature de la chose, son fait consistant plus en action qu'en délibération.

Il est dans la manière de penser des hommes que l'on fasse plus de cas du courage que de la timidité; de l'activité que de la prudence; de la force que des conseils. L'armée méprisera toujours un sénat et respectera ses officiers. Elle ne fera point cas des ordres qui lui seront envoyés de la part d'un corps composé de gens qu'elle croira timides, et indignes par là de lui commander. Ainsi, sitôt que l'armée

dépendra uniquement du corps législatif, le gouvernement deviendra militaire. Et si le contraire est jamais arrivé, c'est l'effet de quelques circonstances extraordinaires; c'est que l'armée y est toujours séparée; c'est qu'elle est composée de plusieurs corps qui dépendent chacun de leur province particulière; c'est que les villes capitales sont des places excellentes, qui se défendent par leur situation seule, et où il n'y a point de troupes.

La Hollande est encore plus en sûreté que Venise; elle submergerait les troupes révoltées, elle les ferait mourir de faim. Elles ne sont point dans les villes qui pourraient leur donner la subsistance; cette subsistance est donc précaire.

Que si, dans le cas où l'année est gouvernée par le corps législatif, des circonstances particulières empêchent le gouvernement de devenir militaire, on tombera dans d'autres inconvénients; de deux choses l'une: ou il faudra que l'armée détruise le gouvernement, ou que le gouvernement affaiblisse l'armée.

Et cet affaiblissement aura une cause bien fatale: il naîtra de la faiblesse même du gouvernement.

Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de Tacite *Sur les mœurs des Germains* [10]*,* on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois.

Comme toutes les choses humaines ont une fin, l'État dont nous parlons perdra sa liberté, il périra. Rome, Lacédémone et Carthage ont bien péri. Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutrice.

Ce n'est point à moi à examiner si les Anglais jouissent actuellement de cette liberté, ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois, et je n'en cherche pas davantage.

Je ne prétends point par là ravaler les autres gouvernements, ni dire que cette liberté politique extrême doive mortifier ceux qui n'en ont qu'une modérée. Comment dirais-je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités?

Harrington, dans son *Oceana,* a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux.

Chapitre VII : *Des monarchies que nous connaissons*

Les monarchies que nous connaissons n'ont pas, comme celle dont nous venons de parler, la liberté pour leur objet direct; elles ne tendent qu'à la gloire des citoyens,

de l'État et du prince. Mais de cette gloire il résulte un esprit de liberté qui, dans ces États, peut faire d'aussi grandes choses, et peut-être contribuer autant au bonheur que la liberté même.

Les trois pouvoirs n'y sont point distribués et fondus sur le modèle de la constitution dont nous avons parlé. Ils ont chacun une distribution particulière, selon laquelle ils approchent plus ou moins de la liberté politique; et, s'ils n'en approchaient pas, la monarchie dégénérerait en despotisme.

Chapitre VIII : *Pourquoi les anciens n'avaient pas une idée bien claire de la monarchie*

Les anciens ne connaissaient point le gouvernement fondé sur un corps de noblesse, et encore moins le gouvernement fondé sur un corps législatif formé par les représentants d'une nation. Les républiques de Grèce et d'Italie étaient des villes qui avaient chacune leur gouvernement, et qui assemblaient leurs citoyens dans leurs murailles. Avant que les Romains eussent englouti toutes les républiques, il n'y avait presque point de roi nulle part, en Italie, Gaule, Espagne, Allemagne; tout cela était de petits peuples ou de petites républiques. L'Afrique même était soumise à une grande; l'Asie Mineure était occupée par les colonies grecques. Il n'y avait donc point d'exemple de députés de villes, ni d'assemblées d'États; il fallait aller jusqu'en Perse pour trouver le gouvernement d'un seul.

Il est vrai qu'il y avait des républiques fédératives; plusieurs villes envoyaient des députés à une assemblée. Mais je dis qu'il n'y avait point de monarchie sur ce modèle-là.

Voici comment se forma le premier plan des monarchies que nous connaissons. Les nations germaniques qui conquirent l'empire romain étaient, comme l'on sait, très libres. On n'a qu'à voir là-dessus Tacite sur *Les Mœurs des Germains.* Les conquérants se répandirent dans le pays; ils habitaient les campagnes, et peu les villes. Quand ils étaient en Germanie, toute la nation pouvait s'assembler. Lorsqu'ils furent dispersés dans la conquête, ils ne le purent plus. Il fallait pourtant que la nation délibérât sur ses affaires, comme elle avait fait avant la conquête: elle le fit par des représentants. Voilà l'origine du gouvernement gothique parmi nous. Il fut d'abord mêlé de l'aristocratie et de la monarchie. Il avait cet inconvénient que le bas peuple y était esclave. C'était un bon gouvernement qui avait en soi la capacité de devenir meilleur. La coutume vint d'accorder des lettres d'affranchissement; et bientôt la liberté civile du peuple, les prérogatives de la noblesse et du clergé, la puissance des rois, se trouvèrent dans un tel concert, que je ne crois pas qu'il y ait eu sur la terre de gouvernement si bien tempéré que le fut celui de chaque partie de

l'Europe dans le temps qu'il y subsista. Et il est admirable que la corruption du gouvernement d'un peuple conquérant ait formé la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer.

Chapitre IX : *Manière de penser d'Aristote*

L'embarras d'Aristote paraît visiblement quand il traite de la monarchie [11]. Il en établit cinq espèces : il ne les distingue pas par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident, comme les vertus ou les vices du prince; ou par des choses étrangères, comme l'usurpation de la tyrannie, ou la succession à la tyrannie.

Aristote met au rang des monarchies et l'empire des Perses et le royaume de Lacédémone. Mais qui ne voit que l'un était un État despotique, et l'autre, une république?

Les anciens, qui ne connaissaient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvaient se faire une idée juste de la monarchie.

Chapitre X : *Manière de penser des autres politiques*

Pour tempérer le gouvernement d'un seul, Arribas [12], roi d'Épire, n'imagina qu'une république. Les Molosses ne sachant comment borner le même pouvoir, firent deux rois [13] *:* par là on affaiblissait l'État plus que le commandement; on voulait des rivaux, et on avait des ennemis.

Deux rois n'étaient tolérables qu'à Lacédémone; ils n'y formaient pas la constitution, mais ils étaient une partie de la constitution.

Chapitre XI : *Des rois des temps héroïques chez les grecs*

Chez les Grecs, dans les temps héroïques, il s'établit une espèce de monarchie qui ne subsista pas [14]. Ceux qui avaient inventé des arts, fait la guerre pour le peuple, assemblé des hommes dispersés, ou qui leur avaient donné des terres, obtenaient le royaume pour eux, et le transmettaient à leurs enfants. Ils étaient rois, prêtres et juges. C'est une des cinq espèces de monarchie dont nous parle Aristote [15] *;* et c'est la seule qui puisse réveiller l'idée de la constitution monarchique. Mais le plan de cette constitution est opposé à celui de nos monarchies d'aujourd'hui.

Les trois pouvoirs y étaient distribués de manière que le peuple y avait la puissance législative [16] ; et le roi, la puissance exécutrice avec la puissance de juger, au lieu que, dans les monarchies que nous connaissons, le prince a la puissance

exécutrice et la législative, ou du moins une partie de la législative, mais il ne juge pas.

Dans le gouvernement des rois des temps héroïques, les trois pouvoirs étaient mal distribués. Ces monarchies ne pouvaient subsister, car, dès que le peuple avait la législation, il pouvait, au moindre caprice, anéantir la royauté, comme il fit partout.

Chez un peuple libre, et qui avait le pouvoir législatif; chez un peuple renfermé dans une ville, où tout ce qu'il y a d'odieux devient plus odieux encore, le chef-d'œuvre de la législation est de savoir bien placer la puissance de juger. Mais elle ne le pouvait être plus mal que dans les mains de celui qui avait déjà la puissance exécutrice. Dès ce moment, le monarque devenait terrible. Mais en même temps, comme il n'avait pas la législation, il ne pouvait pas se défendre contre la législation; il avait trop de pouvoir, et il n'en avait pas assez.

On n'avait pas encore découvert que la vraie fonction du prince était d'établir des juges, et non pas de juger lui-même. La politique contraire rendit le gouvernement d'un seul insupportable. Tous ces rois furent chassés. Les Grecs n'imaginèrent point la vraie distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul; ils ne l'imaginèrent que dans le gouvernement de plusieurs, et ils appelèrent cette sorte de constitution, *police* [17].

Chapitre XII : *Du gouvernement des rois de Rome et comment les trois pouvoirs y furent distribués*

Le gouvernement des rois de Rome avait quelque rapport à celui des rois des temps héroïques chez les Grecs. Il tomba, comme les autres, par son vice général; quoiqu'en lui-même, et dans sa nature particulière, il fût très bon.

Pour faire connaître ce gouvernement, je distinguerai celui des cinq premiers rois, celui de Servius Tullius et celui de Tarquin.

La couronne était élective; et sous les cinq premiers rois, le sénat eut la plus grande part à l'élection.

Après la mort du roi, le sénat examinait si l'on garderait la forme du gouvernement qui était établie. S'il jugeait à propos de la garder, il nommait un magistrat [18] tiré de son corps, qui élisait un roi; le sénat devait approuver l'élection; le peuple, la confirmer; les auspices, la garantir. Si une de ces trois conditions manquait, il fallait faire une autre élection.

La constitution était monarchique, aristocratique et populaire; et telle fut l'harmonie du pouvoir, qu'on ne vit ni jalousie ni dispute, dans les premiers règnes.

Le roi commandait les armées, et avait l'intendance des sacrifices; il avait la puissance de juger les affaires civiles [19] et criminelles [20] *;* il convoquait le sénat; il assemblait le peuple; il lui portait de certaines affaires, et réglait les autres avec le sénat [21].

Le sénat avait une grande autorité. Les rois prenaient souvent des sénateurs pour juger avec eux: ils ne portaient point d'affaires au peuple qu'elles n'eussent été délibérées [22] dans le sénat.

Le peuple avait le droit d'élire [23] les magistrats, de consentir aux nouvelles lois, et, lorsque le roi le permettait, celui de déclarer la guerre et de faire la paix. Il n'avait point la puissance de juger. Quand Tullus Hostilius renvoya le jugement d'Horace au peuple, il eut des raisons particulières, que l'on trouve dans Denys d'Halicarnasse [24].

La constitution changea sous [25] Servius Tullius. Le sénat n'eut point de part à son élection; il se fit proclamer par le peuple. Il se dépouilla des jugements [26] civils, et ne se réserva que les criminels; il porta directement au peuple toutes les affaires, il le soulagea des taxes, et en mit tout le fardeau sur les patriciens. Ainsi, à mesure qu'il affaiblissait la puissance royale et l'autorité du sénat il augmentait le pouvoir du peuple [27].

Tarquin ne se fit élire ni par le sénat ni par le peuple. Il regarda Servius Tullius comme un usurpateur, et prit la couronne comme un droit héréditaire; il extermina la plupart des sénateurs; il ne consulta plus ceux qui restaient, et ne les appela pas même à ses jugements [28]. Sa puissance augmenta; mais ce qu'il y avait d'odieux dans cette puissance devint plus odieux encore: il usurpa le pouvoir du peuple; il fit des lois sans lui, il en fit même contre lui [29]. Il aurait réuni les trois pouvoirs dans sa personne, mais le peuple se souvint un moment qu'il était législateur, et Tarquin ne fut plus.

Chapitre XIII : *Réflexions générales sur l'État de Rome après l'expulsion des rois*

On ne peut jamais quitter les Romains: c'est ainsi qu'encore aujourd'hui, dans leur capitale, on laisse les nouveaux palais pour aller chercher des ruines; c'est ainsi que l'œil qui s'est reposé sur l'émail des prairies, aime à voir les rochers et les montagnes.

Les familles patriciennes avaient eu, de tout temps, de grandes prérogatives. Ces distinctions, grandes sous les rois, devinrent bien plus importantes après leur

expulsion. Cela causa la jalousie des plébéiens, qui voulurent les abaisser. Les contestations frappaient sur la constitution sans affaiblir le gouvernement: car, pourvu que les magistrats conservassent leur autorité, il était assez indifférent de quelle famille étaient les magistrats.

Une monarchie élective, comme était Rome, suppose nécessairement un corps aristocratique puissant qui la soutienne, sans quoi elle se change d'abord en tyrannie ou en État populaire. Mais un État populaire n'a pas besoin de cette distinction de familles pour se maintenir. C'est ce qui fit que les patriciens, qui étaient des parties nécessaires de la constitution du temps des rois, en devinrent une partie superflue du temps des consuls; le peuple put les abaisser sans se détruire lui-même, et changer la constitution sans la corrompre.

Quand Servius Tullius eut avili les patriciens, Rome dut tomber des mains des rois dans celles du peuple. Mais le peuple, en abaissant les patriciens, ne dut point craindre de retomber dans celles des rois.

Un État peut changer de deux manières: ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt. S'il a conservé ses principes, et que la constitution change, c'est qu'elle se corrige; s'il a perdu ses principes, quand la constitution vient à changer, c'est qu'elle se corrompt.

Rome, après l'expulsion des rois, devait être une démocratie. Le peuple avait déjà la puissance législative: c'était son suffrage unanime qui avait chassé les rois; et, s'il ne persistait pas dans cette volonté, les Tarquins pouvaient à tous les instants revenir. Prétendre qu'il eût voulu les chasser pour tomber dans l'esclavage de quelques familles, cela n'était pas raisonnable. La situation des choses demandait donc que Rome fût une démocratie; et cependant elle ne l'était pas. Il fallut tempérer le pouvoir des principaux, et que les lois inclinassent vers la démocratie.

Souvent les États fleurissent plus dans le passage insensible d'une constitution à une autre, qu'ils ne le faisaient dans l'une ou l'autre de ces constitutions. C'est pour lors que tous les ressorts du gouvernement sont tendus; que tous les citoyens ont des prétentions; qu'on s'attaque ou qu'on se caresse; et qu'il y a une noble émulation entre ceux qui défendent la constitution qui décline, et ceux qui mettent en avant celle qui prévaut.

Chapitre XIV : *Comment la distribution des trois pouvoirs commença à changer après l'expulsion des rois*

Quatre choses choquaient principalement la liberté de Rome. Les patriciens obtenaient seuls tous les emplois sacrés, politiques, civils et militaires; on avait attaché au consulat un pouvoir exorbitant; on faisait des outrages au peuple; enfin on

ne lui laissait presque aucune influence dans les suffrages. Ce furent ces quatre abus que le peuple corrigea.

1. ° Il fit établir qu'il y aurait des magistratures où les plébéiens pourraient prétendre; et il obtint peu à peu qu'il aurait part à toutes, excepté à celle d'entre-roi.
2. ° On décomposa le consulat, et on en forma plusieurs magistratures. On créa des préteurs [30], à qui on donna la puissance de juger les affaires privées; on nomma des questeurs [31], pour faire juger les crimes publics; on établit des édiles, à qui on donna la police; on fit des trésoriers [32], qui eurent l'administration des deniers publics; enfin, par la création des censeurs, on ôta aux consuls cette partie de la puissance législative qui règle les mœurs des citoyens, et la police momentanée des divers corps de l'État. Les principales prérogatives qui leur restèrent furent de présider aux grands États du peuple [33], d'assembler le sénat et de commander les armées.
3. ° Les lois sacrées établirent des tribuns qui pouvaient, à tous les instants, arrêter les entreprises des patriciens, et n'empêchaient pas seulement les injures particulières, mais encore les générales.
4. ° Enfin les plébéiens augmentèrent leur influence dans les décisions publiques. Le peuple romain était divisé de trois manières: par centuries, par curies et par tribus; et quand il donnait son suffrage, il était assemblé et formé d'une de ces trois manières.

Dans la première, les patriciens, les principaux, les gens riches, le sénat, ce qui était à peu près la même chose, avaient presque toute l'autorité; dans la seconde, ils en avaient moins; dans la troisième, encore moins.

La division par centuries était plutôt une division de cens et de moyens, qu'une division de personnes. Tout le peuple était partagé en cent quatre-vingt-treize centuries [34] qui avaient chacune une voix. Les patriciens et les principaux formaient les quatre-vingt-dix-huit premières centuries; le reste des citoyens étant répandu dans les quatre-vingt-quinze autres. Les patriciens étaient donc, dans cette division, les maîtres des suffrages.

Dans la division par curies [35] les patriciens n'avaient pas les mêmes avantages. Ils en avaient pourtant. Il fallait consulter les auspices, dont les patriciens étaient les maîtres; on n'y pouvait faire de proposition au peuple, qui n'eût été auparavant portée au sénat, et approuvée par un sénatus-consulte. Mais, dans la division par tribus, il n'était question ni d'auspices, ni de sénatus-consulte, et les patriciens n'y étaient pas admis.

Or le peuple chercha toujours à faire par curies les assemblées qu'on avait coutume de faire par centuries, et à faire par tribus les assemblées qui se faisaient par curies; ce qui fit passer les affaires des mains des patriciens dans celles des plébéiens.

Ainsi, quand les plébéiens eurent obtenu le droit de juger les patriciens, ce qui commença lors de l'affaire de Coriolan [36], les plébéiens voulurent les juger assemblés par tribus [37], et non par centuries; et lorsqu'on établit en faveur du peuple les nouvelles magistratures [38] de tribuns et d'édiles, le peuple obtint qu'il s'assemblerait par curies pour les nommer; et quand sa puissance fut affermie, il obtint [39] qu'ils seraient nommés dans une assemblée par tribus.

Chapitre XV : *Comment, dans l'état florissant de la république, Rome perdit tout à coup sa liberté*

Dans le feu des disputes entre les patriciens et les plébéiens, ceux-ci demandèrent que l'on donnât des lois fixes, afin que les jugements ne fussent plus l'effet d'une volonté capricieuse, ou d'un pouvoir arbitraire. Après bien des résistances, le sénat y acquiesça. Pour composer ces lois, on nomma les décemvirs. On crut qu'on devait leur accorder un grand pouvoir, parce qu'ils avaient à donner des lois à des partis qui étaient presque incompatibles. On suspendit la nomination de tous les magistrats; et dans les comices, ils furent élus seuls administrateurs de la république. Ils se trouvèrent revêtus de la puissance consulaire et de la puissance tribunitienne. L'une leur donnait le droit d'assembler le sénat; l'autre, celui d'assembler le peuple; mais ils ne convoquèrent ni le sénat ni le peuple. Dix hommes dans la république eurent seuls toute la puissance législative, toute la puissance exécutrice, toute la puissance des jugements. Rome se vit soumise à une tyrannie aussi cruelle que celle de Tarquin. Quand Tarquin exerçait ses vexations, Rome était indignée du pouvoir qu'il avait usurpé; quand les décemvirs exercèrent les leurs, elle fut étonnée du pouvoir qu'elle avait donné.

Mais quel était ce système de tyrannie, produit par des gens qui n'avaient obtenu le pouvoir politique et militaire que par la connaissance des affaires civiles; et qui,

dans les circonstances de ces temps-là, avaient besoin au-dedans de la lâcheté des citoyens pour qu'ils se laissassent gouverner, et de leur courage au-dehors pour les défendre ?

Le spectacle de la mort de Virginie, immolée par son père à la pudeur et à la liberté, fit évanouir la puissance des décemvirs. Chacun se trouva libre, parce que chacun fut offensé: tout le monde devint citoyen, parce que tout le monde se trouva père. Le sénat et le peuple rentrèrent dans une liberté qui avait été confiée à des tyrans ridicules.

Le peuple romain, plus qu'un autre, s'émouvait par les spectacles. Celui du corps sanglant de Lucrèce fit finir la royauté. Le débiteur qui parut sur la place couvert de plaies, fit changer la forme de la république. La vue de Virginie fit chasser les décemvirs. Pour faire condamner Manlius, il fallut ôter au peuple la vue du Capitole. La robe sanglante de César remit Rome dans la servitude.

Chapitre XVI : *De la puissance législative dans la république romaine*

On n'avait point de droits à se disputer sous les décemvirs; mais, quand la liberté revint, on vit les jalousies renaître: tant qu'il resta quelques privilèges aux patriciens, les plébéiens les leur ôtèrent.

Il y aurait eu peu de mal, si les plébéiens s'étaient contentés de priver les patriciens de leurs prérogatives, et s'ils ne les avaient pas offensés dans leur qualité même de citoyens. Lorsque le peuple était assemblé par curies ou par centuries, il était composé de sénateurs, de patriciens et de plébéiens. Dans les disputes, les plébéiens gagnèrent ce point [40], que seuls, sans les patriciens et sans le sénat, ils pourraient faire des lois qu'on appela plébiscites; et les comices où on les fit s'appelèrent comices par tribus. Ainsi il y eut des cas où les patriciens n'eurent point de part à la puissance législative [41], et où ils furent soumis à la puissance législative d'un autre corps de l'État [42].

Ce fut un délire de la liberté. Le peuple, pour établir la démocratie, choqua les principes mêmes de la démocratie. Il semblait qu'une puissance aussi exorbitante aurait dû anéantir l'autorité du sénat; mais Rome avait des institutions admirables. Elle en avait deux surtout: par l'une, la puissance législative du peuple était réglée; par l'autre, elle était bornée.

Les censeurs, et avant eux les consuls [43], formaient et créaient, pour ainsi dire, tous les cinq ans, le corps du peuple; ils exerçaient la législation sur le corps même qui avait la puissance législative: « Tiberius Gracchus, censeur, dit Cicéron, transféra les affranchis dans les tribus de la ville, non par la force de son éloquence,

mais par une parole et par un geste; et s'il ne l'eût pas fait, cette république, qu'aujourd'hui nous soutenons à peine, nous ne l'aurions *plus.* »

D'un autre côté, le sénat avait le pouvoir d'ôter, pour ainsi dire, la république des mains du peuple, par la création d'un dictateur, devant lequel le souverain baissait la tête, et les lois les plus populaires restaient dans le silence [44].

Chapitre XVII : *De la puissance exécutrice dans la même république*

Si le peuple fut jaloux de sa puissance législative, il le fut moins de sa puissance exécutrice. Il la laissa presque tout entière au sénat et aux consuls; et il ne se réserva guère que le droit d'élire les magistrats, et de confirmer les actes du sénat et des généraux.

Rome, dont la passion était de commander, dont l'ambition était de tout soumettre, qui avait toujours usurpé, qui usurpait encore, avait continuellement de grandes affaires, ses ennemis conjuraient contre elle, ou elle conjurait contre ses ennemis.

Obligée de se conduire, d'un côté, avec un courage héroïque, et de l'autre avec une sagesse consommée, l'état des choses demandait que le sénat eût la direction des affaires. Le peuple disputait au sénat toutes les branches de la puissance législative, parce qu'il était jaloux de sa liberté; il ne lui disputait point les branches de la puissance exécutrice, parce qu'il était jaloux de sa gloire.

La part que le sénat prenait à la puissance exécutrice était si grande, que Polybe [45] dit que les étrangers pensaient tous que Rome était une aristocratie. Le sénat disposait des deniers publics et donnait les revenus à ferme; il était l'arbitre des affaires des alliés; il décidait de la guerre et de la paix, et dirigeait à cet égard les consuls; il fixait le nombre des troupes romaines et des troupes alliées, distribuait les provinces et les armées aux consuls ou aux préteurs; et, l'an du commandement expiré, il pouvait leur donner un successeur; il décernait les triomphes; il recevait des ambassades et en envoyait; il nommait les rois, les récompensait, les punissait, les jugeait, leur donnait ou leur faisait perdre le titre d'alliés du peuple romain.

Les consuls faisaient la levée des troupes qu'ils devaient mener à la guerre; ils commandaient les armées de terre ou de mer, disposaient des alliés: ils avaient dans les provinces toute la puissance de la république; ils donnaient la paix aux peuples vaincus, leur en imposaient les conditions, ou les renvoyaient au sénat.

Dans les premiers temps, lorsque le peuple prenait quelque part aux affaires de la guerre et de la paix, il exerçait plutôt sa puissance législative que sa puissance exécutrice. Il ne faisait guère que confirmer ce que les rois, et, après eux, les consuls ou le sénat avaient fait. Bien loin que le peuple fût l'arbitre de la guerre, nous

voyons que les consuls ou le sénat la faisaient souvent malgré l'opposition de ses tribuns. Mais, dans l'ivresse des prospérités, il augmenta sa puissance exécutrice. Ainsi il [46] créa lui-même les tribuns des légions, que les généraux avaient nommés jusqu'alors; et quelque temps avant la première guerre punique, il régla qu'il aurait seul le droit de déclarer la guerre [47].

Chapitre XVIII : *De la puissance de juger dans le gouvernement de Rome*

La puissance de juger fut donnée au peuple, au sénat, aux magistrats, à de certains juges. Il faut voir comment elle fut distribuée. Je commence par les affaires civiles.

Les consuls [48] jugèrent après les rois, comme les préteurs jugèrent après les consuls. Servius Tullius s'était dépouillé du jugement des affaires civiles; les consuls ne les jugèrent pas non plus, si ce n'est dans des cas très rares [49] que l'on appela, pour cette raison, *extraordinaires* [50]. Ils se contentèrent de nommer les juges, et de former les tribunaux qui devaient juger. Il paraît, par le discours d'Appius Claudius, dans Denys d'Halicarnasse [51], que, dès l'an de Rome *259,* ceci était regardé comme une coutume établie chez les Romains; et ce n'est pas la faire remonter bien haut que de la rapporter à Servius Tullius.

Chaque année, le préteur formait une liste [52] ou tableau de ceux qu'il choisissait pour faire la fonction de juges pendant l'année de sa magistrature. On en prenait le nombre suffisant pour chaque affaire. Cela se pratique à peu près de même en Angleterre. Et ce qui était très favorable à la liberté [53] c'est que le préteur prenait les juges du consentement [54] des parties. Le grand nombre de récusations que l'on peut faire aujourd'hui en Angleterre, revient à peu près à cet usage.

Ces juges ne décidaient que des questions de fait [55] *: par* exemple, si une somme avait été payée, ou non; si une action avait été commise, ou non. Mais pour les questions de droit [56], comme elles demandaient une certaine capacité, elles étaient portées au tribunal des centumvirs [57].

Les rois se réservèrent le jugement des affaires criminelles, et les consuls leur succédèrent en cela. Ce fut en conséquence de cette autorité que le consul Brutus fit mourir ses enfants et tous ceux qui avaient conjuré pour les Tarquins. Ce pouvoir était exorbitant. Les consuls ayant déjà la puissance militaire, ils en portaient l'exercice même dans les affaires de la ville; et leurs procédés, dépouillés des formes de la justice, étaient des actions violentes plutôt que des jugements.

Cela fit faire la loi Valérienne, qui permit d'appeler au peuple de toutes les ordonnances des consuls qui mettraient en péril la vie d'un citoyen. Les consuls ne purent plus prononcer une peine capitale contre un citoyen romain, que par la volonté du peuple [58].

On voit, dans la première conjuration pour le retour des Tarquins, que le consul Brutus juge les coupables; dans la seconde, on assemble le sénat et les comices pour juger [59].

Les lois qu'on appela *sacrées* donnèrent aux plébéiens des tribuns, qui formèrent un corps qui eut d'abord des prétentions immenses. On ne sait quelle fut plus grande, ou dans les plébéiens la lâche hardiesse de demander, ou dans le sénat la condescendance et la facilité d'accorder. La loi Valérienne avait permis les appels au peuple, c'est-à-dire au peuple composé de sénateurs, de patriciens et de plébéiens. Les plébéiens établirent que ce serait devant eux que les appellations seraient portées. Bientôt on mit en question si les plébéiens pourraient juger un patricien: cela fut le sujet d'une dispute que l'affaire de Coriolan fit naître, et qui finit avec cette affaire. Coriolan, accusé par les tribuns devant le peuple, soutenait, contre l'esprit de la loi Valérienne, qu'étant patricien, il ne pouvait être jugé que par les consuls: les plébéiens, contre l'esprit de la même loi, prétendirent qu'il ne devait être jugé que par eux seuls, et ils le jugèrent.

La loi des Douze Tables modifia ceci. Elle ordonna qu'on ne pourrait décider de la vie d'un citoyen que dans les grands États du peuple [60]. Ainsi, le corps des plébéiens, ou, ce qui est la même chose, les comices par tribus, ne jugèrent plus que les crimes dont la peine n'était qu'une amende pécuniaire. Il fallait une loi pour infliger une peine capitale; pour condamner à une peine pécuniaire, il ne fallait qu'un plébiscite.

Cette disposition de la loi des Douze Tables fut très sage. Elle forma une conciliation admirable entre le corps des plébéiens et le sénat. Car, comme la compétence des uns et des autres dépendit de la grandeur de la peine et de la nature du crime, il fallut qu'ils se concertassent ensemble.

La loi Valérienne ôta tout ce qui restait à Rome du gouvernement qui avait du rapport à celui des rois grecs des temps héroïques. Les consuls se trouvèrent sans pouvoir pour la punition de crimes. Quoique tous les crimes soient publics, il faut pourtant distinguer ceux qui intéressent plus les citoyens entre eux, de ceux qui intéressent plus l'État dans le rapport qu'il a avec un citoyen. Les premiers sont appelés privés; les seconds sont les crimes publics. Le peuple jugea lui-même les crimes publics; et, à l'égard des privés, il nomma pour chaque crime, par une commission particulière, un questeur pour en faire la poursuite. C'était souvent un

des magistrats, quelquefois un homme privé, que le peuple choisissait. On l'appelait *questeur du parricide.* Il en est fait mention dans la loi des Douze Tables [61].

Le questeur nommait ce qu'on appelait le juge de la question, qui tirait au sort les juges, formait le tribunal, et présidait sous lui au jugement [62].

Il est bon de faire remarquer ici la part que prenait le sénat dans la nomination du questeur, afin que l'on voie comment les Puissances étaient, à cet égard, balancées. Quelquefois le sénat faisait élire un dictateur, pour faire la fonction de questeur [63] ; quelquefois il ordonnait que le peuple serait convoqué par un tribun, pour qu'il nommât un questeur [64] ; enfin le peuple nommait quelquefois un magistrat pour faire son rapport au sénat sur un certain crime, et lui demander qu'il donnât un questeur, comme on voit dans le jugement de Lucius Scipion [65,] dans Tite-Live [66].

L'an de Rome 604, quelques-unes de ces commissions furent rendues permanentes [67]. On divisa peu a peu toutes les matières criminelles en diverses parties, qu'on appela des *questions perpétuelles.* On créa divers préteurs, et on attribua à chacun d'eux quelqu'une de ces questions. On leur donna, pour un an, la puissance de juger les crimes qui en dépendaient; et ensuite ils allaient gouverner leur province.

À Carthage, le sénat des cent était composé de juges qui étaient pour la vie [68]. Mais à Rome les préteurs étaient annuels; et les juges n'étaient pas même pour un an, puisqu'on les prenait pour chaque affaire. On a vu, dans le chapitre VI de ce livre, combien, dans de certains gouvernements, cette disposition était favorable à la liberté.

Les juges furent pris dans l'ordre des sénateurs, jusqu'au temps des Gracques. Tiberius Gracchus fit ordonner qu'on les prendrait dans celui des chevaliers: changement si considérable, que le tribun se vanta d'avoir, par une seule rogation, coupé les nerfs de l'ordre des sénateurs.

Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu'ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. À Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutrice, et une partie de la puissance de juger, c'était un grand pouvoir qu'il fallait balancer par un autre. Le sénat avait bien une partie de la puissance exécutrice; il avait quelque branche de la puissance législative [69] *;* mais cela ne suffisait pas pour contrebalancer le peuple. Il fallait qu'il eût part à la puissance de juger; et il y avait part lorsque les juges étaient choisis parmi les sénateurs. Quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de

juger [70], le sénat ne put plus résister au peuple. Ils choquèrent donc la liberté de la constitution, pour favoriser la liberté du citoyen; mais celle-ci se perdit avec celle-là.

Il en résulta des maux infinis. On changea la constitution dans un temps où, dans le feu des discordes civiles, il y avait à peine une constitution. Les chevaliers ne furent plus cet ordre moyen qui unissait le peuple au sénat; et la chaîne de la constitution fut rompue.

Il y avait même des raisons particulières qui devaient empêcher de transporter les jugements aux chevaliers. La constitution de Rome était fondée sur ce principe, que ceux-là devaient être soldats, qui avaient assez de bien pour répondre de leur conduite à la république. Les chevaliers, comme les plus riches, formaient la cavalerie des légions. Lorsque leur dignité fut augmentée, ils ne voulurent plus servir dans cette milice; il fallut lever une autre cavalerie: Marius prit toute sorte de gens dans les légions, et la république fut perdue [71].

De plus, les chevaliers étaient les traitants de la république; ils étaient avides, ils semaient les malheurs dans les malheurs, et faisaient naître les besoins publics des besoins publics. Bien loin de donner à de telles gens la puissance de juger, il aurait fallu qu'ils eussent été sans cesse sous les yeux des juges. Il faut dire cela à la louange des anciennes lois françaises; elles ont stipulé avec les gens d'affaires, avec la méfiance que l'on garde à des ennemis. Lorsqu'à Rome les jugements furent transportés aux traitants, il n'y eut plus de vertu, plus de police, plus de lois, plus de magistrature, plus de magistrats.

On trouve une peinture bien naïve de ceci dans quelques fragments de Diodore de Sicile et de Dion. « Mucius Scévola, dit Diodore [72], voulut rappeler les anciennes mœurs et vivre de son bien propre avec frugalité et intégrité. Car ses prédécesseurs ayant fait une société avec les traitants, qui avaient pour lors les jugements à Rome, ils avaient rempli la province de toutes sortes de crimes. Mais Scévola fit justice des publicains, et fit mener en prison ceux qui y traînaient les autres. »

Dion nous dit [73] que Publius Rutilius, son lieutenant, qui n'était pas moins odieux aux chevaliers, fut accusé, à son retour, d'avoir reçu des présents, et fut condamné à une amende. Il fit sur-le-champ cession de biens. Son innocence parut, en ce qu'on lui trouva beaucoup moins de bien qu'on ne l'accusait d'en avoir volé, et il montrait les titres de sa propriété. Il ne voulut plus rester dans la ville avec de telles gens.

« Les Italiens, dit encore Diodore [74], achetaient en Sicile des troupes d'esclaves pour labourer leurs champs et avoir soin de leurs troupeaux; ils leur refusaient la nourriture. Ces malheureux étaient obligés d'aller voler sur les grands chemins,

armés de lances et de massues, couverts de peaux de bêtes, de grands chiens autour d'eux. Toute la province fut dévastée, et les gens du pays ne pouvaient dire avoir en propre que ce qui était dans l'enceinte des villes. Il n'y avait ni proconsul, ni préteur, qui pût ou voulût s'opposer à ce désordre, et qui osât punir ces esclaves, parce qu'ils appartenaient aux chevaliers qui avaient à Rome les jugements [75]. » Ce fut pourtant une des causes de la guerre des esclaves. Je ne dirai qu'un mot: une profession qui n'a ni ne peut avoir d'objet que le gain; une profession qui demandait toujours, et à qui on ne demandait rien; une profession sourde et inexorable, qui appauvrissait les richesses et la misère même, ne devait point avoir à Rome les jugements.

Chapitre XIX : *Du gouvernement des provinces romaines*

C'est ainsi que les trois pouvoirs furent distribués dans la ville; mais il s'en faut bien qu'ils le fussent de même dans les provinces. La liberté était dans le centre, et la tyrannie aux extrémités.

Pendant que Rome ne domina que dans l'Italie, les peuples furent gouvernés comme des confédérés: on suivait les lois de chaque république. Mais lorsqu'elle conquit plus loin, que le sénat n'eut pas immédiatement l'œil sur les provinces, que les magistrats qui étaient à Rome ne purent plus gouverner l'empire, il fallut envoyer des préteurs et des proconsuls. Pour lors, cette harmonie des trois pouvoirs ne fut plus. Ceux qu'on envoyait avaient une puissance qui réunissait celle de toutes les magistratures romaines; que dis-je? celle même du sénat, celle même du peuple [76]. C'étaient des magistrats despotiques, qui convenaient beaucoup à l'éloignement des lieux où ils étaient envoyés. Ils exerçaient les trois pouvoirs; ils étaient, si j'ose me servir de ce terme, les bachas de la république.

Nous avons dit ailleurs [77], que les mêmes citoyens dans la république avaient, par la nature des choses, les emplois civils et militaires. Cela fait qu'une république qui conquiert ne peut guère communiquer son gouvernement, et régir l'État conquis selon la forme de sa constitution. En effet, le magistrat qu'elle envoie pour gouverner, ayant la puissance exécutrice, civile et militaire, il faut bien qu'il ait aussi la puissance législative, car qui est-ce qui ferait des lois sans lui? Il faut aussi qu'il ait la puissance de juger, car qui est-ce qui jugerait indépendamment de lui? Il faut donc que le gouverneur qu'elle envoie ait les trois pouvoirs, comme cela fut dans les provinces romaines.

Une monarchie peut plus aisément communiquer son gouvernement, parce que les officiers qu'elle envoie ont, les uns la puissance exécutrice civile, et les autres la puissance exécutrice militaire; ce qui n'entraîne pas après soi le despotisme.

C'était un privilège d'une grande conséquence pour un citoyen romain, de ne pouvoir être jugé que par le peuple. Sans cela, il aurait été soumis dans les provinces au pouvoir arbitraire d'un proconsul ou d'un propréteur. La ville ne sentait point la tyrannie, qui ne s'exerçait que sur les nations assujetties.

Ainsi, dans le monde romain, comme à Lacédémone, ceux qui étaient libres étaient extrêmement libres, et ceux qui étaient esclaves étaient extrêmement esclaves.

Pendant que les citoyens payaient des tributs, ils étaient levés avec une équité très grande. On suivait l'établissement de Servius Tullius, qui avait distribué tous les citoyens en six classes, selon l'ordre de leurs richesses, et fixé la part de l'impôt à proportion de celle que chacun avait dans le gouvernement. Il arrivait de là qu'on souffrait la grandeur du tribut à cause de la grandeur du crédit, et que l'on se consolait de la petitesse du crédit par la petitesse du tribut.

Il y avait encore une chose admirable: c'est que la division de Servius Tullius par classes étant, pour ainsi dire, le principe fondamental de la constitution, il arrivait que l'équité, dans la levée des tributs, tenait au principe fondamental du gouvernement, et ne pouvait être ôtée qu'avec lui.

Mais, pendant que la ville payait les tributs sans peine, ou n'en payait point du tout [78], les provinces étaient désolées par les chevaliers, qui étaient les traitants de la république. Nous avons parlé de leurs vexations, et toute l'histoire en est pleine.

« Toute l'Asie m'attend comme son libérateur, disait Mithridate [79] ; tant ont excité de haine contre les Romains les rapines des proconsuls [80], les exactions des gens d'affaires et les calomnies des jugements [81]. »

Voilà ce qui fit que la force des provinces n'ajouta rien à la force de la république, et ne fit au contraire que l'affaiblir. Voilà ce qui fit que les provinces regardèrent la perte de la liberté de Rome comme l'époque de l'établissement de la leur.

Chapitre XX : *Fin de ce livre :*

Je voudrais rechercher, dans tous les gouvernements modérés que nous connaissons, quelle est la distribution des trois pouvoirs, et calculer par là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir. Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser.

Book Eleven

ABOUT LAWS WHICH CREATE POLITICAL LIBERTY, IN ITS RELATION TO THE CONSTITUTION

Chapter 1: A General Idea

I distinguish laws which form political liberty in its relation to the constitution from those which form political liberty in relation to the citizen. The former will be the subject of the present book. I will deal with the second in the following book.

Chapter 2: Different Meanings Assigned to the Word Liberty

There is no word which has received more different meanings, and which has struck minds in so many ways, than that of *liberty*. Some have taken it as the facility of disposing of him to whom they had awarded tyrannical power; other as the capacity to elect those whom they owe to obey. Others have taken it as the right to be armed and to be able to practice violence. These have taken it as the privilege of only being governed by a man of their own nation, or by their own laws (a[1]). A certain people for a long time took liberty as the habit of wearing a long beard (b[2]).

These have assigned the name to one form of government and excluded all other forms from it. They who had tasted republican government assigned it to this government. They who had enjoyed monarchical government placed it under[360] the monarchy (c[3]). In sum, each has called liberty the government which was conformed to his customs or his inclinations. And since, in a republic, they do not always have before their eyes, and in so striking a manner, the instruments of the ills about which they complain; and since even the laws appear to speak more while the enforcers of the laws speak less there, one usually places liberty under republics and has excluded it from monarchies. Finally, since in democracies the people seem to do almost what they wish, some have assigned liberty to these kinds of governments, and have confused the people's power with the people's liberty.

Chapter 3: That Which Is Liberty

It is true that, in democracies, the people appear to do whatever they wish, but political liberty does not[361] consist of doing whatever one wishes. In a state—that is, in a society in which there are laws—liberty can only consist in being able to do that which one ought to wish and in not being coerced to do that which one ought not to wish.

It is necessary to get into one's mind just what independence is and just what liberty is. Liberty is the right to do all that which the laws permit. And, if a citizen were able to do what they prohibit, he would no longer possess liberty, for the others would have that same power.

Chapter 4: Continuing the Same Subject

Democracy and aristocracy are not free states by their nature. Political liberty is found only under moderate governments. But it is not always in moderate states. Liberty is there only when they do not abuse power. But it is an eternal experience that every man who holds some power is inclined to abuse it. He carries it to the point at which he finds limits. Who could say it! Virtue itself needs some limits.

In order that one might not abuse power it is required that, by the arrangement of things, power should arrest power. A constitution may be such that no one will be coerced to do things which the law does not require of him and not to do things which the law permits him to do.

Chapter 5: About the Objective[363] of Differing States

Although in general all states might have a single objective, which is to preserve themselves, each state nevertheless has one which is particular to itself. Rome's objective was aggrandizement; that of Lacedemonia, war; that of the Judaic laws, religion; that of Marseille, commerce; that of China's laws (a[4]), public tranquility; that of the Rhodian laws, navigation; natural liberty, the objective of the regimes of savages; in general, the pleasures of the prince, that of despotic states; and his glory and the state's glory, that of monarchy. The objective of the laws of Poland is the independence of each individual, and what results from this is the oppression of all (b[5]).

There is also one nation in the world which has political liberty as the direct objective of its constitution. We are going to examine the principles upon which it bases political liberty. If they are good, liberty will appear there as in a mirror.

In order to discover political liberty under the constitution not much pain is required. If one is able to see it where it is, if one has found it, why look for it!

Chapter 6: About England's Constitution

In each state there are three kinds of power: the legislative authority, the executive authority for matters which are subject to the law of nations, and the executive authority for those matters which are subject to the civil law.

Through the first the prince or magistrate passes laws which are temporary or permanent and corrects or abrogates those which have been passed. Through the second he makes peace or war, sends or receives ambassadors, establishes security, and prevents invasions. By the third he punishes crimes or judges the disputes of individuals. One will call this last the authority[366] to judge and the other simply the state's executive authority.

Political liberty, to a citizen, is that tranquility of mind (c)[367] which arises from the opinion that each person holds about his safety. And, in order that one might possess that liberty, it is required that the government should be such that one citizen would not be liable to fear another citizen.

Whenever the legislative authority is united with the executive authority under the same person or under the same body of magistracy, there liberty is not. For one may fear lest the same monarch or the same senate should make tyrannical laws and in order to enforce them tyrannically.

Liberty is also not there, when the authority to judge is not separated from the legislative authority and the executive authority. It if were tied to the legislative authority, power over the lives and liberties of citizens would be arbitrary. For the judge would be the legislator. If it were bound to the executive authority, the judge could have the strength of an oppressor.

All were lost if the same man, or the same body of leaders, whether of nobles or of the people, might exercise these three powers: the one of making the laws; that of enforcing the public resolutions; and that of judging the crimes or the disputes of individuals.

In most European kingdoms the government is moderated, for the prince, who holds the first two powers, leaves the exercise of the third to his subjects. Among the Turks, where these three powers are gathered upon the sultan's head, there reigns a horrid despotism.

In the Italian republics, where these three powers are united, liberty is found less than in our monarchies. The government also requires means preserving itself as violent as those of the Turks' government; witness the state inquisitors (a[6]) and the

slotted box into which, at every moment, any informer may cast his accusation with a slip of paper.

See what the situation of a citizen in these republics can be. The same magistrative body, as enforcer of the laws, has all the authority which it has appropriated as legislator. It may ravage the state through its general wills and, as it also has the authority to judge, it may destroy each citizen through its particular wills.

Every authority is one there. And, although there might not be the exterior pomp which would reveal a despotic prince, one senses him at every instant.

Further, princes who have intended to make themselves despotic have always commenced by gathering all the magistracies into their persons and, (for) several European kings, all the great offices of their states.

I do indeed believe that the pure hereditary aristocracy of Italian republics does not exactly correspond to Asian despotism. The multitude of magistrates sometimes softens the magistracy. Not all the nobles always concur in the same designs. There they create diverse tribunals which temper (moderate) one another. Thus, in Venice, the *great* council holds legislation; the *pregadi* holds execution, the *quarantia* hold the power of judging. But the evil is that these differing tribunals are created out of magistrates from the same body, which almost creates only a single authority.

The authority to judge must not be assigned to a permanent senate but exercised by persons drawn from the body of the people (b[7]), at certain times of the year, by the manner prescribed by the law, in order to establish a tribunal which should persist for only so long as necessity requires.

By this approach, the authority to judge, so terrible among men, being rooted neither in a certain class nor in a certain profession, becomes, so to speak, invisible and null. One does not have judges continually before one's eyes, and one fears the magistracy and not the magistrates.

It is even required that, in major trials, the criminal ought to select judges concurrently with the law. Or, at least, he ought to be able to repulse such a great number that they who are left may be felt to be of his own choice.

The two other powers may rather be assigned to some magistrates or to permanent bodies. For they do not operate upon any individual, being, in the one case, only the general will of the state and, in the other, only the enforcement of that general will.

But, if the tribunals must not be fixed, the decisions must be to such a degree that they must always be only a precise text of the law. If they were the individual

opinion of the judge, one would live in the society without knowing exactly the obligations which he might contract there.

It is even required that the judges should be of the same condition of the accused, or his peers, so that he would not be able to imagine that he might have fallen into the hands of persons bent on doing him violence.

If the legislative authority allows to the executive authority the right to imprison citizens who are able to give assurance for their conduct, there is no longer any liberty—at least if they might not have been arrested to respond without delay (for an offense) which the law has made capital, in which case they are really free since they are subject only to the authority of the law.

But, if the legislative authority believed itself endangered by some secret conspiracy against the state or by some commerce with external enemies, it could for a short and limited time permit the executive authority to cause to be arrested suspected citizens, who could lose their liberty only for a time in order to preserve it forever.

And this is the sole means conformable to reason for remedying the tyrannical magistracy of the *ephors*, and the *state inquisitions* of Venice, which are also despotic.

Since, in a free state, every man who is thought to have a free soul must be governed by himself, it should be required that the people en masse would hold the legislative authority. But, since that is impossible in large states and is subject to many inconveniences in small states, it is necessary that the people would perform through their representatives everything which they are unable to do by themselves.

One knows the needs of his town far better than those of other towns; and one judges the capacities of his neighbors better than the capacities of his other compatriots. It is not required, therefore, that the members of the legislative body would be taken from the mass of the nation in general. But it is suitable that, in each principal place, the inhabitants would select one representative.

The great advantage of representatives is that they are able to debate matters. The people are not at all fit for that. This forms one of the great inconveniences of democracy.

It is not necessary that the representatives, who have received general instruction from them that chose them, would receive particular instruction in each matter as that is practiced in the German Diets. It is true that, in this manner, the speech of the deputies would be more the expression of the nation's voice. But that would launch infinitely long delays, would make each deputy the master of all the others,

and in the most pressing occasions the entire strength of the nation could be checked by a caprice.

Whenever the deputies represent a body of people, as in Holland, Sidney says very well, they ought to render account to them that have bound them. It is something else when they are deputies for burgs (districts), as in England.

All the citizens in the differing districts must have the right to vote for choosing the representative, excepting them that are in such a base condition that they are considered not to have any will of their own.

In most of the ancient republics there was a great vice. That is that the people had the right to undertake active resolutions which required some enforcement, a thing of which they are entirely incapable. They must enter into the government only in order to choose representatives—that which is much within their reach. For, if there are few persons who might know the precise degree of men's capacities, each is nonetheless capable of knowing, in general, if he whom he chooses is more enlightened than most of the others.

Nor must the representative body be chosen to undertake some active resolution, a thing which it could not do well, but in order to make the laws, or in order to see whether someone has well executed those which it has made, a thing which it can very well do and, even, which it alone would be able to do well.

In a state there are always persons distinguished by birth, wealth, or honors. But, if they were confused among the people, and if they only had one vote like the others, the common liberty would be their enslavement and they would have no interest in defending it. For the greater part of the resolutions would be against them. Therefore the part which they have in the legislation ought to be proportioned to the other advantages which they hold in the state. That will occur if they constitute a body which would hold the right to veto the people's undertakings, as the people hold the right to veto theirs.

Thus, legislative authority will be confided both to the body of nobles and to the body which will be chosen to represent the people. They will each have their assemblies and their deliberations separately and separate views and interests.

Concerning the three authorities about which we have spoken, that of judging is, in a certain manner, null. There remain only two. And since they need a ruling authority to moderate them, the part of the legislative body which is composed of nobles is well suited to produce the effect.

The body of nobles must be hereditary. It is so in the first place by its nature. And besides, it is required that it would have a very great interest in defending its

prerogatives, in themselves odious and which, in a free state, must always be in danger (peril).

But, since an hereditary authority could be induced to pursue its individual interests, and to forget those of the people, it is necessary that, in matters where one has a sovereign interest in corrupting it, such as the laws which concern the raising of money, it ought to have part in legislating only by [means of] its faculty [power] of impeding and not by means of its faculty [power] of statute-making.

I call a *power of statute-making* the right of ordaining by oneself or of correcting whatever has been ordained by another. I call a *power of impeding* the right to render null a resolution undertaken by someone else, which was the authority of the Roman tribunes. And although he who holds the power of impeding might also be able to have the right of approving, at this point this approbation is nothing other than a declaration that he does not invoke his power of impeding, and it derives from this power.

Executive authority must be in the hands of a monarch. For this part of the government, which almost always needs momentaneous action, is better administered by one person than by several; whereas that which is subject to the legislative authority is often better arranged by several persons than by one alone.

Now, if there were no monarch, and if the executive authority were entrusted to a given number of persons drawn from the legislative body, there would no longer be any liberty. For the two authorities would be united, the same persons sometimes holding, and being able always to hold a share in the one and in the other.

If the legislative body were for a considerable time not to be assembled, there would no longer be any liberty. For, of two things, one would occur. Either there would no longer be any legislative resolution and the state would fall into anarchy; or those resolutions would be undertaken by the executive authority and it would become absolute.

It were useless that the legislative body should be assembled constantly. That would be inconvenient for the representatives, and besides would too much distract the executive authority, which would not think about executing but about defending its prerogatives and its right to execute (the law).

Further, if the legislative body were continually assembled, it could occur that one would only be able to supply new deputies in the places of them that should die. And in that case, if the legislative body were once corrupted, the ill would be without remedy. When differing legislative bodies succeed the one to the other, the people, who hold a bad opinion of the present legislative body, with reason carry their hopes to the one that will follow. But if it were always the same body the

people, once seeing it corrupted, would no longer hope for anything from its laws. They would become furious or decline into indolence.

The legislative body ought not to convene itself. For a body is not thought to have any will except when it has been convened. And if it did not convene itself unanimously one would not know how to tell which part would truly be the legislative body, that which might be convened or that which should not. If it had the right to prorogue itself, it could occur that it would never be prorogued, which would be dangerous in the circumstance in which it would intend to assault the executive authority. Besides, sometimes are more suitable than others for assembling the legislative body. It is therefore required that it be the executive authority which should regulate the time for holding and the duration of these assemblies in relation to the circumstances which it understands.

If the executive authority does not have the right to arrest undertakings of the legislative body, the latter will be despotic. For, since the legislature will be able to appropriate all the power which it may conceive of, it will annihilate all other authorities.

But it is not required that the legislative authority should reciprocally hold the power of arresting the executive authority. For enforcement having limits by its nature, it is useless to limit it. Beyond that, the executive authority always operates on momentaneous (transient) matters. And the authority of the Roman tribunes was vicious, inasmuch as it not only arrested legislation but even enforcement. This caused great evils.

But if, in a free state, the legislative authority ought not to have the right of arresting the executive authority, it does have the right and ought to have the power of investigating the manner in which the laws which it has passed have been executed. And this is the advantage which this government has over that of Crete and Lacedemonia, in which the *cosmoi* and the *ephors* did not render account for their administration.

But, whatever this investigation might be, the legislative body ought not to have the power of judging the person, and consequently the conduct, of the executive. His person must be sacred (privileged). For, being necessary to the state in order that the legislative body might not become tyrannical, from the moment in which he could be accused or judged, there would no longer be any liberty.

In that case the state would not be a monarchy but an unfree republic. But, since the executive cannot execute poorly without having wicked advisers, who as ministers hate the laws, although the laws favor them as men, they may be sought out and punished. And this is the advantage of this government over that of Cnidus,

in which the law not permitting the inimitable ones (d[8]) to be summoned to judgment, even after their administration (e[9]), the people could never call them to account for the injustices they had done to them.

While in general the authority to judge must not be united to any part of the legislative authority, that is subject to three exceptions based on the individual interest of him that must be judged.

Great persons are always exposed to envy. And if they were judged by the people they could be endangered and would not enjoy the privilege, which the least citizen has in a free state, of being judged by their peers. It is required, therefore, that nobles be summoned not before the nation's ordinary tribunals, but before that part of the legislative body which is composed of nobles.

It could occur that the law, which is at once clairvoyant and blind, would be too rigorous in certain cases. But, as we have, said, the nation's judges are only the mouth that pronounces the law's words, inanimate beings which are able to moderate neither its force nor its rigor. Therefore it is the part of the legislative body, which on another occasion we happened to say is a necessary tribunal, which is also the necessary tribunal on this occasion. It is in its supreme authority to moderate the law in favor of the law itself by pronouncing less rigorously than it does.

It could also occur that some citizen, in public matters, would violate the people's rights and commit crimes which the established magistrates would not know how or would not wish to punish. In general, however, the legislative authority is not able to judge. And it is still less able to do so in this particular case in which it represents the party at interest, which is the people. Therefore it can only be the accuser. But before whom will it accuse? Shall it go before the tribunals of the law to demean itself before them that are inferior to it, and, besides, composed of persons, who, being people like itself, would be led by the authority of so great an accuser? No. It's required, in order to preserve the people's dignity and the individual's safety, that the people's legislative party accuse before the legislative party of nobles, which has neither the same interests nor the same passions as itself.

This is the advantage which this government has over most of the ancient republics, in which there was this abuse, that the people were at once judge and prosecutor.

The executive authority, as we have said, ought to take a role in legislation by its power of impeding, without which it will soon be despoiled of all its prerogatives. But, if the legislative authority takes a role in enforcement, the executive authority will be equally ruined.

If the monarch took part in legislation by his law-making power, there would no longer be any liberty. But, since it is necessary that he should take part in legislation nonetheless, in order to defend himself, it is necessary that he should take part by the power of impeding.

That which was a cause that government changed at Rome was that the senate, which had one part of the executive authority, and the magistrates, who had the other, did not, like the people, have the power of impeding.

This, then, is the fundamental constitution of the government about which we are speaking. The legislative body being composed of two parts there, the one will bind the other by its mutual power of impeding. Both will be bound by the executive authority, which will be so itself by the legislative.

These three authorities would have to result in repose or inaction. But since, by the necessary motion of things, they are constrained to go forward, they will be forced to go forward in harmony.

The executive authority makes no part of the legislative but by its power of impeding; it could not know how to join in debating matters. Nor is it necessary that it make proposals, for, being always able to disapprove resolutions, it may reject decisions about propositions which it would have wished they had not made.

In certain ancient republics, in which the people en masse held the debating of matters, it was natural that the executive authority might propose them and debate them with the people. Without this there would have been a strange confusion in the resolutions.

If the executive authority makes laws about raising public revenues, other than by consenting, there will no longer be any liberty. For the executive authority will become legislative in the most important point of legislation.

If the legislative authority makes laws, not from year to year but in perpetuity, about the raising of public revenues, it runs the risk of losing its liberty. For the executive authority will no longer be subject to it. And when one holds such a right in perpetuity, it is sufficiently indifferent whether one might take it on his own or from another. It is the same in this whether the legislative authority makes laws, not from year to year but in perpetuity, about the land and naval forces which it must entrust to the executive authority.

In order that he who executes might not be able to oppress, it is required that the armies which one entrust to him be of the people, and have the same spirit as the people, as it was at Rome up until the time of Marius. And, in order that that be so, there are only two means. Either they whom one employs in the army must possess sufficient property to be able to answer to the other citizens for their conduct (and

they would only be enrolled for one year as that was practiced at Rome), or, if one has a permanent corps of troops, and in which the soldiers would be one of the meanest parts of the nation, it is required that the legislative authority should be able to break it up as soon as it may desire. Let the soldiers dwell with the citizens. There should be neither a separate camp, nor barracks, nor a stronghold.

The army being once established, it must not be immediately subject to the legislative body but to the executive authority. That is by the nature of the thing; its activity consisting more in action than in deliberation.

It is in men's manner of thinking that one might make a greater case of courage than of timidity; of activity than of prudence; of force than of deliberations. The army will always scorn a senate and respect its own officers. It will not accredit orders which are sent to it from a body of persons whom it will believe timid and thereby unworthy to command them. Thus, as soon as the army shall become uniquely subject to the legislative body, the government will become military. And if the opposite has ever occurred, that is the effect of certain extraordinary circumstances. There, perhaps, the army is always separated. Perhaps it is composed of several corps, each of which is subject to its individual province. Perhaps the capital towns are excellent places, which are defended by their situations alone, and in which there are no troops.

Holland is still safer than Venice. It could inundate revolting troops. It could make them die of hunger. They are not in the towns that would be able to give them subsistence. Therefore, this subsistence is tenuous.

Even if, in the case where the army is governed by the legislative body, certain particular circumstances impede the government's becoming military, they will fall into other difficulties. Of two things the one: either it will be necessary that the army destroy the government, or the government must weaken the army.

And this weakening will have a most fatal cause. It will be generated by the government's own weakness.

If one wishes to read Tacitus's admirable work on the *Morals of the Germans*, (f[10]) he will see that it is from them that the English have derived the idea of their political government. This beautiful system has been found in the woods.

Since all human things have an end, the state about which we speak will lose its liberty—it will perish. Rome, Lacedemonia, and Carthage have indeed perished. It will perish—whenever the legislative authority shall be more corrupt than the executive authority.

It is not for me to inquire whether the English do now enjoy this liberty or not. It suffices for me to say that it is established by their laws, and I seek no further.

I do not pretend hereby to depreciate the other governments, nor to say that this extreme political liberty ought to mortify them whose own is only moderate. How could I say that, I who believe that excess even of reason is not always desirable and that men almost always accommodate themselves better to the means than the extremes?

Harrington, in his *Oceana*, has also investigated what was the highest degree of liberty to which a state's constitution maybe borne. But one may say of him that he has looked for this liberty only after having misrecognized it, and that he has constructed Chalcedon, having the banks of Byzantium before his eyes.

Chapter 7: About the Monarchies That We Know

The monarchies that we know do not have, like that about which we happen to be speaking, liberty for their direct objective. They only incline toward the glory of the citizens, the state, and the prince. But from this glory, in these states, there results a spirit of liberty which is able to perform matters as great and perhaps contribute as much to happiness as liberty itself.

There the three powers are not distributed and based on the model of which we have spoken. They have each a particular distribution, according to which they more or less approximate political liberty. And if they did not approximate it, the monarchy would degenerate into despotism.

Chapter 8: Why the Ancients Did Not Have a Very Clear Idea of Monarchy

The ancients did not understand the government based on a body of nobility, and still less a legislative body formed from a nation's representatives. The republics of Greece and Italy were towns, each of which had its own government, and which had its citizens within its walls. Before the Romans had swallowed up all the republics there were virtually no kings anywhere in Italy, Gaul, Spain, and Germany. Those were all petty peoples and petty republics. Even Africa was subject to one large republic. Asia Minor was occupied by Greek colonies. There was no example of town delegates or of state assemblies. It was necessary to go all the way to Persia in order to find the government by one person.

It's true that there were federated republics. Several towns sent deputies to an assembly. But I claim that there was no monarchy on this model.

Here is the way the first scheme of the monarchies which we know was formed. The Germanic nations which conquered the Roman empire were, as one knows, most free. On this subject one only needs to see Tacitus on *The Morals of the Germans*. The conquerors dispersed themselves throughout the country. They dwelt in the country and little in towns. When they were in Germany, the whole nation was able to convene. When they were spread out through conquest, they were no longer able to do so. Yet, it was required that the nation might deliberate about its business, as it had done before the conquest. It did so through representatives. That is the origin of Gothic government among us. Initially it was a mix of aristocracy and monarchy. It had this difficulty: that the vulgar people there were servile. That was a good government, which had in itself the capacity to become better. The custom of granting letters of enfranchisement arose, and soon the people's civil liberty, the prerogatives of the nobility and the clergy, and the authority of the kings were found in such a harmony, that I do not believe that there might have been on the earth any government so well tempered as was that of each part of Europe for the time that it subsisted there. And it is wonderful that the corruption of a conquering people's government would have created the best species of government that man should have been able to conceive.

Chapter 9: Aristotle's Manner of Thinking

Aristotle's confusion appears visibly when he treats monarchy (a[11]). He establishes five species of it. He does not distinguish them by the form of the constitution, but by matters of accident, such as the virtues or vices of the prince, or by matters foreign, such as the seizure of tyrannical power or succession to tyrannical power.

Aristotle places both the Persian Empire and the Lacedemonian kingdom in the ranks of monarchies. But who does not see that the one was a despotic state and the other a republic?

The ancients, who did not understand the distribution of the three powers under the government of a single person, were unable to form an exact idea of monarchy.

Chapter 10: Other Statesmen's Manner of Thinking

In order to temper government by a single person, Arribas (b[12]) King of Epirus, conceived of nothing but a republic. The Molossians, not knowing how to limit the same power, created two kings (c[13]). By this they weakened the state more than the command structure. They wished for rivals, while they had enemies.

Two kings were tolerable only in Lacedemonia. There they did not constitute the constitution, but they were a part of the constitution.

Chapter 11: About the Kings of the Heroic Era Among the Greeks

In the heroic era, among the Greeks, there was formed a species of monarchy which did not persist (a[14]). They who had invented some arts, waged war for the people, gathered dispersed men together, or had given them lands, acquired the kingdom for themselves and transmitted it to their children. They were kings, priests, and judges. This is one of the five species of monarchy of which Aristotle speaks (b[15]). And it is the only one that can surface the idea of the monarchical constitution. But the scheme of this constitution is opposed to that of our monarchies today.

There the three powers were distributed in such a manner that the people held the legislative authority (c[16]), and the king, the executive authority with the authority to judge; rather than, as in the monarchies that we know, the prince holds the executive authority and the legislative, or at least a part of the legislative, but he does not judge.

Under the government of the kings of the heroic era, the three powers were poorly distributed. These monarchies were unable to persist, for, from the moment that the people held legislative power they were able, at the slightest whim, to annihilate royalty, as they did everywhere.

Among a free people, and who hold the legislative power, among a people shut up within a town, in which all that is odious becomes still more odious, the masterpiece of legislation is to know well how to situate the authority to judge. But it is notable to be worse placed than in the hands of him that already held executive authority. From that moment the monarch became terrifying. But, at the same time since he did not hold the legislative power, he was unable to defend himself against it. He had too much power, while he did not have enough of it.

They had not yet discovered that the true function of the prince was to establish judges and not himself to judge. The opposite policy made the government of a single person unbearable. All those kings were expelled. The Greeks did not conceive the true distribution of the three powers under the government of a single person. They conceived of it only under the government of several persons, and they called this kind of constitution *police* (d[17]).

Chapter 12: About Government by the Kings of Rome, and How the Three Powers Were Distributed There

The government by the kings of Rome had some relationship to that of the kings of the heroic era among the Greeks. It fell, like the others, from its general vice, though in itself and in its particular nature it was very good.

In order to make this government understood, I will distinguish the one of the first five kings, the one of Servius Tullus, and the one of Tarquin.

The crown was elective, and, under the five first kings, the senate had the greater share in the election.

After the death of the king, the senate considered whether they should preserve the form of government which had been established. If it judged fit to preserve it, it named a magistrate (a[18]), drawn from its body, who would elect a king. The senate must approve the election, the people confirm it, and the auspices guarantee it. If one of these three conditions had miscarried, it were required to conduct another election.

The constitution was monarchical, aristocratic, and popular. And such was the harmony of power that one saw neither jealousy nor contention under the first reigns. The king commanded the armies and had superintendence of sacrifices. He had the authority to judge civil matters (b[19]) and criminal matters (c[20]). He convened the senate. He assembled the people. He carried certain matters to the people and regulated the others with the senate (d[21]).

The senate held a great authority, the kings often took senators to judge with them. They bore no business to the people which had not already been deliberated (e[22]) in the senate.

The people had the right to elect magistrates (f[23]), to consent to new laws, and, when the king permitted, that of declaring war and making peace. They did not have the authority to judge. When Tullus Hostilius returned Horatius's judgment to the people, he had some special reasons that one finds in Dionysius of Halicarnassus (g[24]).

The constitution changed under (h[25]) Servius Tullus. The senate had no share in his election. He caused himself to be proclaimed by the people. He rid himself of civil judgments (i[26]) and retained only criminal ones for himself. He took all business directly to the people. He relieved their taxes and placed the whole load on

the patricians. Thus, to the extent that he weakened royal authority and the authority of the senate, he increased the people's power (k[27]).

Tarquin neither caused himself to be elected by the senate nor by the people. He considered Servius Tullus an usurper and took the crown as an hereditary right. He exterminated most of the senators. He no longer consulted them that remained, and he did not even summon them to his judgments (i[28]).

His authority increased. But what there was of the odious in that authority became still more odious. He usurped the people's power, he passed laws without them, he even made some against them (m[29]). He would have assembled all three powers in his person, but people remembered at one moment that they were the legislators. And Tarquin was no more.

Chapter 13: General Reflections on the State of Rome, After the Expulsion of the Kings

One is never able to leave off the Romans. Thus it is that yet today, in their capital, they leave new palaces in order to go search for ruins. Thus it is that the eye, which has rested on prairie gloss, loves to see the rocks and the mountains.

The patrician families, through all times, had had some extensive prerogatives. Those distinctions, extensive under the kings, became much more significant after their expulsion. That aroused the jealousy of the plebeians, who wanted to reduce them. The confrontations shook the constitution without weakening the government. For, provided that the magistracies preserved their authority, it was sufficiently indifferent what family the magistrates were from.

An elective monarchy, as Rome was, necessarily assumes an authoritative aristocratic corps that sustains it, without which it changes immediately into a tyranny or into a popular state. But a popular state does not need that distinction of families in order to be preserved. That is what caused the patricians, who were a necessary part of the constitution in the era of the kings, to become a superfluous part of it in the era of the consuls. The people were able to reduce them without destroying themselves and to change the constitution without corrupting it.

When Servius Tullus had demeaned the patricians, Rome had to fall from the hands of the kings into those of the people. But the people, in reducing the patricians, did not have to fear falling again into the hands of the kings.

A state may change in two ways: either because the constitution is corrected or because it is corrupted. If it has kept its principles, and the constitution changes, that is its being corrected. If it has lost its principles, when the constitution happens to change, that is its being corrupted.

Rome, after the expulsion of the kings, had to be a democracy. The people already held the legislative authority. It was their unanimous suffrage which had expelled the kings, and had they not persisted in that intention, the Tarquins were able at every instant to return. To pretend that they had intended to expel them in order to fall under the enslavement of certain families—that were not reasonable. The situation of things, therefore, insisted that Rome would be a democracy. Yet, it was not so. It were necessary to temper the power of certain leading citizens, while the laws should incline toward democracy.

States often flourish more in passing unnoticeably from one constitution to another than they had done under one or the other of these constitutions. It is then

that every recourse[372] of the government is stretched, that every citizen has pretensions, that they combat or flatter one another, and that there exists a noble rivalry between them that defend the constitution which declines and them that push forward the one which prevails.

Chapter 14: How the Distribution of the Three Powers Began to Change, After the Expulsion of the Kings

Four things, mainly, shook the liberty of Rome. The patricians alone acquired sacred, political, civil andmilitary posts; they had committed exorbitant power to the consuls; and they committed outrages upon the people. Finally, they left to the people virtually no influence on the elections. These were the four abuses that the people corrected.

They caused the establishment of magistracies to which plebeians could aspire. And they achieved, little by little, that they could take part in all, save in that of the *Interrex*.

They dismantled the consulate and formed several magistracies out of it. They created some praetors (a[30]), to whom they assigned the authority to judge private matters. They named quaestors (b[31]), to conduct the judgment of public crimes. They set up aediles, to whom they assigned the police. They created treasurers (c[32]), who held the management of public revenues. Finally, by the creation of censors, they deprived the consuls of that portion of legislative authority which regulated the citizens' morals and the ephemeral police of the differing bodies of the state. The main prerogatives which remained with the consuls were to preside over the great (d[33]) estates of the people, to convene the senate, and to command the armies.

The sacred laws established some tribunes who were able, at every instant, to check the undertakings of the patricians and prevented not only individual injuries but general ones too.

Finally, the plebeians increased their influence in public decisions. The Roman people were divided in three ways: by centuries, curia, and tribes. And when they gave their suffrage they were convened and lined up by one of these three methods.

In the first, the patricians, leading men, rich persons, the senate—which were nearly the same thing—held almost all the authority. In the second they had less of it, in the third, still less.

The division by centuries was rather a division of classes and means than a division of persons. The whole people were divided into one hundred and ninety-three centuries (e[34]), each of which had one vote. Patricians and leading citizens formed the ninety-eight first centuries. The remainder of the citizens were dispersed

through the ninety-five others. In this division, therefore, the patricians were masters of the elections.

In the division of curia (f[35]), the patricians did not hold the same advantages. Nevertheless, they had some. It was required to consult the auspices, of which the patricians were the masters. They were unable to carry any position to the people, which would not have been carried to the senate beforehand and approved by a *senatus-consultum*. But in the division by tribes there was no question of auspices, nor of *senatus-consulta*. And the patricians were not admitted there.

Now, the people always sought to perform by curia the assemblies which they were accustomed to perform by centuries, and to perform by tribes the assemblies which were held by curia. This caused matters to pass from the hands of the patricians into those of the plebeians.

Thus, when the plebeians had acquired the right to judge the patricians, which began during the matter of Coriolanus (g[36]), the plebeians wanted to judge them convened according to tribes (h[37]), and not by centuries. And when they established in the people's favor the new magistracies (i[38]) of tribunes and aediles, the people secured that they would be convened by curia in order to appoint them. And once their authority was affirmed, they secured (k[39]) that they would be appointed in an assembly according to tribes.

Chapter 15: How, in the Flourishing Condition of the Republic, Rome Suddenly Lost Its Liberty

In the heat of the contentions between the patricians and plebeians, the latter insisted that folk should give fixed laws, so that the rulings would no longer be the effect of a capricious intention or an arbitrary power. After much resistance, the senate acquiesced in this. In order to draft these laws they appointed the decemviri. The senate thought that it had to grant them a vast power, for they had to give laws to parties that were virtually incompatible. The decemviri suspended appointments of all magistrates, and, in the *comitia*, they were elected the sole administrators of the republic. They found themselves clothed with the consular authority and the authority of the tribunate. The one gave them the right to convene the senate, the other, that of convening the people, but they convened neither the senate nor the people. Ten men in the republic, alone, held all legislative authority, all executive authority, and the entire authority for judgment. Rome was seen subject to a tyranny as cruel as that of Tarquin. When Tarquin practiced his vexations, Rome was outraged by the power that he had usurped. When the decemviri practiced theirs, Rome was astonished by the power that it had granted.

But what was that system of tyranny, produced by persons who had obtained political and military power only by knowledge of civil matters, and who, in the circumstances of those times, needed the citizens' cowardliness internally, in order that they might submit to be governed, and their courage externally, in order to defend them?

The spectacle of Verginie's death, immolated by her father for the sake of chastity and liberty, caused the authority of the *decemviri* to evaporate. Each person found himself free, because each was offended. Everyone became a citizen, because everyone found himself a father. The senate and the people reassumed a liberty which had been confided to some ridiculous tyrants.

The Roman people, more than another, were moved by spectacles. That of Lucretia's bleeding body caused the end of royalty. The debtor, who appeared in the plaza covered with sores, caused the form of the republic to be changed. The sight of Verginie caused the *decemviri* to be expelled. In order to cause Manlius to be condemned, it was necessary to deprive the people of the view of the capitol. The bleeding robe of Caesar restored Rome to servitude.

Chapter 16: About Legislative Authority, in the Roman Republic

Under the *decemviri* folk had no rights to defend against others. But, when liberty returned, they saw jealousies born a new. As much privilege as the patricians retained, the plebeians took away from them.

There would have been little evil had the plebeians been content to deprive patricians of their prerogatives, and if they had not insulted them in their quality as citizens even. Whenever the people were convened by curia or centuries, they were composed of senators, patricians, and plebeians. In the contentions the plebeians won this point (a[40]), that alone, without patricians and without the senate, they could pass laws that they called plebiscites. And the *comitia* in which they were passed were called *comitia* by tribes. So there were cases in which the patricians (b[41]) had no share in the legislative authority, and (c[42]) in which they were subject to the legislative authority of another body of the state. That was a delirium of liberty. The people, in order to establish democracy, shocked the principles of democracy even. It seemed that an authority so exorbitant would have had to annihilate the authority of the senate. But Rome had some wonderful institutions. Above all she had two: by the one, the people's legislative authority was regulated; by the other, it was limited.

The censors, and before them the consuls (d[43]), formed and created, so to speak, the body of the people every five years. They practiced legislation even over the body which held the legislative authority. "Tiberius Gracchus, censor," say Cicero, "transferred the freedmen in the tribes from the town, not by the force of his eloquence, but by a word, a gesture. And had he not done so this republic, which today we hardly sustain, we could no longer have."

On the other side, the senate had the power to take, so to speak, the republic from the hands of the citizens through creation of a dictator, before whom the sovereign bowed his head, while the most popular laws remained in silence (e[44]).

Chapter 17: About Executive Authority, in the Same Republic

If the people were jealous of their legislative authority, they were less so than for their executive authority. They left it almost all entirely to the senate and the consuls. And they reserved for themselves hardly anything but the right to elect the magistrates and to confirm the acts of the senate and the generals.

Rome, whose passion was to command, whose ambition was to subject everything, which had always usurped, and which still usurped, continually had some momentous business: its enemies conspired against it, or it conspired against its enemies.

Obliged to conduct itself, on the one hand, with heroic courage, and, on the other, with a consummate wisdom, the state of things demanded that the senate would have the direction of matters. The people contested every branch of legislative authority with the senate, because they were jealous of their liberty. They did not contest the branches of executive authority with it, because they were jealous of their glory.

The part the senate took in the executive authority was so great that Polybius (a[45]) says that foreigners all thought that Rome was an aristocracy. The senate expended public revenues and farmed out taxes. It was the arbiter of the affairs of the allies. It determined war and peace and in this respect directed the consuls. It set the numbers for Roman troops and allied troops, distributed provinces and armies to consuls or to praetors, and, the year of any command being expired, it could assign a successor to them. It accorded triumphs. It received and sent ambassadors. It appointed kings, paid them, punished them, judged them, and gave them or caused them to lose the title of ally to the Roman people.

The consuls conducted the raising of the troops that they had to lead to war. They commanded land or naval armies and disposed of allies. In the provinces they held all the authority of the republic. They accorded peace to conquered peoples, imposed conditions on them or referred them to the senate.

In the first eras, when the people took some part in the matters of war and peace, they rather exercised their legislative authority than their executive authority. They made war only to ratify what the kings, and, following them, the consuls or senate had done. Far from the people being the arbiters of war, we see that the consuls or the senate often conducted it in spite of the opposition of the tribunes. [But in the drunkenness of prosperity, the people augmented their executive authority.] Thus, (b[46]) they themselves created tribunes of the legions, whom the

generals had appointed until then. And sometime before the first Punic war they ordained that they alone would have the right to declare war (c[47]).

Chapter 18: About the Authority to Judge, Under the Government of Rome

The authority to judge was assigned to the people, to the senate, to the magistrates, and to specified judges. It is necessary to see how it was distributed. I begin with civil matters.

The consuls (a[48]) judged following the kings, as the praetors judged following the consuls. Servius Tullius had cast off the judgment of civil matters. Neither did the consuls judge them, if they were not most rare cases (b[49]), that they called, for that reason, extraordinary (c[50]). They contented themselves to appoint the judges and to create the tribunals which had to judge. It appears from Appius Claudius's discourse in Dionysius of Halicarnassus (d[51]),that, from the Roman year 259, this was regarded as an established custom among the Romans. That is not to trace it back very far, just to refer it to Servius Tullius.

Each year the praetor created a list (e[52]) or table of them that he chose to perform the function of judges during the year of his magistracy. They took a sufficient number of them for each affair. That is nearly the same practice in England. And what was most encouraging for liberty (f[53]) is that the praetor took judges with the consent (g[54]) of the parties. The large number of disqualifications that they are able to make in England today almost amounts to that practice.

These judges only determined questions of fact (h[55]); for example, whether a sum had been paid or not; whether an alleged act had been committed or not. But, as to questions of right (i[56]), since they required a certain ability, they were carried before the tribunal of the *centumviri* (k[57]).

The judgment of criminal matters was reserved to the kings, and the consuls succeeded them in that. It was as a consequence of this authority that the consul, Brutus, executed his children and all them that had conspired on behalf of the Tarquins. That power was exorbitant. The consuls already holding the military authority, they extended its operation even into the business of the town. Their trials, wanting the forms of justice, were rather violent actions than any judgments.

This caused the Valerian law to be made, and which permitted appeal to the people from all consular ordinances which could place a citizen's life in peril. Any longer the consuls were able to pronounce a capital penalty against a Roman citizen only by the will of the people (i[58]).

One sees, in the first conspiracy for the Tarquins' return, that the consul, Brutus, judged the guilty. In the second they convened the senate and the comitia in order to judge (k[59]).

The laws that they called sacred granted tribunes to the people. At first they formed a corps with immense pretensions. One does not know which was greater, whether the plebeians' cowardly temerity in demanding or the senate's condescendence and willingness in granting. The Valerian law had permitted appeals to the people; that is, to the people composed of senators, patricians, and plebeians. The plebeians established that it would be before themselves that appeals could be carried. Soon someone questioned whether the plebeians could judge a patrician. That was the subject of a controversy that the Coriolanus business caused to arise, and which ended with that business. Coriolanus, charged before the people by the tribunes, maintained, in opposition to the spirit of the Valerian law, that, being a patrician, he could only be judged by the consuls. The plebeians, in opposition to the spirit of the same law, insisted that he had to be judged by themselves alone, and they judged him.

The law of the Twelve Tables modified this. It ordained that they could decide about a citizen's life only in the great estates of the people (n[60]). Thus, the body of the plebeians, or what is the same thing, the comitia by tribes no longer judged any but the crimes for which the penalty was only a pecuniary fine. A law was required in order to inflict a capital penalty. To condemn with a pecuniary penalty only a plebiscite was necessary.

This provision from the law of the Twelve Tables was most wise (prudent). It created a wonderful reconciliation between the body of plebeians and the senate. For, since the qualification of the one and the other was subject to the greatness of the penalty and the nature of the crime, it was necessary for them to work in concert.

The Valerian law wiped out all that remained in Rome of the government which was related to that of Greek kings of the heroic era. The consuls discovered they had no power for the punishment of crimes. While all crimes would be public, it is nevertheless necessary to distinguish those which more concern the citizens among themselves from those which more concern the state in its relationship to a citizen. The former are called private. The latter are the public crimes. The people themselves judged public crimes. And, in regard to the private, they appointed, for each crime and by means of a special commission, a quaestor to conduct its prosecution. It was often one of the magistrates, sometimes a private man, whom

the people chose. They called him the *quaestor parricidii*. Mention is made of him in the law of the Twelve Tables (o[61]).

The quaestor appointed him that they called the judge of the question, who drew the judges (jurors) by lot, set up the tribunal, and presided at the judgment under it (p[62]).

It is well to notice here the role which the senate took in the appointment of the quaestor, so that one might see how the authorities were balanced in this respect. Sometimes the senate caused a dictator to be elected, to perform the function of quaestor (q[63]). Sometimes it ordained that the people would be assembled by a tribune, so that they might name a quaestor (r[64]).Finally, the people sometimes named a magistrate to present its report on a certain crime to the senate and to ask that it might grant a quaestor, as one sees in the judgment of Lucius Scipio (s[65]) in Titus Livy (t[66]).

In the Roman year 604 some of these commissions were made permanent (u[67]). Little by little they divided all criminal matters into different parts which were called *questiones perpertuae*. They created differing praetors, to each of whom they assigned some one of these questions. They granted them, for a year, the authority to judge the crimes which were subject to them. And then they went off to govern their provinces.

In Carthage the senate of one hundred was composed of judges with tenure for life (x[68]). But in Rome the praetors were annual, while the judges were not even for a year since they were taken for each matter. One saw in chapter 6 of this book how much, under certain governments, this provision was favorable to liberty.

Judges were taken from the order of the senators up to the time of the Gracchi. Tiberius Gracchus caused it to be ordained that they would be chosen from the order of chevaliers, a change so significant that the tribune boasted of having cut the nerves of the senators through a single proposal.

It is necessary to notice that the three powers can be well distributed in relation to the constitution's liberty, while they may not be so well distributed in relation to the citizen's liberty. In Rome, the people holding the greatest part of legislative authority, a part of the executive authority, and a part of the authority to judge, that was a great power which required to be balanced by another. The senate indeed had a part of the executive authority. It had some branch of the legislative authority (y[69]). But that did not suffice to counterbalance the people. It was necessary that it might hold part of the authority to judge. And it held part, when the judges were chosen among the senators. When the Gracchi deprived the senators of the

authority to judge (z[70]), the senate was no longer able to resist the people. They shook the liberty of the constitution, then, in order to advance the liberty of the citizen. But this last was ruined with the former.

Infinite evils resulted from this. They changed the constitution at a time when, in the heat of civil discords, there hardly was a constitution. The chevaliers were no longer that intermediate order which united the people with the senate. The constitution's chain was broken.

There were even particular reasons which ought to have prevented transferring judgment to the chevaliers. The constitution of Rome was founded on this principle: that they ought to be soldiers who had sufficient substance to answer to the republic for their conduct. The chevaliers, as the wealthiest, created the cavalry of the legions. When their status was elevated they no longer wished to serve in that militia. It was necessary to raise another cavalry. Marius accepted every kind of person into the legions, and the republic was ruined (a[71]).

Further, the chevaliers were the republic's revenue-farmers. They were avid. They sowed misfortunes in misfortunes and caused public needs to generate public needs. Far from granting the authority to judge to such persons, it would have been required that they had been ceaselessly beneath the eyes of judges. It is necessary to say this in praise of the ancient French laws: they dealt with businessmen with the suspicion that one preserves with enemies. When judgments were transferred to revenue-farmers in Rome, there was no longer any virtue, no longer any order, no longer any laws, no longer any magistracy, no longer any magistrates.

One finds a most naive portrait of this, in some fragment of Diodorus of Sicily and of Dio. "Mutius Scaevola," says Diodorus (b[72]), "wanted to restore the ancient morals and to live off his substance with frugality and integrity. For his predecessors, having formed a company with the traders, who held the judgments of Rome then, had filled the province with every sort of crime. But Scaevola gave justice to the publicans and caused them that led others there to be carried into prison."

Dio tells us (c[73]) that Publius Rutilius, his lieutenant, who was no less odious to the chevaliers, was accused upon his return of having received gifts and condemned to pay a fine. On the spot he ceded his property. His innocence appeared from the fact that when he showed the titles for his property, they found his property much less than he had been accused of having stolen He no longer wished to remain in the town with such persons.

The Italians, Diodorus says again (d[74]), purchased from Sicily some slave troops to till their fields and take care of their flocks. They refused to feed them. These

unfortunates were forced to go about stealing on the highways, armed with lances and bludgeons, and dressed in animal hides, with large dogs around them. The entire province was devastated, and the country folk could not be said to have owned anything but what was within the towns' precincts. There was neither a proconsul nor a praetor who was able or wished to resist this disorder, and who had dared to punish these slaves. For they belonged to the chevaliers who held the judgments in Rome (e[75]). This was nonetheless, one of the causes of the Slave War. I will only say one word: A profession which neither has nor can have any goal but profit, a profession which always demanded, and from which one could demand nothing, a deaf and relentless profession, which impoverished wealth and misery alike, ought not to hold [the authority of] judgment in Rome.

Chapter 19: About the Government of the Roman Provinces

It is thus that the three powers were distributed in the town. But it is indeed necessary that it should have been the same in the provinces. Liberty was at the center and tyranny at the extremities.

While Rome dominated only Italy, the peoples were governed as confederates. They followed the laws of each republic. But, when it conquered farther off, when the senate did not have an eye directly on the provinces, when the magistrates who were in Rome were no longer able to govern the empire, it was required to dispatch praetors and proconsuls. In that era, that harmony of the three powers no longer existed. They whom they sent held an authority which combined that of all the Roman magistracies. What am I saying? even that of the senate; even that of the people (a[76]). Those were despotic magistrates, who were greatly suited to the detached places to which they were sent. They exercised the three powers. They were, if I dare to use this term, the republic's pashas.

We have said elsewhere (b[77]) that the same citizens, in the republic, held, by the nature of things, civil and military posts. This means that a republic which conquers can hardly transmit its government and rule the conquered state according to the form of its constitution. In effect, the magistrate whom it sends to govern, holding the executive authority, civil and military, it is indeed required that he would also hold the legislative authority. For, who is there who could make laws except him? It is necessary that he would also hold the power of judging. For, who is there who could judge independently of him? It is required, therefore, that the governor it dispatches should possess the three powers, as that was in the Roman provinces.

A monarchy may more easily transmit its government, because the officers whom it sends out hold, some the civil executive authority and others, the military executive authority. This does not carry despotism in its train.

It was a privilege of great consequence for a Roman citizen to be judged only by the people. Without that he would have been subject, in the provinces, to the arbitrary power of a proconsul or a pro-praetor. The town did not feel the tyranny which was only practiced on subject nations.

Thus, in the Roman world as in Lacedemonia, they who were free were extremely free, while they who were slaves were extremely enslaved.

While the citizens paid tribute, they were levied with a most exact equity. They followed the arrangements of Servius Tullus, who had divided all the citizens among six classes, according to the order of their wealth, and set the share of tax in

proportion to the share that each held in the government. From this it happened that some bore the extent of the tribute on account of the extent of the recognition (credit), while some were consoled for (the) pettiness of recognition by the pettiness of the tribute.

There was something else wonderful: It is that Servius Tullus's division by classes being, so to speak, the fundamental principle of the constitution, it happened that the equity in levying tributes conformed to the fundamental principle of the government and could only be taken away with it.

But, whereas the town paid the tributes without pain, or did not pay at all (c[78]) the provinces were ruined by the chevaliers, who were the republic's revenue-farmers. We have spoken about their vexations, and the whole history is full of them.

"All Asia awaits me as its liberator," Mithridates said (d[79]), "so much have the rapines of the proconsuls (e[80]), the exactions of business men, and calumnies of judgments (f[81]) encouraged hatred against the Romans."

There is what caused the fact that the strength of the provinces added nothing to the strength of the republic and, to the contrary, only caused it to weaken. There is what caused the fact that the provinces considered the loss of Rome's liberty as the epoch for the establishment of their own.

Chapter 20: An End for This Book

I would like to seek, in all the moderate governments that we know, what is the distribution of the three powers, and by that to calculate the degrees of liberty from which each of them may profit. But it is not always required so to exhaust a subject that one leaves nothing for the reader to do. It is not a matter of causing one to read but of causing one to think.

Notes

1. "I have," Cicero said, "copied Scaevola's edict, which allowed the Greeks to terminate differences among them according to their laws, which causes them to think of themselves as free peoples."
2. The Muscovites could not bear that Tsar Peter made them cut theirs.
3. The Cappadocians rejected the republican state that the Romans offered them.
4. A natural aim for a state that has no external enemies, or which believes that it has checked them with barriers.
5. An inconvenience of the *Liberum veto*.
6. In Venice.
7. As in Athens.
8. Those were the magistrates whom the people elected annually. Cf., Étiennede Byzance.
9. Folk could accuse Roman magistrates after their terms of office. Cf., Denys d'Halicarnasse, liv. IX [37-38], the matter concerning the Tribune Génutius.
10. "The leaders deliberate minor affairs, everyone the great ones; so that nevertheless, if somewhat should be fully in the power of the people, the leaders still consider it thoroughly."
11. *Politics*, Bk III, c. 14.
12. Cf., Justin, Bk XVII [3].
13. Aristotle, *Politics*, Bk V, c.9 [V,11,2].
14. Aristotle, *Politics*, Bk III, c.14 [11-13].
15. Ibid.
16. Cf., what Plutarch says, *Life of Theseus* [24,2]. Also see Thucydides, Bk I [87, 2].
17. Cf., Aristotle, *Politics*, Bk IV, c.8 [III,14.7-10].
18. Dionysius Halicarnassus, Bk II [57], p. 120; and Bk IV [4],p. 242-243.
19. Cf., Tanaquil, *Discourse on Livy*, Bk I [41, 51, decade 1 and Servius Tullius's regulation in Dionysius Halicarnassus, Bk IV [25], p. 229.
20. Cf., Dionysius Halicarnassus, Bk II [56], p. 118; and Bk III [26], p. 171.
21. It was through a senatus-consultum that Tullus Hostilius ordered Alba destroyed. Dionysius Halicarnassus, Bk III [27], pp.167 and 172.
22. Ibid., Bk IV, p.176.
23. Ibid., Bk II [4]. It was nevertheless required that they did not appoint to all offices, since Valerius Publicola made the famous law that prohibited every citizen from carrying out a public job without having obtained the vote of the people.

24. Ibid., Bk III [2]], p.159.
25. Ibid., Bk IV [25].
26. He was deprived of half the royal authority, according to Dionysius Halicarnassus, Bk IV [25], p.229.
27. They believed that, if he had not been forestalled by Tarquin, he would have established popular government. Dionysius Halicarnassus, Bk IV [40], p. 243.
28. Dionysius Halicarnassus, Bk IV [41].
29. Ibid.
30. Titus Livy, decade I, Bk VI [42].
31. *Quæstores parricidii*, Pomponius, leg. 2, § 23, ff. Deorig. *jur.*
32. Plutarch, *Life of Publicola* [12,3].
33. Assembly of Centuries.
34. Cf. on this subject, Titus Livy, Bk I, c. XLIII; and Dionysius Halicarnassus, Bk IV [5] and VII [9].
35. Dionysius Halicarnassus, Bk IX [41], p. 598.
36. Ibid. Bk VII.
37. Contrary to ancient practice, as one sees in Dionysius Halicarnassus, Bk V [53], p. 320.d. Ibid., Bk VI [89], pp. 410–411.
38. Ibid. VK VI [89]. Pp. 410–411.
39. Ibid., Bk IX [49], p. 605.
40. Dionysius Halicarnassus, Bk XI [17], p. 725.
41. By the sacred laws the plebeians were able to make plebiscites, alone and without admitting patricians into their assembly. Dionysius Halicarnassus, Bk VI [89], p. 410; and Bk VII, p. 430.
42. By the law made following the expulsion of the decemvirs, the patricians were subject to the plebiscites, although they had not been able to vote on them. Titus Livy, Bk III [54-55], and Dionysius Halicarnassus, Bk XI [17], p. 725. And that law was confirmed by Publilius Philo, dictator in the Roman year 416. Titus Livy, Bk VIII [12, 15].
43. The Roman year 312, the consuls still conducted the census, as appears from Dionysius Halicarnassus, Bk XI [63].
44. Like those that permitted appealing to the people for the ordinances of every magistrate.
45. Bk VI [c. 513].
46. The war against Perseus seeming dangerous, a senatus-consultum ordered that this law should be suspended, and the people agreed with it. Titus Livy, decade 5, Bk II [XLII, 31].
47. They took it away from the senate, according to Johann Freinsheim, decade 2, Bk VI [37]. The Roman year 444. Titus Livy, decade 1, Bk IX [30].
48. No one may doubt that the consuls, before the creation of the praetors, had possessed the civil judgments. Cf., Titus Livy, decade 1, Bk II [5,9], p. 19; Dionysius Halicarnassus, Bk X [1], p. 627; and the same book [26], p. 645.
49. Often the tribunes judged by themselves; nothing made them more odious. Dionysius Halicarnassus, Bk XI [3], p. 709.
50. *Judicia extraordinaria*. Cf., Institutes, Bk IV [15,8].
51. Bk VI [24], p. 360.
52. *Album judicum*.
53. "Our ancestors did not wish," said Cicero, *pro Cluentio*, C. XLIII, "that a man for whom the parties would not be agreed, might be a judge not only of a citizen's reputation but also of the least pecuniary matter."

54. Cf., in *Fragments de la loi Servilienne, de la Cornélienne*, and others, by what manner those laws assigned judges in the crimes that they proposed to punish. Often they were chosen by choice, sometimes by lot, or finally by lot mixed with choice.

55. Seneca, *De beneficiis*, Bk III, c.7, infin*e*.

56. Cf., Quintilian, Bk IV, p. 54, Paris edition, 1541.

57. *Leg*. 2§24, ff. deorig. jur. Some magistrates, called decemvirs, presided at the judgment, the overall process under the direction of a praetor.

58. *Quoniam de capite civis Romani, injussu populi Romani, non erat permissum consulibus jus dicere*. Cf., Pomponius, leg.2, § 16, ff. De origine jur*is.*

59. Dionysius Halicarnassus, Bk V [57], p. 322.

60. The *comitia* by centuries. Manlius Capitolinus also was judged in these comitia. Titus Livy, decade I, Bk VI, p. 68 [20,10].

61. Says Pomponius, in law 2, in the Digest de orig. jur.

62. Cf., a fragment from Ulpian, who reports there another Cornelian law; one finds it in the *Collation des lois mosaïques et romaines*, tit. I, de sicariis et homicidii*s*.

63. That applied above all in the crimes committed in Italy, where the senate had a main oversight. Cf., Titus Livy, first decade, Bk IX [26, 5 seq.] on the Capuancons piracies.

64. It was thus in the prosecution for the death of Posthumius, the Roman year 340. Cf., Titus Livy [IV, 51, 2].

65. That judgment was rendered in the Roman year 567.

66. Bk VIII [XXXVIII, 54-55].

67. Cicero, in *Bruto* [XXVII, 106].

68. That is proved by Titus Livy, Bk XLIII [46], who says that Hannibal made their magistracy annual.

69. The senatus-consults were in force for one year, although they had not been confirmed by the people. Dionysius Halicarnassus, Bk IX [37], p. 59; and Bk XI [23], p. 735.

70. In the Roman year 630.

71. “He took most [soldiers] from the lowest ranks.” Salluste, *The Jugurthine War* [LXXXVI], 2]. [translation supplied to correct severe mistranslation in Cohler].

72. A fragment from that author, Bk XXXVI, in the collection by Constantine Porphyrogenetus, *Des vertus et des vices*.

73. A fragment from his history, drawn from l’Extrait desvertus et des vices.

74. A fragment from Bk XXXIV [2-3] in l’Extrait des vertus et des vices.

75. *Penes quos Romae tum judicia erant, atque exequestri ordine solerent sortito judices eligi in causa prætorum et proconsulum, quibus, post administratam provinciam, dies dicta erat*. [They were subject to them that were judges in Rome, for it was from the order of cavalry that lots were cast to elect judges in cases of the praetors and proconsuls, who, after administering a province, were summoned to a day of judgment.]

76. They issued their edicts upon entering the provinces.

77. Bk V. c. 19. Cf., also, Bks II, III, IV, and V. [Added in 1757 edition.].

78. After the conquest of Macedonia taxes in Rome ceased.

79. A harangue taken from Trogus Pompeius, reported by Justin, Bk XXXVIII [7]

80. Cf., the Oraisons contre verrès.

81. Folk know that it was Varus’s tribunal that caused the Germans to revolt.

Livre douzième

DES LOIS QUI FORMENT LA LIBERTÉ POLITIQUE DANS SON RAPPORT AVEC LE CITOYEN

Chapitre I: Idée de ce livre

Ce n'est pas assez d'avoir traité de la liberté politique dans son rapport avec la constitution; il faut la faire voir dans le rapport qu'elle a avec le citoyen.

J'ai dit que, dans le premier cas, elle est formée par une certaine distribution des trois pouvoirs; mais, dans le second, il faut la considérer sous une autre idée. Elle consiste dans la sûreté, ou dans l'opinion que l'on a de sa sûreté.

Il pourra arriver que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera point. Le citoyen pourra être libre, et la constitution ne l'être pas. Dans ces cas, la constitution sera libre de droit, et non de fait; le citoyen sera libre de fait, et non pas de droit.

Il n'y a que la disposition des lois, et même des lois fondamentales, qui forme la liberté dans son rapport avec la constitution. Mais, dans le rapport avec le citoyen, des mœurs, des manières, des exemples reçus peuvent la faire naître; et de certaines lois civiles la favoriser, comme nous allons voir dans ce livre-ci.

De plus, dans la plupart des États, la liberté étant plus gênée, choquée ou abattue, que leur constitution ne le demande, il est bon de parler des lois particulières qui, dans chaque constitution, peuvent aider ou choquer le principe de la liberté dont chacun d'eux peut être susceptible.

Chapitre II: De la liberté du citoyen

La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté.

Cette sûreté n'est jamais plus attaquée que dans les accusations publiques ou privées. C'est donc de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen.

Les lois criminelles n'ont pas été perfectionnées tout d'un coup. Dans les lieux mêmes où l'on a le plus cherché la liberté, on ne l'a pas toujours trouvée. Aristote[6] nous dit qu'à Cumes, les parents de l'accusateur pouvaient être témoins. Sous les rois de Rome, la loi était si imparfaite, que Servius Tullius prononça la sentence contre les enfants d'AncusMartius, accusés d'avoir assassiné le roi son beau-père[7]. Sous les premiers rois des Francs, Clotaire fit une loi[8] pour qu'un accusé ne pût être condamné sans être ouï; ce qui prouve une pratique contraire dans quelque cas particulier, ou chez quelque peuple barbare. Ce fut Charondas qui introduisit les jugements contre les faux témoignages[9]. Quand l'innocence des citoyens n'est pas assurée, la liberté ne l'est pas non plus.

Les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres, sur les règles les plus sûres que l'on puisse tenir dans les jugements criminels, intéressent le genre humain plus qu'aucune chose qu'il y ait au monde.

Ce n'est que sur la pratique de ces connaissances que la liberté peut être fondée; et dans un État qui aurait là-dessus les meilleures lois possibles, un homme à qui on ferait son procès, et qui devrait être pendu le lendemain, serait plus libre qu'un bacha ne l'est en Turquie.

Chapitre III: Continuation du même sujet

Les lois qui font périr un homme sur la déposition d'un seul témoin sont fatales à la liberté. La raison en exige deux; parce qu'un témoin qui affirme et un accusé qui nie font un partage; et il faut un tiers pour le vider.

Les Grecs[10] et les Romains[11] exigeaient une voix de plus pour condamner. Nos lois françaises en demandent deux. Les Grecs prétendaient que leur usage avait été établi par les dieux[12] ; mais c'est le nôtre.

Chapitre IV: Que la liberté est favorisée par la nature des peines et leur proportion

C'est le triomphe de la liberté, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. Tout l'arbitraire cesse; la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose; et ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme.

Il y a quatre sortes de crimes: ceux de la première espèce choquent la religion; ceux de la seconde, les mœurs; ceux de la troisième, la tranquillité; ceux de la quatrième, la sûreté des citoyens. Les peines que l'on inflige doivent dériver de la nature de chacune de ces espèces.

Je ne mets dans la classe des crimes qui intéressent la religion que ceux qui l'attaquent directement, comme sont tous les sacrilèges simples. Car les crimes qui en troublent l'exercice sont de la nature de ceux qui choquent la tranquillité des citoyens ou leur sûreté, et doivent être renvoyés a ces classes.

Pour que la peine des sacrilèges simples soit tirée de la nature[13] de la chose, elle doit consister dans la privation de tous les avantages que donne la religion: l'expulsion hors des temples; la privation de la société des fidèles, pour un temps ou pour toujours; la fuite de leur présence, les exécrations, les détestations, les conjurations.

Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la sûreté de l'État, les actions cachées sont du ressort de la justice humaine. Mais dans celles qui blessent la divinité, là où il n'y a point d'action publique, il n'y a point de matière de crime: tout s'y passe entre l'homme et Dieu, qui sait la mesure et le temps de ses vengeances. Que si, confondant les choses, le magistrat recherche aussi le sacrilège caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est point nécessaire: il détruit la liberté des citoyens, en armant contre eux le zèle des consciences timides, et celui des consciences hardies.

Le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la divinité. Mais il faut faire honorer la divinité, et ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisait par cette dernière idée, quelle serait la fin des supplices? Si les lois des hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infinité, et non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine.

Un historien de Provence[14] rapporte un fait qui nous peint très bien ce que peut produire sur des esprits faibles cette idée de venger la divinité. Un Juif, accusé d'avoir blasphémé contre la Sainte Vierge, fut condamné à être écorché. Des chevaliers masqués, le couteau à la main, montèrent sur l'échafaud, et en chassèrent l'exécuteur, pour venger eux-mêmes l'honneur de la Sainte Vierge... Je ne veux point prévenir les réflexions du lecteur.

La seconde classe est des crimes qui sont contre les mœurs. Telles sont la violation de la continence publique ou particulière; c'est-à-dire, de la police sur la manière dont on doit jouir des plaisirs attachés à l'usage des sens et à l'union des corps. Les peines de ces crimes doivent encore être tirées de la nature de la chose. La privation des avantages que la société a attachés à la pureté des mœurs, les

amendes, la honte, la contrainte de se cacher, l'infamie publique, l'expulsion hors de la ville et de la société; enfin, toutes les peines qui sont de la juridiction correctionnelle suffisent pour réprimer la témérité des deux sexes. En effet, ces choses sont moins fondées sur la méchanceté que sur l'oubli ou le mépris de soi-même.

Il n'est ici question que des crimes qui intéressent uniquement les mœurs, non de ceux qui choquent aussi la sûreté publique, tels que l'enlèvement et le viol, qui sont de la quatrième espèce.

Les crimes de la troisième classe sont ceux qui choquent la tranquillité des citoyens; et les peines en doivent être tirées de la nature de la chose, et se rapporter à cette tranquillité, comme la prison, l'exil, les corrections et autres peines qui ramènent les esprits inquiets et les font rentrer dans l'ordre établi.

Je restreins les crimes contre la tranquillité aux choses qui contiennent une simple lésion de police: car celles qui, troublant la tranquillité, attaquent en même temps la sûreté, doivent être mises dans la quatrième classe.

Les peines de ces derniers crimes sont ce qu'on appelle des supplices. C'est une espèce de talion, qui fait que la société refuse la sûreté à un citoyen qui en a privé, ou qui a voulu en priver un autre. Cette peine est tirée de la nature de la chose, puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal. Un citoyen mérite la mort lorsqu'il a violé la sûreté au point qu'il a ôté la vie, ou qu'il a entrepris de l'ôter. Cette peine de mort est comme le remède de la société malade. Lorsqu'on viole la sûreté à l'égard des biens, il peut y avoir des raisons pour que la peine soit capitale; mais il vaudrait peut-être mieux, et il serait plus de la nature, que la peine des crimes contre la sûreté des biens fût punie par la perte des biens; et cela devrait être ainsi, si les fortunes étaient communes ou égales. Mais, comme ce sont ceux qui n'ont point de biens qui attaquent plus volontiers celui des autres, il a fallu que la peine corporelle suppléât à la pécuniaire.

Tout ce que je dis est puisé dans la nature, et est très favorable à la liberté du citoyen.

Chapitre V: De certaines accusations qui ont particulièrement besoin de modération et de prudence

Maxime importante: il faut être très circonspect dans la poursuite de la magie et de l'hérésie. L'accusation de ces deux crimes peut extrêmement choquer la liberté, et être la source d'une infinité de tyrannies, si le législateur ne sait la borner. Car, comme elle ne porte pas directement sur les actions d'un citoyen, mais plutôt sur l'idée que l'on s'est faite de son caractère, elle devient dangereuse à proportion de

l'ignorance du peuple; et pour lors un citoyen est toujours en danger, parce que la meilleure conduite du monde, la morale la plus pure, la pratique de tous les devoirs, ne sont pas des garants contre les soupçons de ces crimes.

Sous Manuel Comnène, le *protestator*[15] fut accusé d'avoir conspire contre l'empereur, et de s'être servi pour cela de certains secrets qui rendent les hommes invisibles. Il est dit, dans la vie de cet empereur[16], que l'on surprit Aaron lisant un livre de Salomon, dont la lecture faisait paraître des légions de démons. Or, en supposant dans la magie une puissance qui an-ne l'enfer, et en partant de là, on regarde celui que l'on appelle un magicien, comme l'homme du monde le plus propre à troubler et à renverser la société, et l'on est porté à le punir sans mesure.

L'indignation croît lorsque l'on met dans la magie le pouvoir de détruire la religion. L'histoire de Constantinople[17] nous apprend que, sur une révélation qu'avait eue un évêque qu'un miracle avait cessé à cause de la magie d'un particulier, lui et son fils furent condamnés à mort. De combien de choses prodigieuses ce crime ne dépendait-il pas? Qu'il ne soit pas rare qu'il y ait des révélations; que l'évêque en ait eu une; qu'elle fût véritable; qu'il y eût eu un miracle; que ce miracle eût cessé; qu'il y eût de la magie; que la magie pût renverser la religion; que ce particulier fût magicien; qu'il eût fait enfin cet acte de magie.

L'empereur Théodore Lascaris attribuait sa maladie à la magie. Ceux qui en étaient accusés n'avaient d'autre ressource que de manier un fer chaud sans se brûler. Il aurait été bon, chez les Grecs, d'être magicien pour se justifier de la magie. Tel était l'excès de leur idiotisme, qu'au crime du monde le plus incertain, ils joignaient les preuves les plus incertaines.

Sous le règne de Philippe le Long, les Juifs furent chassés de France, accusés d'avoir empoisonné les fontaines par le moyen des lépreux. Cette absurde accusation doit bien faire douter de toutes celles qui sont fondées sur la haine publique.

Je n'ai point dit ici qu'il ne fallait point punir l'hérésie; je dis qu'il faut être très circonspect à la punir.

Chapitre VI: Du crime contre nature

Dieu ne plaise que je veuille diminuer l'horreur que l'on a pour un crime que la religion, la morale et la politique condamnent tour à tour. Il faudrait le proscrire quand il ne ferait que donner à un sexe les faiblesses de l'autre, et préparer à une vieillesse infâme par une jeunesse honteuse. Ce que j'en dirai lui laissera toutes ses

flétrissures, et ne portera que contre la tyrannie qui peut abuser de l'horreur même que l'on en doit avoir.

Comme la nature de ce crime est d'être caché, il est souvent arrivé que des législateurs l'ont puni sur la déposition d'un enfant. C'était ouvrir une porte bien large à la calomnie. « Justinien, dit Procope[18], publia une loi contre ce crime; il fit rechercher ceux qui en étaient coupables, non seulement depuis la loi, mais avant. La déposition d'un témoin, quelquefois d'un enfant, quelquefois d'un esclave, suffisait, surtout contre les riches et contre ceux qui étaient de la faction des verts. »

Il est singulier que, parmi nous, trois crimes, la magie, l'hérésie et le crime contre nature, dont on pourrait prouver, du premier, qu'il n'existe pas; du second, qu'il est susceptible d'une infinité de distinctions, interprétations, limitations; du troisième, qu'il est très souvent obscur, aient été tous trois punis de la peine du feu.

Je dirai bien que le crime contre nature ne fera jamais dans une société de grands progrès, si le peuple ne s'y trouve porté d'ailleurs par quelque coutume, comme chez les Grecs, où les jeunes gens faisaient tous leurs exercices nus; comme chez nous, où l'éducation domestique est hors d'usage; comme chez les Asiatiques, où des particuliers ont un grand nombre de femmes qu'ils méprisent, tandis que les autres n'en peuvent avoir. Que l'on ne prépare point ce crime, qu'on le proscrive par une police exacte, comme toutes les violations des mœurs, et l'on verra soudain la nature, ou défendre ses droits, ou les reprendre. Douce, aimable, charmante, elle a répandu les plaisirs d'une main libérale; et, en nous comblant de délices, elle nous prépare, par des enfants qui nous font, pour ainsi dire, renaître, à des satisfactions plus grandes que ces délices mêmes.

Chapitre VII: Du crime de lèse-majesté

Les lois de la Chine décident que quiconque manque de respect à l'empereur doit être puni de mort. Comme elles ne définissent pas ce que c'est que ce manquement de respect, tout peut fournir un prétexte pour ôter la vie à qui l'on veut, et exterminer la famille que l'on veut.

Deux personnes chargées de faire la gazette de la cour, ayant mis dans quelque fait des circonstances qui ne se trouvèrent pas vraies, on dit que mentir dans une gazette de la cour, c'était manquer de respect à la cour; et on les fit mourir[19]. Un prince du sang ayant mis quelque note par mégarde sur un mémorial signé du pinceau rouge par l'empereur, on décida qu'il avait manqué de respect à l'empereur, ce qui causa contre cette famille une des terribles persécutions dont l'histoire ait jamais parlé[20].

C’est assez que le crime de lèse-majesté soit vague, pour que le gouvernement dégénère en despotisme. Je m’étendrai davantage là-dessus dans le livre *de la composition des lois*.

Chapitre VIII: De la mauvaise application du nom de crime de sacrilège et de lèse-majesté

C’est encore un violent abus de donner le nom de crime de lèse-majesté à une action qui ne l’est pas. Une loi des empereurs[21] poursuivait comme sacrilèges ceux qui mettaient en question le jugement du prince, et doutaient du mérite de ceux qu’il avait choisis pour quelque emploi[22]. Ce furent bien le cabinet et les favoris qui établirent ce crime. Une autre loi avait déclaré que ceux qui attentent contre les ministres et les officiers du prince sont criminels de lèse-majesté, comme s’ils attentaient contre le prince même[23]. Nous devons cette loi à deux princes[24] dont la faiblesse est célèbre dans l’histoire; deux princes qui furent menés par leurs ministres, comme les troupeaux sont conduits par les pasteurs; deux princes, esclaves dans le palais, enfants dans le conseil, étrangers aux armées; qui ne conservèrent l’empire que parce qu’ils le donnèrent tous les jours. Quelques-uns de ces favoris conspirèrent contre leurs empereurs. Ils firent plus: ils conspirèrent contre l’empire; ils y appelèrent les Barbares; et quand on voulut les arrêter, l’État était si faible qu’il fallut violer leur loi et s’exposer au crime de lèse-majesté pour les punir.

C’est pourtant sur cette loi que se fondait le rapporteur de M. de Cinq-Mars[25], lorsque, voulant prouver qu’il était coupable du crime de lèse-majesté pour avoir voulu chasser le cardinal de Richelieu des affaires, il dit: « Le crime qui touche la personne des ministres des princes est réputé, par les constitutions des empereurs, de pareil poids que celui qui touche leur personne. Un ministre sert bien son prince et son État; on l’ôte à tous les deux; c’est comme si l’on privait le premier d’un bras[26] et le second d’une partie de sa puissance. » Quand la servitude elle-même viendrait sur la terre, elle ne parlerait pas autrement.

Une autre loi de Valentinien, Théodose et Arcadius[27] déclare les faux-monnayeurs coupables du crime de lèse-majesté. Mais n’était-ce pas confondre les idées des choses ? Porter sur un autre crime le nom de lèse-majesté, n’est-ce pas diminuer l’horreur du crime de lèse-majesté?

Chapitre IX: Continuation du même sujet

Paulin ayant mandé à l'empereur Alexandre « qu'il se préparait à poursuivre comme criminel de lèse-majesté un juge qui avait prononcé contre ses ordonnances »; l'empereur lui répondit « que, dans un siècle comme le sien, les crimes de lèse-majesté indirects n'avaient point de lieu[28] ».

Faustinien ayant écrit au même empereur qu'ayant juré, par la vie du prince, qu'il ne pardonnerait jamais à son esclave, il se voyait obligé de perpétuer sa colère, pour ne pas se rendre coupable du crime de lèse-majesté: « Vous avez pris de vaines terreurs[29], lui répondit l'empereur, et vous ne connaissez pas mes maximes. »

Un sénatus-consulte[30] ordonna que celui qui avait fondu des statues de l'empereur, qui auraient été réprouvées, ne serait point coupable de lèse-majesté. Les empereurs Sévère et Antonin écrivirent à Pontius[31] que celui qui vendrait des statues de l'empereur non consacrées, ne tomberait point dans le crime de lèse-majesté. Les mêmes empereurs écrivirent à Julius Cassianus que celui qui jetterait, par hasard, une pierre contre une statue de l'empereur, ne devait point être poursuivi comme criminel de lèse-majesté[32]. La loi Julie demandait ces sortes de modifications: car elle avait rendu coupable de lèse-majesté, non seulement ceux qui fondaient les statues des empereurs, mais ceux qui commettaient quelque action semblable[33], ce qui rendait ce crime arbitraire. Quand on eut établi bien des crimes de lèse-majesté, il fallut nécessairement distinguer ces crimes. Aussi le jurisconsulte Ulpien, après avoir dit que l'accusation du crime de lèse-majesté ne s'éteignait point par la mort du coupable, ajoute-t-il que cela ne regarde pas tous[34] les crimes de lèse-majesté établis par la loi Julie; mais seulement celui qui contient un attentat contre l'empire, ou contre la vie de l'empereur.

Chapitre X: Continuation du même sujet

Une loi d'Angleterre, passée sous Henri VIII, déclarait coupables de haute trahison tous ceux qui prédiraient la mort du roi. Cette loi était bien vague. Le despotisme est si terrible, qu'il se tourne même contre ceux qui l'exercent. Dans la dernière maladie de ce roi, les médecins n'osèrent jamais dire qu'il fût en danger; et ils agirent, sans doute, en conséquence[35].

Chapitre XI: Des pensées

Un Marsyas songea qu'il coupait la gorge à Denys[36]. Celui-ci le fit mourir, disant qu'il n'y aurait pas songé la nuit s'il n'y eût pensé le jour. C'était une grande

tyrannie: car, quand même il y aurait pensé, il n'avait pas attenté[37]. Les lois ne se chargent de punir que les actions extérieures.

Chapitre XII: Des paroles indiscrètes

Rien ne rend encore le crime de lèse-majesté plus arbitraire que quand des paroles indiscrètes en deviennent la matière. Les discours sont si sujets à interprétation, il y a tant de différence entre l'indiscrétion et la malice, et il y en a si peu dans les expressions qu'elles emploient, que la loi ne peut guère soumettre les paroles à une peine capitale, à moins qu'elle ne déclare expressément celles qu'elle y soumet[38].

Les paroles ne forment point un corps de délit; elles ne restent que dans l'idée. La plupart du temps, elles ne signifient point par elles-mêmes, mais par le ton dont on les dit. Souvent, en redisant les mêmes paroles, on ne rend pas le même sens: ce sens dépend de la liaison qu'elles ont avec d'autres choses. Quelquefois le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien de si équivoque que tout cela. Comment donc en faire un crime de lèse-majesté? Partout où cette loi est établie, non seulement la liberté n'est plus, mais son ombre même.

Dans le manifeste de la feue czarine, donné contre la famille d'Olgourouki[39], un de ces princesest condamné à mort pour avoir proféré des paroles indécentes qui avaient du rapport à sa personne; un autre, pour avoir malignement interprété ses sages dispositions pour l'empire, et offensé sa personne sacrée par des paroles peu respectueuses.

Je ne prétends point diminuer l'indignation que l'on doit avoir contre ceux qui veulent flétrir la gloire de leur prince; mais je dirai bien que, si l'on veut modérer le despotisme, une simple punition correctionnelle conviendra mieux dans ces occasions, qu'une accusation de lèse-majesté toujours terrible à l'innocence même[40].

Les actions ne sont pas de tous les jours; bien des gens peuvent les remarquer: une fausse accusation sur des faits peut être aisément éclaircie. Les paroles qui sont jointes à une action, prennent la nature de cette action. Ainsi un homme qui va dans la place publique exhorter les sujets à la révolte, devient coupable de lèse-majesté, parce que les paroles sont jointes à l'action, et y participent. Ce ne sont point les paroles que l'on punit; mais une action commise, dans laquelle on emploie les paroles. Elles ne deviennent des crimes que lorsqu'elles préparent, qu'elles accompagnent, ou qu'elles suivent une action criminelle. On renverse tout, si l'on fait des paroles un crime capital, au lieu de les regarder comme le signe d'un crime capital.

Les empereurs Théodose, Arcadius et Honorius, écrivirent à Ruffin, préfet du prétoire: « Si quelqu'un parle mal de notre personne ou de notre gouvernement, nous ne voulons point le punir: s'il a parlé par légèreté, il faut le mépriser; si c'est par folie, il faut le plaindre; si c'est une injure, il faut lui pardonner[41]. Ainsi, laissant les choses dans leur entier, vous nous en donnerez connaissance, afin que nous jugions des paroles par les personnes, et que nous pesions bien si nous devons les soumettre au jugement, ou les négliger. »

Chapitre XIII: Des écrits

Les écrits contiennent quelque chose de plus permanent que les paroles; mais, lorsqu'ils ne préparent pas au crime de lèse-majesté, ils ne sont point une matière du crime de lèse-majesté.

Auguste et Tibère y attachèrent pourtant la peine de ce crime[42] ; Auguste, à l'occasion de certains écrits faits contre des hommes et des femmes illustres; Tibère, à cause de ceux qu'il crut faits contre lui. Rien ne fut plus fatal à la liberté romaine. CrémutiusCordus fut accusé, parce que, dans ses annales, il avait appelé Cassius le dernier des Romains[43].

Les écrits satiriques ne sont guère connus dans les États despotiques, où l'abattement d'un côté et l'ignorance de l'autre ne donnent ni le talent ni la volonté d'en faire. Dans la démocratie, on ne les empêche pas, par la raison même qui, dans le gouvernement d'un seul, les fait défendre. Comme ils sont ordinairement composés contre des gens puissants, ils flattent dans la démocratie la malignité du peuple qui gouverne. Dans la monarchie, on les défend; mais on en fait plutôt un sujet de police que de crime. Ils peuvent amuser la malignité générale, consoler les mécontents, diminuer l'envie contre les places, donner au peuple la patience de souffrir, et le faire rire de ses souffrances.

L'aristocratie est le gouvernement qui proscrit le plus les ouvrages satiriques. Les magistrats y sont de petits souverains qui ne sont pas assez grands pour mépriser les injures. Si, dans la monarchie, quelque trait va contre le monarque, il est si haut que le trait n'arrive point jusqu'à lui. Un seigneur aristocratique en est percé de part en part. Aussi les décemvirs, qui formaient une aristocratie, punirent-ils de mort les écrits satiriques[44].

Chapitre XIV: Violation de la pudeur, dans la punition des crimes

Il y a des règles de pudeur observées chez presque toutes les nations du monde: il serait absurde de les violer dans la punition des crimes, qui doit toujours avoir pour

objet le rétablissement de l'ordre.

Les Orientaux, qui ont exposé des femmes à des éléphants dressés pour un abominable genre de supplice, ont-ils voulu faire violer la loi par la loi?

Un ancien usage des Romains défendait de faire mourir les filles qui n'étaient pas nubiles. Tibère trouva l'expédient de les faire violer par le bourreau avant de les envoyer au supplice[45] ; tyran subtil et cruel, il détruisait les mœurs pour conserver les coutumes.

Lorsque la magistrature japonaise a fait exposer dans les places publiques les femmes nues, et les a obligées de marcher à la manière des bêtes, elle a fait frémir la pudeur[46] ; mais lorsqu'elle a voulu contraindre une mère.... lorsqu'elle a voulu contraindre un fils.... je ne puis achever, elle a fait frémir la nature même[47].

Chapitre XV: De l'affranchissement de l'esclave pour accuser le maître

Auguste établit que les esclaves de ceux qui auraient conspiré contre lui seraient vendus au public, afin qu'ils pussent déposer contre leur maître[48]. On ne doit rien négliger de ce qui mène à la découverte d'un grand crime. Ainsi, dans un État où il y a des esclaves, il est naturel qu'ils puissent être indicateurs; mais ils ne sauraient être témoins.

Vindex indiqua la conspiration faite en faveur de Tarquin; mais il ne fut pas témoin contre les enfants de Brutus. Il était juste de donner la liberté à celui qui avait rendu un si grand service à sa patrie; mais on ne la lui donna pas afin qu'il rendît ce service à sa patrie.

Aussi l'empereur Tacite ordonna-t-il que les esclaves ne seraient pas témoins contre leur maître, dans le crime même de lèse-majesté[49] *:* loi qui n'a pas été mise dans la compilation de Justinien.

Chapitre XVI: Calomnie dans le crime de lèse-majesté

Il faut rendre justice aux Césars; ils n'imaginèrent pas les premiers les tristes lois qu'ils firent. C'est Sylla[50] qui leur apprit qu'il ne fallait point punir les calomniateurs. Bientôt on alla jusqu'à les récompenser[51].

Chapitre XVII: De la révélation des conspirations

« Quand ton frère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme bien-aimée, ou ton ami, qui est comme ton âme, te diront en secret: *Allons à d'autres dieux,* tu les lapideras:

d'abord ta main sera sur lui, ensuite celle de tout le peuple. » Cette loi du Deutéronome[52] ne peut être une loi civile chez la plupart des peuples que nous connaissons, parce qu'elle y ouvrirait la porte à tous les crimes.

La loi qui ordonne dans plusieurs États, sous peine de la vie, de révéler les conspirations auxquelles même on n'a pas trempé, n'est guère moins dure. Lorsqu'on la porte dans le gouvernement monarchique, il est très convenable de la restreindre.

Elle n'y doit être appliquée, dans toute sa sévérité, qu'au crime de lèse-majesté au premier chef. Dans ces États, il est très important de ne point confondre les différents chefs de ce crime.

Au Japon, où les lois renversent toutes les idées de la raison humain, le crime de non-révélation s'applique aux cas les plus ordinaires.

Une relation[53] nous parle de deux demoiselles qui furent enfermées jusqu'à la mort dans un coffre hérissé de pointes; l'une, pour avoir eu quelque intrigue de galanterie; l'autre, pour ne l'avoir pas révélée.

Chapitre XVIII: Combien il est dangereux dans les républiques de trop punir le crime de lèse-majesté

Quand une république est parvenue à détruire ceux qui voulaient la renverser, il faut se hâter de mettre fin aux vengeances, aux peines et aux récompenses mêmes.

On ne peut faire de grandes punitions, et par conséquent de grands changements, sans mettre dans les mains de quelques citoyens un grand pouvoir. Il vaut donc mieux, dans ce cas, pardonner beaucoup que punir beaucoup; exiler peu qu'exiler beaucoup; laisser les biens que multiplier les confiscations. Sous prétexte de la vengeance de la république, on établirait la tyrannie des vengeurs. Il n'est pas question de détruire celui qui domine, mais la domination. Il faut rentrer le plus tôt que l'on peut dans ce train ordinaire du gouvernement, où les lois protègent tout, et ne s'arment contre personne.

Les Grecs ne mirent point de bornes aux vengeances qu'ils prirent des tyrans ou de ceux qu'ils soupçonnèrent de l'être. Ils firent mourir les enfants[54], quelquefois cinq des plus proches parents[55]. Ils chassèrent une infinité de familles. Leurs républiques en furent ébranlées; l'exil ou le retour des exilés furent toujours des époques qui marquèrent le changement de la constitution.

Les Romains furent plus sages. Lorsque Cas*sius* fut condamné pour avoir aspiré à la tyrannie, on mit en question si l'on ferait mourir ses enfants: ils ne furent condamnés à aucune peine. « Ceux qui ont voulu, dit Denys d'Halicarnasse[56],

changer cette loi à la fin de la guerre des Marses et de la guerre civile, et exclure des charges les enfants des proscrits par Sylla, sont bien criminels. »

On voit dans les guerres de Marius et de Sylla jusqu'à quel point les âmes chez les Romains s'étaient peu à peu dépravées. Des choses si funestes firent croire qu'on ne les reverrait plus. Mais sous les triumvirs on voulut être plus cruel et le paraître moins : on est désolé de voir les sophismes qu'employa la cruauté. On trouve dans Appien[57] la formule des proscriptions. Vous diriez qu'on n'y a d'autre objet que le bien de la république, tant on y parle de sang-froid, tant on y montre d'avantages, tant les moyens que l'on prend sont préférables à d'autres, tant les riches seront en sûreté, tant le bas peuple sera tranquille, tant on craint de mettre en danger la vie des citoyens, tant on veut apaiser les soldats, tant enfin on sera heureux[58].

Rome était inondée de sang quand Lepidustriompha de l'Espagne, et, par une absurdité sans exemple, sous peine d'être proscrit[59], il ordonna de se réjouir.

Chapitre XIX: Comment on suspend l'usage de la liberté dans la république

Il y a, dans les États où l'on fait le plus de cas de la liberté, des lois qui la violent contre un seul, pour la garder à tous. Tels sont, en Angleterre, les bills appelés *d'atteindre*[60]. Ils se rapportent à ces lois d'Athènes qui statuaient contre un particulier[61], pourvu qu'elles fussent faites par le suffrage de six mille citoyens. Ils se rapportent à ces lois qu'on faisait à Rome contre des citoyens particuliers, et qu'on appelait *privilèges*[62]. Elles ne se faisaient que dans les grands États du peuple. Mais, de quelque manière que le peuple les donne, Cicéron veut qu'on les abolisse, parce que la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde[63]. J'avoue pourtant que l'usage des peuples les plus libres qui aient jamais été sur la terre me fait croire qu'il y a des cas où il faut mettre, pour un moment, un voile sur la liberté, comme l'on cache les statues des dieux.

Chapitre XX: Des lois favorables à la liberté du citoyen dans la république

Il arrive souvent dans les États populaires, que les accusations sont publiques, et qu'il est permis à tout homme d'accuser qui il veut. Cela a fait établir des lois propres à défendre l'innocence des citoyens. À Athènes, l'accusateur qui n'avait point pour lui la cinquième partie des suffrages, payait une amende de mille dragmes. Eschine, qui avait accusé Ctésiphon, y fut condamné[64]. À Rome, l'injuste

accusateur était noté d'infamie[65] ; on lui imprimait la lettre K sur le front. On donnait des gardes à l'accusateur, pour qu'il fût hors d'état de corrompre les juges ou les témoins[66].

J'ai déjà parlé de cette loi athénienne et romaine qui permettait à l'accusé de se retirer avant le jugement.

Chapitre XXI: De la cruauté des lois envers les débiteurs dans la République

Un citoyen s'est déjà donné une assez grande supériorité sur un citoyen, en lui prêtant un argent que celui-ci n'a emprunté que pour s'en défaire, et que par conséquent il n'a plus. Que sera-ce dans une république, si les lois augmentent cette servitude encore davantage?

À Athènes et à Rome[67], il fut d'abord permis de vendre les débiteurs qui n'étaient pas en état de payer. Solon corrigea cet usage à Athènes[68]: il ordonna que personne ne serait obligé par corps pour dettes civiles. Mais les décemvirs[69] ne réformèrent pas de même l'usage de Rome; et, quoiqu'ils eussent devant les yeux le règlement de Solon, ils ne voulurent pas le suivre. Ce n'est pas le seul endroit de la loi des Douze Tables où l'on voit le dessein des décemvirs de choquer l'esprit de la démocratie.

Ces lois cruelles contre les débiteurs mirent bien des fois en danger la république romaine. Un homme couvert de plaies s'échappa de la maison de son créancier et parut dans la place[70]. Le peuple s'émut à ce spectacle. D'autres citoyens, que leurs créanciers n'osaient plus retenir, sortirent de leurs cachots. On leur fit des promesses; on y manqua: le peuple se retira sur le Mont-Sacré. Il n'obtint pas l'abrogation de ces lois, mais un magistrat pour le défendre. On sortait de l'anarchie, on pensa tomber dans la tyrannie. Manlius, pour se rendre populaire, allait retirer des mains des créanciers les citoyens qu'ils avaient réduits en esclavage[71]. On prévint les desseins de Manlius; mais le mal restait toujours. Des lois particulières donnèrent aux débiteurs des facilités de payer[72], et l'an de Rome *428* les consuls portèrent une loi[73] qui ôta aux créanciers le droit de tenir les débiteurs en servitude dans leurs maisons[74]. Un usurier nommé Papirius avait voulu corrompre la pudicité d'un jeune homme nommé Publius, qu'il tenait dans les fers. Le crime de Sextus donna à Rome la liberté politique; celui de Papirius y donna la liberté civile.

Ce fut le destin de cette ville, que des crimes nouveaux y confirmèrent la liberté que des crimes anciens lui avaient procurée. L'attentat d'Appius sur Virginie remit

le peuple dans cette horreur contre les tyrans que lui avait donnée le malheur de Lucrèce. Trente-sept ans[75] » après le crime de l'infâme Papirius, un crime pareil[76] fit que le peuple se retira sur le Janicule[77], et que la loi faite pour la sûreté des débiteurs reprit une nouvelle force.

Depuis ce temps, les créanciers furent plutôt poursuivis par les débiteurs pour avoir violé les lois faites contre les usures, que ceux-ci ne le furent pour ne les avoir pas payées.

Chapitre XXII: Des choses qui attaquent la liberté dans la monarchie

La chose du monde la plus inutile au prince a souvent affaibli la liberté dans les monarchies: les commissaires nommés quelquefois pour juger un particulier.

Le prince tire si peu d'utilité des commissaires, qu'il ne vaut pas la peine qu'il change l'ordre des choses pour cela. Il est moralement sûr qu'il a plus l'esprit de probité et de justice que ses commissaires, qui se croient toujours assez justifiés par ses ordres, par un obscur intérêt de l'État, par le choix qu'on a fait d'eux, et par leurs craintes mêmes.

Sous Henri VIII, lorsqu'on faisait le procès à un pair, on le faisait juger par des commissaires tirés de la chambre des pairs: avec cette méthode on fit mourir tous les pairs qu'on voulut.

Chapitre XXIII: Des espions dans la monarchie

Faut-il des espions dans la monarchie? Ce n'est pas la pratique ordinaire des bons princes. Quand un homme est fidèle aux lois, il a satisfait à ce qu'il doit au prince. il faut au moins qu'il ait sa maison pour asile, et le reste de sa conduite en sûreté. L'espionnage serait peut-être tolérable s'il pouvait être exercé par d'honnêtes gens; mais l'infamie nécessaire de la personne peut faire juger de l'infamie de la chose. Un prince doit agir avec ses sujets avec candeur, avec franchise, avec confiance. Celui qui a tant d'inquiétudes, de soupçons et de craintes, est un acteur qui est embarrassé à jouer son rôle. Quand il voit qu'en général les lois sont dans leur force, et qu'elles sont respectées, il peut se juger en sûreté. L'allure générale lui répond de celle de tous les particuliers. Qu'il n'ait aucune crainte, il ne saurait croire combien on est porté à l'aimer. Eh! pourquoi ne l'aimerait-on pas? Il est la source de presque tout le bien qui se fait; et quasi toutes les punitions sont sur le compte des lois. Il ne se montre jamais au peuple qu'avec un visage serein: sa gloire même se communique à nous, et sa puissance nous soutient. Une preuve qu'on l'aime, c'est

que l'on a de la confiance en lui, et que, lorsqu'un ministre refuse, on s'imagine toujours que le prince aurait accordé. Même dans les calamités publiques, on n'accuse point sa personne; on se plaint de ce qu'il ignore, ou de ce qu'il est obsédé par des gens corrompus. *Si le prince savait!* dit le peuple. Ces paroles sont une espèce d'invocation, et une preuve de la confiance qu'on a en lui.

Chapitre XXIV: Des lettres anonymes

Les Tartares sont obligés de mettre leur nom sur leurs flèches, afin que l'on connaisse la main dont elles partent. Philippe de Macédoine ayant été blessé au siège d'une ville, on trouva sur le javelot: *Aster a porté ce coup mortel à Philippe*[78]. Si ceux qui accusent un homme le faisaient en vue du bien public, ils ne l'accuseraient pas devant le prince, qui peut être aisément prévenu, mais devant les magistrats, qui ont des règles qui ne sont formidables qu'aux calomniateurs. Que s'ils ne veulent pas laisser les lois entre eux et l'accusé, c'est une preuve qu'ils ont sujet de les craindre; et la moindre peine qu'on puisse leur infliger, c'est de ne les point croire. On ne peut y faire d'attention que dans les cas qui ne sauraient souffrir les lenteurs de la justice ordinaire, et où il s'agit du salut du prince. Pour lors, on peut croire que celui qui accuse a fait un effort qui a délié sa langue, et l'a fait parler. Mais, dans les autres cas, il faut dire avec l'empereur Constance: « Nous ne saurions soupçonner celui à qui il a manqué un accusateur, lorsqu'il ne lui manquait pas un ennemi[79]. »

Chapitre XXV: De la manière de gouverner dans la monarchie

L'autorité royale est un grand ressort qui doit se mouvoir aisément et sans bruit. Les Chinois vantent un de leurs empereurs, qui gouverna, disent-ils, comme le ciel, c'est-à-dire, par son exemple.

Il y a des cas où la puissance doit agir dans toute son étendue; il y en a où elle doit agir par ses limites. Le sublime de l'administration est de bien connaître quelle est la partie du pouvoir, grande ou petite, que l'on doit employer dans les diverses circonstances.

Dans nos monarchies, toute la félicité consiste dans l'opinion que le peuple a de la douceur du gouvernement. Un ministre mal habile veut toujours vous avertir que vous êtes esclaves. Mais, si cela était, il devrait chercher à le faire ignorer. Il ne sait vous dire ou vous écrire, si ce n'est que le prince est fâché; qu'il est surpris; qu'il mettra ordre. Il y a une certaine facilité dans le commandement: il faut que le prince encourage, et que ce soient les lois qui menacent[80].

Chapitre XXVI: Que, dans la monarchie, le prince doit être accessible

Cela se sentira beaucoup mieux par les contrastes. « Le czar Pierre 1er, dit le sieur Perry[81], a fait une nouvelle ordonnance qui défend de lui présenter de requête qu'après en avoir présenté deux à ses officiers. On peut, en cas de déni de justice, lui présenter la troisième; mais celui qui a tort, doit perdre la vie. Personne depuis n'a adressé de requête au czar. »

Chapitre XXVII: Des mœurs du Monarque

Les mœurs du prince contribuent autant à la liberté que les lois: il peut, comme elles, faire des hommes des bêtes, et des bêtes faire des hommes. S'il aime les âmes libres, il aura des sujets; s'il aime les âmes basses, il aura des esclaves. Veut-il savoir le grand art de régner? Qu'il approche de lui l'honneur et la vertu, qu'il appelle le mérite personnel. Il peut même jeter quelquefois les yeux sur les talents. Qu'il ne craigne point ces rivaux qu'on appelle les hommes de mérite; il est leur égal, dès qu'il les aime. Qu'il gagne le cœur, mais qu'il ne captive point l'esprit. Qu'il se rende populaire. Il doit être flatté de l'amour du moindre de ses sujets; ce sont toujours des hommes. Le peuple demande si peu d'égards, qu'il est juste de les lui accorder: l'infinie distance, qui est entre le souverain et lui, empêche bien qu'il ne le gêne. Qu'exorable à la prière, il soit ferme contre les demandes; et qu'il sache que son peuple jouit de ses refus, et ses courtisans de ses grâces.

Chapitre XXVIII: Des égards que les monarques doivent à leurs sujets

Il faut qu'ils soient extrêmement retenus sur la raillerie. Elle flatte lorsqu'elle est modérée, parce qu'elle donne les moyens d'entrer dans la familiarité; mais une raillerie piquante leur est bien moins permise qu'au dernier de leurs sujets, parce qu'ils sont les seuls qui blessent toujours mortellement.

Encore moins doivent-ils faire à un de leurs sujets une insulte marquée: ils sont établis pour pardonner, pour punir; jamais pour insulter.

Lorsqu'ils insultent leurs sujets, ils les traitent bien plus cruellement que ne traite les siens le Turc ou le Moscovite. Quand ces derniers insultent, ils humilient et ne déshonorent point; mais pour eux, ils humilient et déshonorent.

Tel est le préjugé des Asiatiques qu'ils regardent un affront fait par le prince comme l'effet d'une bonté Paternelle, et telle est notre manière de penser, que nous

joignons au cruel sentiment de l'affront le désespoir de ne pouvoir nous en laver jamais.

Ils doivent être charmés d'avoir des sujets à qui l'honneur est plus cher que la vie, et n'est pas moins un motif de fidélité que de courage.

On peut se souvenir des malheurs arrivés aux princes pour avoir insulté leurs sujets; des vengeances de Chéréas, de l'eunuque Narsès, et du comte Julien ; enfin, de la duchesse de Montpensier, qui, outrée contre Henri III, qui avait révélé quelqu'un de ses défauts secrets, le troubla pendant toute sa vie.

Chapitre XXIX: Des lois civiles propres à mettre un peu de liberté dans le gouvernement despotique

Quoique le gouvernement despotique, dans sa nature, soit partout le même, cependant des circonstances, une opinion de religion, un préjugé, des exemples reçus, un tour d'esprit, des manières, des mœurs, peuvent y mettre des différences considérables.

Il est bon que de certaines idées s'y soient établies. Ainsi, à la Chine, le prince est regardé comme le père du peuple; et, dans les commencements de l'empire des Arabes, le prince en était le prédicateur[82].

Il convient qu'il y ait quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'Alcoran chez les Arabes, les livres de Zoroastre chez les Perses, le *Védam*chez les Indiens, les livres classiques chez les Chinois. Le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire.

Il n'est pas mal que, dans les cas douteux, les juges consultent les ministres de la religion[83]. Aussi, en Turquie, les cadis interrogent-ils les mollachs. Que si le cas mérite la mort, il peut être convenable que le juge particulier, s'il y en a, prenne l'avis du gouverneur, afin que le pouvoir civil et l'ecclésiastique soient encore tempérés par l'autorité politique.

Chapitre XXX: Continuation du même sujet

C'est la fureur despotique qui a établi que la disgrâce du père entraînerait celle des enfants et des femmes. Ils sont déjà malheureux sans être criminels; et, d'ailleurs, il faut que le prince laisse entre l'accusé et lui des suppliants pour adoucir son courroux, ou pour éclairer sa justice.

C'est une bonne coutume des Maldives[84], que lorsqu'un seigneur est disgracié, il va tous les jours faire sa cour au roi, jusqu'à ce qu'il rentre en grâce; sa présence désarme le cour-roux du prince.

Il y a des États despotiques[85] où l'on pense que de parler à un prince pour un disgracié, c'est manquer au respect qui lui est dû. Ces princes semblent faire tous leurs efforts pour se priver de la vertu de clémence.

Arcadius et Honorius, dans la loi[86] dont j'ai tant parlé[87], déclarent qu'ils ne feront point de grâce à ceux qui oseront les supplier pour les coupables[88]. Cette loi était bien mauvaise, puisqu'elle est mauvaise dans le despotisme même.

La coutume de Perse qui permet à qui veut de sortir du royaume est très bonne; et, quoique l'usage contraire ait tiré son origine du despotisme, où l'on a regardé les sujets comme des esclaves[89] et ceux qui sortent comme des esclaves fugitifs, cependant la pratique de Perse est très bonne pour le despotisme, où la crainte de la fuite ou de la retraite des redevables, arrête ou modère les persécutions des bachas et des exacteurs.

Book Twelve

ABOUT THE LAWS WHICH CREATE POLITICAL LIBERTY, IN ITS RELATION TO THE CITIZEN

Chapter 1: An Idea for This Book

It is not sufficient to have discussed political liberty in its relationship to the constitution. It is necessary to show it in the relationship it has with the citizen.

I have said that, in the first case, it is created by a certain distribution of the three powers. But, in the second, it is necessary to examine it under another aspect. It consists of the safety—or, at least of the opinion one holds about his safety.

It will possibly occur that the constitution will be free, while the citizen will not. The citizen will possibly be free, while the constitution will not. In these cases, the constitution will be free in right but not in fact, and the citizen will be free in fact but not in right.

It is only the arrangement of the laws, and even of the fundamental laws, that creates liberty in relationship to the constitution. But in relation to the citizen, morals, manners, and received examples can cause it to arise. And certain civil laws encourage it, as we are going to see in the present book.

Further, in most states, liberty being more hobbled, shocked, or overthrown than the constitution requires, it is good to talk about the particular laws which, in each constitution, are able to assist or injure the principle of liberty to which each of them may be susceptible.

Chapter 2: About the Citizen's Liberty

Philosophical liberty consists of the exercise of one's will, or at least (if it is necessary to speak in every system) of the opinion which one has that he is exercising his will. Political liberty consists of safety, or at least of the opinion one holds about his safety.

That safety is never attacked more than in public or private accusations. Therefore, it is upon the goodness of the criminal laws that the citizen's liberty mainly depends.

The criminal laws were not perfected all at once. Even in the places where they have most sought liberty, they have not always found it. Aristotle (a[1]) tells us that, at Cumae, the accuser's relatives were able to be witnesses. Under the Roman kings, the law was so imperfect that Servius Tullus declared the sentence against Ancus Martius' children, [who] were charged with having assassinated his father-in-law, the king (b[2]). Under the first French kings, Clotaire passed a law (c[3]) in order that an accused could not be condemned without being heard. That proves a contrary practice in some particular case, or among some barbarian people. It was Charondas who introduced judgments against false witnesses (d[4]). When the citizens' innocence is not protected, neither is liberty.

The understandings which they have acquired in some countries, and which they will acquire in others, about the surest rules that one might apply in criminal judgments, concerns the human race more than anything there might be in the world.

It is only on the application of this understanding that liberty may be based. And in a state which should have the best possible laws on this subject, a man whom they would give his trial and who must be hung the next day, would be freer than is a Turkish pasha.

Chapter 3: Continuing the Same Subject

Laws that cause a man to perish upon the testimony of a single witness are fatal for liberty. Reason requires two witnesses. For a witness who affirms, and an accused who denies, create a standoff. A third is required in order to resolve it.

The Greeks (a[5]) and the Romans (b[6]) only required one vote more in order to condemn. Our French laws demand two for this. The Greeks insisted that their practice had been established by the gods (c[7]); but it is ours.

Chapter 4: That Liberty Is Encouraged Through the Nature of Penalties and Their Proportion

It is liberty's triumph when the criminal laws derive each penalty from the particular nature of the crime. Everything arbitrary comes to an end. The penalty does not flow from the legislator's whim, but from the nature of the thing. And it is not man who commits violence against man.

There are four kinds of crime. Those of the first species shock religion; those of the second, morals; those of the third, tranquility; and those of the fourth, the citizens' safety. The penalties which are inflicted ought to derive from the nature of each of these species.

In the class of the crimes which concern religion, I rank only those that directly attack it, such as all simple sacrileges. For the crimes which shock the practice of religion are of the nature of those that shock the tranquility or the safety of citizens, and ought to be assigned to these classes.

In order that the penalty for simple sacrileges be drawn from the nature (a[8]) of the thing, it ought to consist of deprivation of all the advantages that religion offers: exclusion from temples, ostracism from the company of the faithful, for a time or forever; avoidance of their presence; execrations; detestations; and exorcisms.

With matters which disturb the state's tranquility or safety, hidden actions are the recourse of human justice. But, with them that injure divinity, in the case where there is no public action, there is no criminal matter. There everything takes place between man and god, who knows the measure and the time for his vengeance. And if, confusing matters, the magistrate also seeks out hidden sacrilege, he would extend an inquisition to a kind of action for which it is not necessary. He destroys the citizens' liberty by arming them against the zeal of timid and bold consciences.

The evil came about from this idea, that it is necessary to avenge divinity. But it is required to do honor to divinity and never to avenge it. In effect, if one were to guide himself by this last idea, where would the end of punishments be? If the laws of men have to avenge an infinite being, they will be determined by its infinity rather than by the weaknesses, ignorance, and whims of human nature.

A historian from Provence (b[9]) relates a fact which portrays for us very well that which this idea of avenging divinity is able to produce in weak minds. A Jew, accused of having blasphemed the Holy Virgin, was condemned to be skinned. Some masked knights, knife in hand, mounted the scaffold and drove off the

executioner, in order themselves to avenge the Holy Virgin . . . I do not wish to anticipate the reader's reflections.

The second class is of crimes that are against morals. Such are the violations of public or individual continence, which is to say of the arrangement of the manner[1] in which one ought to enjoy the pleasures involved in the use of the senses and the union of bodies. The penalties for these crimes ought also to be drawn from the nature of the thing. Deprivation of the advantages that society has attached to purity of morals, fines, shame, the obligation to hide oneself, public infamy, banishment from the town and society—in sum, all the penalties that belong to the correctional jurisdiction—suffices for repressing the daring of the two sexes. In effect, these things are based less on wickedness than on the neglect or scorn of oneself.

Here, there is only a question of crimes that uniquely concern morals, not those that also shock public safety, such as abduction and assault, which belong to the fourth species.

The crimes of the third class are those that shock the citizens' tranquility. And their penalties must be drawn from the nature of the thing and related to the tranquility, such as deprivation, exile, correction, and other penalties which re-order troubled minds and cause them to return to the established order.

I limit crimes against tranquility to matters which involve a simple breach of police. For those which, disturbing tranquility, attack safety at the same time ought to be placed in the fourth class.

The penalties for these last crimes are those which are called punishments. It is a kind of retaliation, which ordains that the society withhold safety from a citizen who has deprived another of it. This penalty is drawn from the nature of the thing, extracted from reason and from the sources of good and evil. A citizen deserves death when he has violated safety to the point that he has taken or tried to take a life. This death penalty is like the remedy for a sick society. When one violates safety in regard to property, there may be reasons that the penalty should be capital. But it would perhaps be worth more, and it would be nearer nature, if the penalty for crimes against the safety of property were punished through the loss of property. And that must be so if fortunes were common or equal. But, inasmuch as they are those who have no property who most willingly assault that of others, it has been necessary that corporal punishment might supplement the pecuniary.

All that which I say is extracted from nature and is most favorable to the citizen's liberty.

Chapter 5: About Certain Accusations Which Particularly Need Moderation and Prudence

An important Maxim: it is required to be most cautious in the prosecution of magic and heresy. If the legislator knows not how to limit it, the accusation of those two crimes may shock liberty extremely and be the source of an infinity of tyrannies. For, since it does not bear directly on the citizen's deeds, but rather on the idea which one forms about his character, it becomes dangerous in proportion to the people's ignorance. In that time a citizen is always in danger, because the best conduct in the world, the purest morality and the practice of every duty are not guarantees against suspicion of these crimes.

Under Manuel Comnenus, the protestator (a[10]) was charged with having conspired against the emperor, and, for that purpose, having employed certain secrets which made men invisible. It is said in the life of that emperor (b[11]), that they surprised Aaron reading a book of Solomon's, the reading of which caused legions of demons to appear. Now, assuming in magic a power which arms hell, and departing from this point, one would regard him that one calls a magician as the most fit man in the world to disturb and overturn society. And one is inclined to punish him beyond measure.

Indignation grows when one places in magic the power to destroy religion. The history of Constantinople (c[12]) teaches us, on the strength of a revelation that a bishop had, that a miracle had been interrupted on account of an individual's magic. He and his son were condemned to death. Upon how many prodigious things did not that crime depend? That there should be revelations must not be rare; that the bishop would have had one; that it was veritable; that there had been a miracle; that it had been interrupted; that there was magic; that magic were able to overturn religion; that this individual was a magician; and that, finally, he had committed this deed of magic.

The emperor Theodorus Lascaris attributed his illness to magic. They who had been accused of it had no other resource than to handle a hot iron without being burned. It would have been well, among the Greeks, to be a magician in order to justify oneself concerning magic. Such was the excess of their idiocy that, to the most doubtful crime in the world they connected the most doubtful proofs.

Under the reign of Phillip the Long, the Jews were expelled from France, accused of having poisoned the fountains by means of lepers. That absurd

accusation ought indeed cause one to doubt all those which are based on public hatred.

I have not said here that it were not necessary to punish heresy. I say that it is required to be most cautious in punishing it.

Chapter 6: About the Crime Against Nature

May it please God that I would never intend to lessen the horror that one has for a crime that religion, morality, and policy condemn time and again. It would be necessary to proscribe it, when it would do nothing but give to one sex the weaknesses of the other and prepare for an infamous old age by a shameful youth. What I will say of it will preserve all its stigmas and will only bear upon opposition to the tyranny, which can abuse the horror itself that one ought to have for it.

Since the nature of this crime is to be secretive, it has often occurred that legislators have punished it on the testimony of a child. That were to open a most wide door to calumny. "Justinian," says Procopius, (a[13]) "published a law against this crime; he caused them that were guilty of it to be sought out, not only after the law but before. The testimony of one witness, sometimes a child, sometimes a slave, were sufficient; above all against the wealthy and them that were in the faction of the greens."[2]

It is singular that, among us, three crimes magic, heresy, and the crime against nature—of which one could prove, about the first, that it does not exist; about the second, that it is susceptible to an infinity of distinctions, interpretations, and limitations; and, about the third, that it is most frequently obscure—should all three have been punished with the penalty of fire.

Indeed, I will say that the crime against nature will never make great progress in a society, if the people do not find themselves otherwise inclined to it by some custom, as among the Greeks, among whom young persons conducted all their exercises in the nude; as among us, among whom domestic education is outside our practice; or as among the Asiatics, among whom some individuals hold a great number of wives whom they scorn whereas others are unable to have one. Let one not prepare this crime; let him proscribe it by an exact police, like all violations of morals; and suddenly one will see nature either defending or reassuming its rights. Sweet, affectionate, and charming, she has disseminated her pleasures with a liberal hand; and, by overwhelming us with delectations, through the children who cause us, so to speak, to be reborn, she prepares us for satisfactions greater even than those delectations.

Chapter 7: About the Crime of Lese-majesty

China's laws determine that whoever fails in respect for the emperor must be punished by death. Inasmuch as they do not define what this failure in respect is, everything may furnish a pretext for taking away the life of anyone one wishes and exterminating any family one wishes.

Two persons were assigned to keep the court's gazette. Having placed in some event some circumstances which were not found true, someone said that to lie in a gazette of the court was a failure of respect for the court, and they were executed (a[14]). A royal prince having inadvertently placed some mark upon a memorial signed by the emperor with a red paintbrush, someone decided that he failed in respect for the emperor. That caused against that family one of the most terrible persecutions about which history has ever spoken. (b[15])

It is enough that the crime of lese-majesty might be vague, in order that the government would result in despotism. I will develop this subject further in the book *about the* composition of the laws.[3]

Chapter 8: About the Ill Application of the Name for a Crime of Sacrilege and of Lese-majesty

It is also a violent abuse to assign the name for a crime of lese-majesty to a deed which is not it. A law of the emperors (a[16]) prosecuted as sacrileges those which called the prince's judgment in question and doubted the merit of them that he had chosen for some post (b[17]). They were certainly the cabinet and the favorites who established this crime. Another law had declared that those who assault the prince's ministers and officers are lese-majesty criminals, as if they assaulted the prince himself (c[18]). We owe that law to two princes (d[19]) whose weakness is celebrated in history, two princes who were led by their ministers as sheep are guided by [their] shepherds, two princes, slaves in the palace, children in the councils, and foreigners to the armies, who preserved their empire only because they surrendered it every day. Some of those favorites conspired against their emperors. They did more: they conspired against the empire; they called in the barbarians. And when folk wanted to arrest them, the state was so weak that it was necessary to violate their law and risk the crime of lese-majesty in order to punish them.

Yet, it is this law that the recorder for Monsieur de Cinq Mars (e[20]) relied upon, when, wanting to prove that he was guilty of the crime of lese-majesty for having intended to expel Cardinal Richelieu from politics, he said: "The crime which touches the person of the prince's ministers is regarded, by the emperors' constitutions, as of like weight with that which touches their persons. A minister serves both his prince and his state; one deprives everyone of both. It is as if they deprived the prince of an arm (f[21]) and the state of a part of its authority." When servitude itself should come upon the earth, it would not speak differently.

Another law of Valentinian, Theodosius, and Arcadius (g[22]) declares counterfeiters guilty of the crime of lese-majesty. But is not that to confuse the ideas of things? To apply the name of lese-majesty to another crime, does not that diminish the horror of the crime of lese-majesty?

Chapter 9: Continuing the Same Subject

Paulinus having instructed Emperor Alexander "that he should make ready to prosecute as a lese-majesty criminal any judge who had ruled against his ordinances," the emperor responded to him "that, in a century like his, the crimes of indirect lese-majesty had no place" (a[23]).

Faustinian having written to the same emperor that, having sworn by the prince's life that he would never pardon his slave, he felt obliged to perpetuate his anger in order not to become guilty of the crime of lese-majesty. "You are taken with vain terrors," (b[24]) the emperor answered him; "you do not know my maxims."

A senatus-consultum (c[25]) ordained that anyone who had cast statues of the emperor that had been rejected, would not be guilty of the crime of lese-majesty. The emperors Severus and Antoninus wrote to Pontius (d[26]) that he who sold unconsecrated statues of the emperor would not fall under the crime of lese-majesty. The same emperor wrote to Julius Cassianus that he who by chance cast a rock against a statue of the emperor ought not to be prosecuted as a lese-majesty criminal (e[27]). The *lex Julia* required these kinds of modifications, for it had made guilty of lese-majesty not only them that cast statues of the emperors, but them that committed any similar action (f[28]). This made that crime arbitrary. Whenever one would have established many crimes of lese-majesty, it were required necessarily to distinguish these crimes. Also, the jurisconsult Ulpian, after having said that the charge of the crime of lese-majesty was not extinguished by the guilty party's death, added that this did not involve all (g[29]) the crimes of lese-majesty established by the lex Julia, but only that which contained an assault upon the empire or against the emperor's life.

Chapter 10: Continuing the Same Subject

A law of England, passed under Henry the Eighth, declared all those that predicted the king's death guilty of high treason. That was a most vague law. Despotism is so terrifying that it even turns on them that exercise it. In that king's last illness the doctors never dared say that he was in danger. And they doubtlessly acted accordingly. (a[30])

Chapter 11: About Thoughts

One Marsyas dreamed that he slit Dionysius's throat (a[31]). Dionysius executed him, saying that he would not have dreamed about it by night had he not thought about it by day. That was an enormous act of tyranny. For even if he should have thought about it, he had not attempted it (b[32]). The laws only undertake to punish exterior actions.

Chapter 12: About Indiscreet Speeches

Nothing makes the crime of lese-majesty more arbitrary than when indiscreet sayings become its material. Discourses are so subject to interpretations, there is so much difference between indiscretion and malice, and there is so little difference in the expressions they employ, that the law can hardly subject sayings to a capital penalty, at least if it does not expressly declare the ones that it subjects to it (a[33]).

Sayings do not form a tangible offence. They lie only in the idea. Most of the time they do not signify by themselves but by the tone with which they are said. Often, in repeating the same sayings, one does not offer the same meaning. That meaning depends upon the connection they have with other things. Sometimes silences express more than all the discourses. There is nothing so equivocal as all this. How then [does one] make a crime of lese-majesty out of them? Everywhere that law is established, not liberty only but even its shadow no longer exists.

Under the interdict of the late Czarina, pronounced against the Olgorovki family (b[34]), one of those princes was sentenced to death for having proffered some indecent sayings which had relation to her person, another for having maliciously interpreted her prudent provisions for the empire and having offended her sacred person by sayings little respectful.

I do not pretend to diminish the indignation that one ought to have against them that intend to stigmatize the prince's glory. But I will say indeed that, if one wishes to moderate the despotism, a simple correctional punishment will be better suited, on these occasions, than an accusation of lese-majesty, always terrifying to innocence itself (c[35]).

Actions are not daily things. Many persons are able to notice them. A false accusation about facts may easily be clarified. Sayings which are connected with an action acquire the nature of that action. Thus, a man who enters the public place to exhort subjects to revolt becomes guilty of lese-majesty. For the sayings are connected with the action and mix with it. It is not the sayings that are punished, but a committed action, in which one used sayings. They become crimes only when they prepare, accompany, or pursue a criminal action. One overthrows everything if he makes sayings a capital crime, instead of regarding them as the sign of a capital crime.

The emperors Theodosius, Arcadius, and Honorius wrote to Rufinus, prefect of the praetorium, "If someone speaks ill of our person or of our government, we do not wish to punish him. If he has spoken lightheartedly, he ought to be scorned. If it

is by folly, it's necessary to deplore him. If it is slander, he ought to be pardoned (d[36]). Thus, leaving matters whole, you will inform us about them, so that we might judge the sayings by the persons, and we might well weigh whether we ought to subject them to judgment or neglect them."

Chapter 13: About Writings

Writings contain something more permanent than sayings. But when they do not prepare the crime of lese-majesty, they are not a matter for the crime of lese-majesty.

Augustus and Tiberius nevertheless attached the penalty of that crime (a[37]) to them—Augustus, on the occasion of certain writings done against illustrious men and women; Tiberius, on account of those which he believed were done against him. Nothing was more fatal for Roman liberty. Cremutius Cordus was accused, because, in his annals, he had called Cassius the last of the Romans (b[38]).

Satirical writings are scarcely known in despotic states, where debasement, on the one hand, and ignorance, on the other, give neither the talent nor the will to make them. Under democracy they are not prevented for the same reason that, under the government of a single person, causes them to be prohibited. Since they are ordinarily composed against authoritative persons, under democracy they flatter the malignancy of the people who govern. Under monarchy they are prohibited, but one makes them rather a matter of police than a crime. They are able to please the general spitefulness, comfort the discontented, lessen the envy against high stations, give the people the patience to suffer, and cause them to laugh about their sufferings

Aristocracy is the government which most proscribes satirical works. Magistrates there are petty sovereigns, who are not grand enough to contemn slanders. If, under a monarchy, some tract issues against the monarch, he is so elevated that the tract does not reach up to him. An aristocratic lord is pierced by one through and through. The *decemviri*, who formed an aristocracy, thus punished satirical writings by death (c[39]).

Chapter 14: [A] Violation of Modesty, in Punishing Crimes

There are some rules of modesty observed among almost all the world's nations. It would be absurd to violate them in the punishment of crimes, which must always have the objective of re-establishing order.

Did the Orientals, who have bared some women to elephants outfitted for an abominable form of punishment, intend to cause the law to be violated by means of the law?

An ancient Roman practice prohibited the execution of girls who were not nubile. Tiberius found the expedient of causing them to be violated by the hangman, before sending them for punishment (a[40]). A cruel and subtle tyrant, he destroyed morals in order to preserve customs.

When the Japanese magistracy caused naked women to be exposed in the streets and made them walk about in the manner of beasts, it caused chastity to shiver (b[41]). But when it intended to constrain a mother . . . when it intended to constrain a son . . . I cannot go through with it—it caused nature itself to shiver (c[42])

Chapter 15: About Enfranchising the Slave in Order to Accuse the Master

Augustus set it up that the slaves of them that had conspired against him would be sold to the public, so that they would be able to testify against their masters (a[43]). One must neglect nothing of that which leads to uncovering a great crime. Thus, in a state where there are slaves, it is natural that they might be able to be informers; but they could not know how to be witnesses.

Vindex informed about the conspiracy made in favor of the Tarquins. But he was not a witness against Brutus's children. It was just to award liberty to him that had rendered such a great service to his fatherland. But one does not award it to him so that he might render this service to his fatherland.

Also, the Emperor Tacitus ordained that slaves could not be witnesses against their masters, even in the crime of lese-majesty (b[44]), a law which has not been included in Justinian's compilation.

Chapter 16: Calumny in the Crime of Lese-majesty

It is required to give justice to the Caesars: they were not first to imagine the sad laws that they made. It is Sulla (a[45]) who taught them that it was not required to punish calumniators. Soon they went so far as to reward them (b[46]).

Chapter 17: About the Disclosing of Conspiracies

“Whenever your brother, or your son, or your daughter, or your dearly loved wife, or your friend—who is like your soul—will tell you secretly, ‘let us go to other gods,’ you will stone them. Your hand will be upon him first, then that of the whole people.” This law from *Deuteronomy* (a[47]) cannot be a civil law among most of the peoples whom we know, because it would open the door to every crime.

The law, which, in several states, ordains under penalty of life the revealing of conspiracies in which one has not even been involved, is hardly less severe. When it is adopted under monarchical government, it is most suitable to restrain it.

It must only be applied, in its entire severity, to the crime of lese-majesty against the foremost leader. In these states it is most important not to confuse the different leaders with this crime.

In Japan, where the laws overturn every idea of human reason, the crime of nondisclosure is applied to the most ordinary cases.

One account (b[48]) tells us about two ladies who were sealed until death in a trunk bristling with spikes; the one, for having had some affair of gallantry; the other, for not having disclosed it.

Chapter 18: How Dangerous It Is in a Republic to Punish the Crime of Lese-majesty Too Severely

When a republic has succeeded destroying them that intended to overthrow it, it is required to hasten to terminate the revenges, penalties, and even the rewards.

One is unable to make any great punishments, and consequently any great changes, without laying a great power in the hands of some citizens. It is worth more, then, in this case, to forgive many than to punish many; to exile few, than to exile many; to preserve property, than to multiply confiscations. Under pretext of the republic's vengeance, one would establish the tyranny of the avengers. It is not a question of destroying whoever would dominate, but domination. It is required to return, as soon as one may, to that ordinary course of government, in which the laws protect everyone and arm against no one.

The Greeks placed no limits on the revenges that they took upon tyrants or them whom they suspected of being tyrants. They executed their children (a[49]), sometimes five of the nearest relatives. (b[50]) They expelled an infinite number of families. Their republics were shaken by it. Exile or the returns of exiles were always epochs that marked the changing of the constitution.

The Romans were wiser [more prudent]. When Cassius was condemned for having aspired to tyranny, someone raised a question whether they should execute his children. They were not condemned to any penalty. "They who wished," says Dionysius of Halicarnassus (c[51]), "to change that law at the end of the Marsian War and the Social War, and to exclude from taxes the children of persons proscribed by Sulla, are most criminal."

One notes, in the wars of Marius and Sulla, the extent to which souls, among the Romans were little by little corrupted. Such fatal things caused it to be imagined that one would see them no more. But, under the *triumviri*, they wanted to be more cruel, while appearing less. It is distressing to behold the sophisms that cruelty made use of. One finds in Appian (d[52]) the formula for proscriptions. You would say that they had no objective in this but the good of the republic, as they speak with so much cold blood, show so many advantages, so much are the means that they adopt preferable to others, so far will the wealthy be safe, so far will the vulgar be tranquil, so much do they fear to place the citizens' lives in danger, so much do they wish to appease the soldiers, and, finally, how very happy everyone will be. (e[53])

Rome was flooded with blood, when Lepidus conquered Spain. And, in an unexampled absurdity, he ordered everyone, under penalty of being proscribed (f[54]), to celebrate.

Chapter 19: How One Suspends the Practice of Liberty, Under the Republic

In the states where they make the greatest case about liberty, there are some laws which violate it against a single person in order to preserve it for all. Such are, in England, the bills called *attainders* (a[55]). They are related to those Athenian laws, which legislated against an individual (b[56]), provided that they were passed by the vote of six thousand citizens. They relate to those laws which they made against individual citizens in Rome, and which were called *privileges* (c[57]). They were only made in the great estates of the people. But, however the people gave them, Cicero wanted them abolished. For the law's strength only consists in the fact that it legislates over everyone (d[58]). However, I admit that the practices of the freest peoples who might ever have existed on earth cause me to believe that there are some cases in which, for a moment, it is necessary to place a veil upon liberty, as one hides the statues of the gods.

Chapter 20: About Laws Favorable to the Citizen's Liberty, Under the Republic

In popular states it often happens that accusations are public, and that it is allowed for every man to accuse whomever he wishes. That has caused laws to be established fit to defend the citizen's innocence. At Athens, the accuser who did not hold for his case a fifth part of the vote paid a fine of a thousand drachmas. Aeschines, who had accused Ctesippus, was condemned in this. (a[59]) At Rome, the unjust accuser was marked with infamy (b[60]). They printed the letter K upon his forehead. They assigned guards to the accuser, so that he was in no position to corrupt the judges, or the witnesses (c[61]).

I have already spoken of that Athenian and Roman law that permitted the accused to banish himself before the judgment.

Chapter 21: About the Laws Cruelty Towards Debtors, Under the Republic

One citizen has already assumed a sufficiently great superiority over another citizen, by lending to him money which the latter has borrowed only for his undoing and which, consequently, he no longer holds. What will that be, in a republic, if the laws augment still further that servitude?

At Athens and Rome (a[62]), at first it was permitted to sell the debtors who were not in position to pay. Solon corrected this practice in Athens. (b[63]) He ordained that no one could be obligated in body for civil debts. But the *decemviri* (c[64]) did not reform the same practice of Rome. And, although they had Solon's regulation before their eyes, they did not want to follow it. That is not the only spot in the law of the Twelve Tables where one beholds the intention of the *decemviri* to affront the spirit of democracy.

Those cruel laws against debtors many times imperiled the Roman republic. A man wracked with sores escaped from his creditor's home and appeared in the plaza (d[65]). The people were moved by the spectacle. Other citizens, whom their creditors no longer dared to hold, exited their cells. Promises were made to them. The makers defaulted. The people withdrew to the *Mons Sacer*. They did not achieve the repeal of those laws but got a magistrate to defend them. They eluded the anarchy; they apprehended falling into tyranny. Manlius, in order to make himself popular, went to release from the hands of creditors the citizens whom they had reduced to slavery (e[66]). They forestalled Manlius's design. But the evil always remained. Some individual laws gave debtors some means of paying (f[67]). And, in the Roman year 428,[4] the consuls carried a law (g[68]) that deprived creditors of the right to hold debtors in servitude in their homes (h[69]). A usurer, named Papirius, had intended to corrupt the chastity of a young man named Publius, whom he held in irons. Sextus's crime gave Rome political liberty. That of Papirius gave Rome civil liberty.

It was that town's destiny that new crimes confirmed the liberty that old crimes had procured to it. Appius's assault upon Verginie cast the people into that horror of tyrants which the misfortune of Lucretia had given them. Thirty-seven years (i[70]) after the crime of the infamous Papirius a similar crime (k[71]) caused the people to withdraw to the Janiculum ([72]l) and the law made for debtors' safety to regain new strength.

After that period creditors were rather prosecuted by debtors for having violated the laws against usury than were debtors prosecuted for not having paid.

Chapter 22: About the Things Which Attack Liberty Under Monarchy

The most useless thing in the world, for a prince, has often weakened liberty under monarchies: *ad hoc* commissioners appointed to judge individuals.

The prince derives so little usefulness from the commissioners that it is not worth the trouble that he should change the order of things for that. It is morally certain that he has more of the spirit of probity and justice than his commissioners, who always imagine themselves sufficiently justified by his orders, by an obscure state interest, by the choice of themselves that has been made, and even by their fears

Under Henry the Eighth, when they conducted the trial of a peer, they caused him to be judged by commissioners drawn from the house of the peers.[5] With this method, they executed all the peers they wished.

Chapter 23: About Spies Under the Monarchy

Are spies necessary under monarchy? It is not the ordinary practice of good princes. When a man is faithful to the laws, he has satisfied what he owes to the prince. It is required, at least, that he might have his home for asylum and the remainder of his conduct in safety. Spying would, perhaps, be tolerable, if it could be practiced by honest persons. But the necessary infamy of the person may serve for judging the infamy of the thing. With his subjects a prince ought to act with candor, frankness, and trust. He who has so many worries, suspicions, and fears is an actor who is embarrassed to play his role. When he sees that, in general, the laws are in their strength, and that they are respected, he would not know how to believe how far one were inclined to love him. Hey! Why should they not love him? He is the source of almost all the good which is done, and nearly all punishments are on account of the laws. He never presents himself to the people, save with a serene face: his glory is even shared with us, and his authority sustains us. A proof that folk love him is that they had confidence in him, and that, when a minister denies, one always imagines that the prince would have granted. Even in public calamities, one does not accuse the prince's person. One complains about what he does not know, or the fact that he is beset by corrupted persons: "If the prince knew!" say the people. Those sayings are a kind of invocation and a proof of the confidence that they had in him.

Chapter 24: About Anonymous Letters

The Tartars are forced to inscribe their names on their arrows, so that one may know the hands from which they parted. Phillip of Macedonia having been wounded at the siege of a town, they found on the javelin, “Aster has delivered this mortal thrust to Phillip (a[73]).” If they who accuse a man were to do it with the public good in view, they would not accuse him before the prince (who may easily be averted), but before the magistrates, who have regulations that are formidable only to calumniators. And if they are unwilling to leave the laws between them and the accused, that is a proof that they have reason to fear the laws. And the least penalty that one would be able to inflict on them is not to believe them. One may pay attention to these things only in the cases that would be unable to bear the delays of ordinary justice and where it is a matter of the prince’s well-being. At that point one may believe that he who accuses had made an effort which untied his tongue and made him speak. But, in other cases, it must be said, with Emperor Constantius: “We would not know how to suspect him for whom an accuser is lacking, when he does not lack an enemy” (b[74]).

Chapter 25: About the Manner of Governing Under [the] Monarchy

Royal authority is a great recourse, which ought to be moved slowly and noiselessly. The Chinese vaunt one of their emperors, who governed, they say, like heaven; that is to say, by his example.

There are some cases in which authority must act with its full extension. There are some in which it must act within its limits. The sublime in administration is to know well which is the portion of power, large or small, that one ought to use in differing circumstances.

Under our monarchies every felicity consists of the opinion that the people have about the gentleness of the government. An incompetent minister always wants to notify you that you are slaves. But, if that were so, he would have to look for [means] to cause it to be ignored. He knows not how to speak or write to you, but that the prince is angry; that he is surprised, and that he will restore order. There is a certain facility in commanding: it must be that the prince should encourage, whereas it were the laws that threaten (a[75]).

Chapter 26: That, Under Monarchy, the Prince Ought to Be Accessible

This will be much better sensed through contrasts. “The Czar, Peter the First,” says Sir Perry (a[76]), “made a new ordinance, which prohibits presenting requests to him, except after having twice presented them to his officers. One may, in case of a denial of justice, present the third to him. But he who is wrong must lose his life. No one since has addressed a request to the Czar.”

Chapter 27: About the Monarch's Morals

The prince's morals contribute as much to liberty as the laws. Like them, he can make some beasts of men, and of beasts make some men. If he loves free souls, he will have some subjects. If he loves base souls, he will have some slaves. Does he wish to know the great art of reigning? Let him bring honor and virtue near to him; let him summon personal merit. He may even cast his eyes upon talent sometimes. Let him not fear those rivals who are called men of merit. He is their equal from the moment that he loves them. Let him win the heart, but let him no way capture the mind. Let him make himself popular. He ought to be flattered by the love of the least of his subjects. Those are always men. The people demand so little attention, that it is just to grant it to them. The infinite distance there is between the sovereign and them should prevent that they might trouble him. Albeit exorable to prayers, he ought to be firm against demands. And let him know that his people profit from his refusals and his courtiers from his favors.

Chapter 28: About the Attention Which Monarchs Owe to Their Subjects

It is required that they be extremely restrained in raillery. It flatters when it is moderated, because it provides the means of entering into familiarity. But a stinging raillery [wittiness] is much less permitted to them that to the least of their subjects, because they are the only persons who always wound mortally.

Still less ought they to make a pointed insult to one of their subjects. They are set up for forgiving, for punishing, and never for insulting.

When they insult their subjects, they treat them much more cruelly than the Turks or the Muscovite treats his. When the latter insult, they humiliate but do not dishonor. But monarchs humiliate and dishonor.

Such is the prejudice of Asiatics that they consider an affront made by the prince as the effect of paternal bounty. And such is our manner of thinking, that we attach to the cruel sentiment of the affront the desperation of never being able to cleanse ourselves of it.

They ought to be delighted to have some subjects for whom honor is dearer than life and is no less a motivation for fidelity than for courage,

One may remember the misfortunes which have befallen princes for having insulted their subjects: the vengeance of Chaerea, of Narses the eunuch, of Count Julian, and, finally, of the Duchess of Montpensier, who, outraged against Henry the Third who had disclosed one of her secret faults, disturbed him throughout his life.

Chapter 29: About the Civil Laws Fit for Placing a Little Liberty in Despotic Government

Although despotic government might be the same throughout, by its nature, still, some circumstances, an opinion of religion, a prejudice, and some received examples, a turn of mind, some manners, and some morals are able to introduce some considerable differences there.

It is good that certain ideas should be established there. Thus, in China, the prince is considered the people's father. And, in the origins of the Arabs' empire, the prince was the preacher (a[77]).

It is suitable that there might be some sacred book which would serve for a rule, like the Koran among the Arabs, the Zoroastrian books among the Persians, the Veda among the Indians, and the classical books among the Chinese. The religious code supplements the civil code and stabilizes arbitrariness

It is not bad that, in doubtful cases, the judges [would] consult ministers of religion (b[78]). Also, in Turkey, the cadis questions the mullahs. And if the case deserves death, it can be suitable that the individual judge, if there were one, would acquire governor's counsel so that the civil and ecclesiastical power might also be tempered by political authority.

Chapter 30: Continuing the Same Subject

It is despotic fury which has established that the father's disgrace would entail that of the children and wives. They are already ill-fortuned, without being criminals. And, besides, it is necessary that the prince should leave, between the accused and himself, some suppliants for softening his wrath or for highlighting his justice

That is a good Maldive custom (a[79]) which, when a lord is disgraced, has him going every day to pay court to the king until he returns into favor. His presence disarms the prince's wrath.

There are some despotic states (b[80]) where they think that to speak to a prince on behalf of a disgraced person is to fail in the respect which is due to the prince. Those princes seem to exert their every effort to deprive themselves of the virtue of clemency.

Arcadius and Honorius, in the law (c[81]) of which I have so much spoken (d[82]), declare that they will extend no grace to them that dare to beg for the guilty (e[83]). That law was most evil, since it is evil even in despotism.

The Persian custom that permits whoever wishes to depart the kingdom is very good. And, although the contrary practice might have derived its origin from despotism, in which they consider the subjects as some (f[84]) slaves and them that depart as some fugitive slaves, the Persian practice is very good for despotism, where the fear of flight, or of the withdrawal of things owed, checks or moderates the persecutions of pashas and extortioners.

Notes

1. *Politics*, Bk iii, [1269a].
2. Tarquinius Priscus. See Dionysius of Halicarnassus, bk. iv.
3. In the year 560.
4. Aristotle, *Politics*, bk. ii, c. 12. He issued his laws in Thurium in the eighty-fourth Olympiad [444 B.C.].
5. See [Aelius] Aristides, *Oratio in Minervam* [Athena, 37 (2) 17].
6. Dionysius of Halicarnassus, on the judgment of Coriolanus, bk. vii.
7. *Minervae calculus.*
8. Saint Louis made such outrageous laws against those who swore that the Pope felt himself forced to warn him about it. That prince moderated his zeal and softened his laws. See his ordinances.
9. Father Bougerel.
11. Nicetas [Acominatus, *Historia*]. *Vie de Manuel Comnène*, bk. iv [7, 95, c-d].
12. Ibid., [iv, 7, 95 d].

13. *Histoire de l'empereur Maurice*, by [Simocatta] Theophylactus, [1, c. 11. Cf., above, Bk. vi, c. 21].
14. [Procopius], *Histoire Secrète*, [xi, 10].
16. Father Du Halde, vol. 1, p. 43.
17. Letters of Father Paremmim, in *Lettres édifianes* [xix, pp. 156-58].
19. Gratian, Valentinian and Theodosius. It is the third one of the *Code* [*Corpus Juris Civilis*, 9.29.2] in the code De crimine sacrile*gii*.
20. *Sacrilegii instar est dubitare an is dignus sit que me legerit imperator*, *ibid.* ["It is a case of sacrilege to doubt the worth of the emperor's choice." That law served as a model for the one by Roger in the constitutions of Naples, tit. iv.
21. The fifth law in the *Code* [*Corpus Juris Civilis*] on the *legem Juliam maiestatis* [bk. ix, tit. 7].
22. Arcadius and Honorius.
23. *Mèmoires de Montrésor*, vol. 1 [p.238, Cologne edition,1723].
24. *Nam ipsi pars corporis nostri sunt*. ["For they are as much as part of our body."] The same law in the Code [Corporis Juris Civilis] in the legem Juliam maiesta*tis*.
25. It is ninth in the Code Theodosianus, de falsa moneta.
26. *Etiam ex aliis causis majestatis crimina cessant meo saecul.* ["Indeed diverse actions for high treason shall cease in my time."]. Law 1, *Code* [*Corpus Juris Civilis*], [bk. ix, tit. 8], in the legem Juliam maj*estatis.*
27. *Alienam sectae meae sollicitudinem concepisti.* Law 2, Code [Corpus Juris Civilis], in the legem Juliam majesta*tis*.
28. See Law 4, para. 1, ff. in the legem Juliam majesatis.
29. See Law 5, para. 2.
30. Ibid., para. 1.
31. *Aliudve quid simile admiserint*. Law 6, ff. in the legem Juliam majesta*tis*.
32. In the former law, ff. in the legem Juliam de adulteriis.
33. See the *Histoire de la reformation* by Mr. [Gilbert] Burnet, [vol. I, bk. 3, p.478].
34. Plutarch, Life of Dionysius.
35. It is required that thought should be tied to some kind of action.
36. *Si non tale sit delictum, in quodnel scriptura legis descendit, vel ad exemplum legis vindicandum est*, Modestinus said in the Law 7, para. E, ff., in the *legem Juliam majestatis*. ["Inasmuch as such should not be a crime that is neither set down in writing nor is vindicated by an example of the law."
37. In 1740.
38. *Nec lubricum linguae ad paenam facile trabendum est.* Modestinus, in the Law 7, para. 3, ff. in the legem Juliam majesta*tis.*
39. *Si id ex levitate processerrit, contemnendumest; si ex insania, miserationedignissimum; si ab injuria, remittendum.Legem unica, Code si quis imperatorim maledixerit.* [If it proceed from levity, let it be contemned; if from insanity, it is worthy of pity; if from injuring, it may be forgiven."
40. Tacitus, *Annals*, bk. I [72, 3-6]. This continued under the succeeding reigns. See the first law in the *Code* concerning famosis libel*lis.*
41. Tacitus, *Annals*, bk. iv, [34, 1].
42. *The Law of Twelve Tables*, [viii, 1].
43. Suetonius, *On Tiberius*, [lxi, 14].
44. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes*, vol, v, [p.496].
45. Ibid.
46. [Cassius] Dio on "Xiphilinus."

47. Flavius Vopiscus in his “Life,” [Tacitus, 27.9.4].

48. Sulla made a treason law which is discussed in Cicero’s *Orationes*, “Pro Cluentio,” art. 3; in “Pisonem,” art. 21, second “contreVerrès, art. 5, *épitres familières*, bk. liv, letter 2. Caesar and Augustus inserted them in the Julian laws. Others added to them.

49. *Et quo quis distinctior accusator, eo magis honores assequebatur, ac veluti sacrosanctus erat.*[“And he who was more distinguished in accusation, would subsequently be greatly honored, as though he were sacred.”] Tacitus, [*Annals*, iv, c. 36].

50. chapter 3, verses 6, 7, 8, and 9.

51. *Recueil des voyages qui ont servi a l’établissement de la compagnie des Indes*, p. 423, bk. v, part 2.

52. Dionysius of Halicarnassus, *Antiquités romaines*, bk. viiii, [80].

53. *Tyranno occiso, quinque ejus próximos cogatione, magistraus necato.* Cicero, *De inventione*, bk. ii, [49, 144]. [“A tyrant being slain, the magistrate shall slay his five closest relatives.”]

54. Bk. vii, [69], p. 547.

55. *The Civil Wars*, bk. iv, [2, 1].

56. *Quod felix faustum que sit.* [“Let happiness and prosperity be yours.”]

57. *Sacris et epulis dent hunc diem : qui secus faxit, inter proscriptos esto.* [They offer holy feasts the very day ; in which otherwise they gather those being proscribed.]

58. It does not suffice in royal courts that there should be proof sufficient to persuade the judges; it is further required that theproof should be formal, which is to say, legal. And the law requires that there should be two witnesses against an accused. A different proof would not suffice. Now, if a man, presumed guilty of what they call high crime, had found means to remove the witnesses, in such manner that it would be impossible to condemn him under law, one could lodge against him an individual bill of attainder; that is to say, make law particular to his person. There they proceed just as for the other bills: that it must be approved in two houses and that the king give his consent to it, without which there is no bill [law], which is to say, judgment. The accused can cause his advocate to speak against the bill, and one can speak in the house in behalf of the bill.

59. *Legem de singulari aliquo ne rogato, nisi sex millbus ita visum.* FromAndocides, [*Orationes*], *de mysteriis.* That is ostracism. [“A law about an individual must not be requested, unless six thousand have seen it.”]

60. *De privis hominibus latoe.* [“Concerning proceeding at law with private men.”] Cicero, *De Legibus*, bk. iii [19, 44].

61. *Scitum est jussum in omnes.* [“An ordinance is law for everyone.”] Cicero, ibid.

62. See Philostratus, bk. I, *Life of the Sophists*, *Life of Aeschines*. See also Plutarch and Photius.

63. By the Remnian law.

64. Plutarch, [*Moralia*], in the treatise, “How one should be able to obtain usefulness from his enemies.”

65. Several sold their children in order to pay their debts. Plutarch, *Life of Solon*.

66. Ibid., [15, 2].

67. It appears from history that this practice was established among the Romans before the Law of Twelve Tables. Titus Livy, *First Decade*, bk. ii.

68. Dionysius of Halicarnassus, *Antiquités romaines*, bk. vi.

69. Plutarch,, “Life of Furius Camillus,” [36, 3].

70. See below chapter 24 of bk. xxii.

72. One hundred and twenty years after the Law of Twelve Tables. *Eo anno plebi romanae, velut aliud initium libertati factum est quod necti desierunt.*[“This year for the Roman plebeians was indeed a new birth of freedom on account of no longer being bound (for debt).”] Titus Livy, bk. viii.

73. *Bona debitoris, non corpus obnoxium esset.* Ibid.

74. The Roman year 465.

75. That of Plautus, who assaulted the modesty of Veturius. Valerius Maximus, bk. vi, art 9. One must not confuse these two events: These are neither the same persons nor the same times.

76. See a fragment of Dinoysius of Halicarnassus, *Antiquités romaines*, in the *Extrait des vertus et des vices*, the "Epitome" of Titus Livy, bk. xi, and [Johann] Freinsheim, bk. xi.

78. Plutarch, *Moralia Parallela Graecae et Romana*, vol. ii, p. 487.

79. Law 6, Code Theodosianus, *De famosis libellis*.

80. Nerva, according to Tacitus, increased the empire's capacity. "Life of Agricola," c. 3.

81. *État de la grande Russie*, p. 173, Paris edition, 1717, [pp. 135-136].

82. The caliphs.

83. *Histoire des tatars*, part iii, p. 277, in the comments.

84. See François Pyrard.

85. Like today in Persia, in the account of Mr. Chardin. That practice is most ancient. "They placed Cavade [Cabades] into the house of oblivion. There is a law which forbids speaking of those who have been locked up there, and even to pronounce their name."

86. Law 5 in the Code, in the *legem Juliam majestatis*.

87. In chapter 8 of this book [xii].

88. Frederick copied this law into the *Constitutions* of Naples, bk. i.

89. In monarchies there is usually a law that prohibits those holding public posts from exiting the kingdom without permission of the prince. That law ought also to be instituted in republics. But in those which have singular institutions, the prohibition must be universal, in order that no one bring back foreign morals. [Montesquieu here follows Plato, *Laws*. xii, 950a–952b.]

Livre treizième

DES RAPPORTS QUE LA LEVÉE DES TRIBUTS ET LA GRANDEUR DES REVENUS PUBLICS ONT AVEC LA LIBERTÉ

Chapitre I: Des revenus de l'état

Les revenus de l'État sont une portion que chaque citoyen donne de son bien pour avoir la sûreté de l'autre, ou pour en jouir agréablement.

Pour bien fixer ces revenus, il faut avoir égard et aux nécessités de l'État, et aux nécessités des citoyens. Il ne faut point prendre au peuple sur ses besoins réels, pour des besoins de l'État imaginaires.

Les besoins imaginaires sont ce que demandent les passions et les faiblesses de ceux qui gouvernent, le charme d'un projet extraordinaire, l'envie malade d'une vaine gloire, et une certaine impuissance d'esprit contre les fantaisies. Souvent ceux qui, avec un esprit inquiet, étaient sous le prince à la tête des affaires, ont pensé que les besoins de l'État étaient les besoins de leurs petites âmes.

Il n'y a rien que la sagesse et la prudence doivent plus régler que cette portion qu'on ôte et cette portion qu'on laisse aux sujets.

Ce n'est point à ce que le peuple peut donner qu'il faut mesurer les revenus publics, mais à ce qu'il doit donner; et si on les mesure à ce qu'il peut donner, il faut que ce soit du moins à ce qu'il peut toujours donner.

Chapitre II: Que c'est mal raisonner de dire que la grandeur des tributs soit bonne par elle-même

On a vu, dans de certaines monarchies, que de petits pays exempts de tributs étaient aussi misérables que les lieux qui, tout autour, en étaient accablés. La principale raison est que le petit État entouré ne peut avoir d'industrie, d'arts, ni de manufactures, parce qu'à cet égard il est gêné de mille manières par le grand État dans lequel il est enclavé. Le grand État qui l'entoure a l'industrie, les manufactures

et les arts; et il fait des règlements qui lui en procurent tous les avantages. Le petit État devient donc nécessairement pauvre, quelque peu d'impôts qu'on y lève.

On a pourtant conclu de la pauvreté de ces petits pays que, pour que le peuple fût industrieux, il fallait des charges pesantes. On aurait mieux fait d'en conclure qu'il n'en faut pas. Ce sont tous les misérables des environs qui se retirent dans ces lieux-là pour ne rien faire: déjà découragés par l'accablement du travail, ils font consister toute leur félicité dans leur paresse.

L'effet des richesses d'un pays, c'est de mettre de l'ambition dans tous les cœurs. L'effet de la pauvreté est d'y faire naître le désespoir. La première s'irrite par le travail ; l'autre se console par la paresse.

La nature est juste envers les hommes; elle les récompense de leurs peines; elle les rend laborieux, parce qu'à de plus grands travaux elle attache de plus grandes récompenses. Mais, si un pouvoir arbitraire ôte les récompenses de la nature, on reprend le dégoût pour le travail, et l'inaction paraît être le seul bien.

Chapitre III: Des tributs dans les pays où une partie du peuple est esclave de la glèbe

L'esclavage de la glèbe s'établit quelquefois après une conquête. Dans ce cas, l'esclave qui cultive doit être le colon partiaire du maître. Il n'y a qu'une société de perte et de gain qui puisse réconcilier ceux qui sont destinés à travailler, avec ceux qui sont destinés à jouir.

Chapitre IV: D'une République en cas pareil

Lorsqu'une république a réduit une nation à cultiver les terres pour elle, on n'y doit point souffrir que le citoyen puisse augmenter le tribut de l'esclave. On ne le permettait point à Lacédémone : on pensait que les Élotes[3] cultiveraient mieux les terres lorsqu'ils sauraient que leur servitude n'augmenterait pas; on croyait que les maîtres seraient meilleurs citoyens lorsqu'ils ne désireraient que ce qu'ils avaient coutume d'avoir.

Chapitre V: D'une Monarchie en cas pareil

Lorsque, dans une monarchie, la noblesse fait cultiver les terres à son profit par le peuple conquis, il faut encore que la redevance ne puisse augmenter[4]. De plus, il est bon que le prince se contente de son domaine et du service militaire. Mais s'il veut lever des tributs en argent sur les esclaves de sa noblesse, il faut que le seigneur soit

garant[5] du tribut, qu'il le paie pour les esclaves, et le reprenne sur eux; et si l'on ne suit pas cette règle, le seigneur et ceux qui lèvent les revenus du prince vexeront l'esclave tour à tour, et le reprendront l'un après l'autre, jusqu'à ce qu'il périsse de misère ou fuie dans les bois.

Chapitre VI: D'un État despotique en cas pareil

Ce que je viens de dire est encore plus indispensable dans l'État despotique. Le seigneur qui peut, à tous les instants, être dépouillé de ses terres et de ses esclaves, n'est pas si porté à les conserver.

Pierre 1er, voulant prendre la pratique d'Allemagne et lever ses tributs en argent, fit un règlement très sage que l'on suit encore en Russie. Le gentilhomme lève la taxe sur les paysans, et la paie au czar. Si le nombre des paysans diminue, il paie tout de même; si le nombre augmente, il ne paie pas davantage; il est donc intéressé à ne point vexer ses paysans.

Chapitre VII: Des tributs dans les pays où l'esclavage de la glèbe n'est point établi

Lorsque, dans un État, tous les particuliers sont citoyens, que chacun y possède par son domaine ce que le prince y possède par son empire, on peut mettre des impôts sur les personnes, sur les terres, ou sur les marchandises; sur deux de ces choses, ou sur les trois ensemble.

Dans l'impôt de la personne, la proportion injuste serait celle qui suivrait exactement la proportion des biens. On avait divisé à Athènes[6] les citoyens en quatre classes. Ceux qui retiraient de leurs biens cinq cents mesures de fruits, liquides ou secs, payaient au public un talent; ceux qui en retiraient trois cents mesures devaient un demi-talent; ceux qui avaient deux cents mesures payaient dix mines, ou la sixième partie d'un talent; ceux de la quatrième classe ne donnaient rien. La taxe était juste, quoiqu'elle ne fût point proportionnelle: si elle ne suivait pas la proportion des biens, elle suivait la proportion des besoins. On jugea que chacun avait un nécessaire physique égal; que ce nécessaire physique ne devait point être taxé; que l'utile venait ensuite, et qu'il devait être taxé, mais moins que le superflu; que la grandeur de la taxe sur le superflu empêchait le superflu.

Dans la taxe sur les terres, on fait des rôles où l'on met les diverses classes des fonds. Mais il est très difficile de connaître ces différences, et encore plus de trouver des gens qui ne soient point intéressés à les méconnaître. Il y a donc là deux sortes d'injustices: l'injustice de l'homme et l'injustice de la chose. Mais si, en général, la

taxe n'est point excessive, si on laisse au peuple un nécessaire abondant, ces injustices particulières ne seront rien. Que si, au contraire, on ne laisse au peuple que ce qu'il lui faut à la rigueur pour vivre, la moindre disproportion sera de la plus grande conséquence.

Que quelques citoyens ne paient pas assez, le mal n'est pas grand; leur aisance revient toujours au public; que quelques particuliers paient trop, leur ruine se tourne contre le public. Si l'État proportionne sa fortune à celle des particuliers, l'aisance des particuliers fera bientôt monter sa fortune. Tout dépend du moment: l'État commencera-t-il par appauvrir les sujets pour s'enrichir? ou attendra-t-il que des sujets à leur aise l'enrichissent? Aura-t-il le premier avantage, ou le second? Commencera-t-il par être riche, ou finira-t-il par l'être?

Les droits sur les marchandises sont ceux que les peuples sentent le moins, parce qu'on ne leur fait pas une demande formelle. Ils peuvent être si sagement ménagés, que le peuple ignorera presque qu'il les paie. Pour cela, il est d'une grande conséquence que ce soit celui qui vend la marchandise qui paie le droit. Il sait bien qu'il ne paie pas pour lui; et l'acheteur, qui dans le fond le paie, le confond avec le prix. Quelques auteurs ont dit que Néron avait ôté le droit du vingt-cinquième des esclaves qui se vendaient[7] ; il n'avait pourtant fait qu'ordonner que ce serait le vendeur qui le paierait, au lieu de l'acheteur: ce règlement, qui laissait tout l'impôt, parut l'ôter.

Il y a deux royaumes en Europe où l'on a mis des impôts très forts sur les boissons: dans l'un, le brasseur seul paie le droit; dans l'autre, il est levé indifféremment sur tous les sujets qui consomment. Dans le premier, personne ne sent la rigueur de l'impôt; dans le second, il est regardé comme onéreux: dans celui-là, le citoyen ne sent que la liberté qu'il a de ne pas payer; dans celui-ci, il ne sent que la nécessité qui l'y oblige.

D'ailleurs, pour que le citoyen paie, il faut des recherches perpétuelles dans sa maison. Rien West plus contraire à la liberté; et ceux qui établissent ces sortes d'impôts n'ont pas le bonheur d'avoir à cet égard rencontré la meilleure sorte d'administration.

Chapitre VIII: Comment on conserve l'illusion

Pour que le prix de la chose et le droit puissent se confondre dans la tête de celui qui paie, il faut qu'il y ait quelque rapport entre la marchandise et l'impôt; et que, sur une denrée de peu de valeur, on ne mette pas un droit excessif. Il y a des pays où le droit excède de dix-sept fois la valeur de la marchandise. Pour lors, le prince

ôte l'illusion à ses sujets; ils voient qu'ils sont conduits d'une manière qui n'est pas raisonnable; ce qui leur fait sentir leur servitude au dernier point.

D'ailleurs, pour que le prince puisse lever un droit si disproportionné à la valeur de la chose, il faut qu'il vende lui-même la marchandise, et que le peuple ne puisse l'aller acheter ailleurs; ce qui est sujet à mille inconvénients.

La fraude étant dans ce cas très lucrative, la peine naturelle, celle que la raison demande, qui est la confiscation de la marchandise, devient incapable de l'arrêter; d'autant plus que cette marchandise est, pour l'ordinaire, d'un prix très vil. Il faut donc avoir recours à des peines extravagantes, et pareilles à celles que l'on inflige pour les plus grands crimes. Toute la proportion des peines est ôtée. Des gens, qu'on ne saurait regarder comme des hommes méchants, sont punis comme des scélérats; ce qui est la chose du monde la plus contraire à l'esprit du gouvernement modéré.

J'ajoute que plus on met le peuple en occasion de frauder le traitant, plus on enrichit celui-ci, et on appauvrit celui-là. Pour arrêter la fraude, il faut donner au traitant des moyens de vexations extraordinaires, et tout est perdu.

Chapitre IX: D'une mauvaise sorte d'impôt

Nous parlerons, en passant, d'un impôt établi dans quelques États sur les diverses clauses des contrats civils. Il faut, pour se défendre du traitant, de grandes connaissances, ces choses étant sujettes à des discussions subtiles. Pour lors, le traitant, interprète des règlements du prince, exerce un pouvoir arbitraire sur les fortunes. L'expérience a fait voir qu'un impôt sur le papier sur lequel le contrat doit s'écrire, vaudrait beaucoup mieux.

Chapitre X: Que la grandeur des tributs dépend de la nature du gouvernement

Les tributs doivent être très légers dans le gouvernement despotique. Sans cela, qui est-ce qui voudrait prendre la peine d'y cultiver les terres? Et de plus, comment payer de gros tributs dans un gouvernement qui ne supplée par rien à ce que le sujet a donné?

Dans le pouvoir étonnant du prince, et l'étrange faiblesse du peuple, il faut qu'il ne puisse y avoir d'équivoque sur rien. Les tributs doivent être si faciles à percevoir, et si clairement établis, qu'ils ne puissent être augmentés ni diminués par ceux qui les lèvent. Une portion dans les fruits de la terre, une taxe par tête, un tribut de tant pour cent sur les marchandises, sont les seuls convenables.

Il est bon, dans le gouvernement despotique, que les marchands aient une sauvegarde personnelle, et que l'usage les fasse respecter: sans cela, ils seraient trop faibles dans les discussions qu'ils pourraient avoir avec les officiers du prince.

Chapitre XI: Des peines fiscales

C'est une chose particulière aux peines fiscales, que, contre la pratique générale, elles sont plus sévères en Europe qu'en Asie. En Europe, on confisque les marchandises, quelquefois même les vaisseaux et les voitures; en Asie, on ne fait ni l'un ni l'autre. C'est qu'en Europe le marchand a des juges qui peuvent le garantir de l'oppression; en Asie, les juges despotiques seraient eux-mêmes les oppresseurs. Que ferait le marchand contre un bacha qui aurait résolu de confisquer ses marchandises ?

C'est la vexation qui se surmonte elle-même, et se voit contrainte à une certaine douceur. En Turquie, on ne lève qu'un seul droit d'entrée ; après quoi, tout le pays est ouvert aux marchands. Les déclarations fausses n'emportent ni confiscation ni augmentation de droits. On n'ouvre point[8], à la Chine, les ballots des gens qui ne sont pas marchands. La fraude, chez le Mogol, n'est point punie par la confiscation, mais par le doublement du droit. Les princes[9] tartares, qui habitent des villes dans l'Asie, ne lèvent presque rien sur les marchandises qui passent. Que si, au Japon, le crime de fraude dans le commerce est un crime capital, c'est qu'on a des raisons pour défendre toute communication avec les étrangers; et que la fraude[10] y est plutôt une contravention aux lois faites pour la sûreté de l'État, qu'à des lois de commerce.

Chapitre XII: Rapport de la grandeur des tributs avec la liberté

Règle générale: on peut lever des tributs plus forts, à proportion de la libellé des sujets; et l'on est forcé de les modérer, à mesure que la servitude augmente. Cela a toujours été, et cela sera toujours. C'est une règle tirée de la nature, qui ne varie point: on la trouve par tous les pays, en Angleterre, en Hollande et dans tous les États où la liberté va se dégradant jusqu'en Turquie. La Suisse semble y déroger, parce qu'on n'y paie point de tributs: mais on en sait la raison particulière, et même elle confirme ce que je dis. Dans ces montagnes stériles, les vivres sont si chers, et le pays est si peuplé, qu'un Suisse paie quatre fois plus à la nature qu'un Turc ne paie au sultan.

Un peuple dominateur, tel qu'étaient les Athéniens et les Romains, peut s'affranchir de tout impôt, parce qu'il règne sur des nations sujettes. Il ne paie pas

pour lors à proportion de sa liberté; parce qu'à cet égard il n'est pas un peuple, mais un monarque.

Mais la règle générale reste toujours. Il y a, dans les États modérés, un dédommagement pour la pesanteur des tributs: c'est la liberté. Il y a dans les états[11] despotiques un équivalent pour la liberté: c'est la modicité des tributs.

Dans de certaines monarchies en Europe, on voit des provinces[12] qui, par la nature de leur gouvernement politique, sont dans un meilleur état que les autres. On s'imagine toujours qu'elles ne paient pas assez parce que, par un effet de la bonté de leur gouvernement, elles pourraient payer davantage; et il vient toujours dans l'esprit de leur ôter ce gouvernement même qui produit ce bien qui se communique, qui se répand au loin, et dont il vaudrait bien mieux jouir.

Chapitre XIII: Dans quels gouvernements les tributs sont susceptibles d'augmentation

On peut augmenter les tributs dans la plupart des républiques, parce que le citoyen, qui croit payer à lui-même, a la volonté de les payer, et en a ordinairement le pouvoir par l'effet de la nature du gouvernement.

Dans la monarchie, on peut augmenter les tributs, parce que la modération du gouvernement y peut procurer des richesses : c'est comme la récompense du prince, à cause du respect qu'il a pour les lois.

Dans l'État despotique, on ne peut pas les augmenter, parce qu'on ne peut pas augmenter la servitude extrême.

Chapitre XIV: Que la nature des tributs est relative au gouvernement

L'impôt par tête est plus naturel à la servitude; l'impôt sur les marchandises est plus naturel à la liberté, parce qu'il se rapporte d'une manière moins directe à la personne.

Il est naturel au gouvernement despotique que le prince ne donne point d'argent à sa milice ou aux gens de sa cour, mais qu'il leur distribue des terres, et par conséquent qu'on y lève peu de tributs. Que si le prince donne de l'argent, le tribut le plus naturel qu'il puisse lever est un tribut par tête. Ce tribut ne peut être que très modique, car, comme on n'y peut pas faire diverses classes de contribuables, à cause des abus qui en résulteraient, vu l'injustice et la violence du gouvernement, il faut nécessairement se régler sur le taux de ce que peuvent payer les plus misérables.

Le tribut naturel au gouvernement modéré est l'impôt sur les marchandises. Cet impôt étant réellement payé par l'acheteur, quoique le marchand l'avance, est un prêt que le marchand a déjà fait à l'acheteur: ainsi il faut regarder le négociant, et comme le débiteur général de l'État, et comme le créancier de tous les particuliers. Il avance à l'État le droit que l'acheteur lui paiera quelque jour; et il a payé pour l'acheteur le droit qu'il a payé pour la marchandise. On sent donc que plus le gouvernement est modéré, que plus l'esprit de liberté règne, que plus les fortunes ont de sûreté, plus il est facile au marchand d'avancer à l'État et de prêter au particulier des droits considérables. En Angleterre, un marchand prête réellement à l'État cinquante ou soixante livres sterling à chaque tonneau de vin qu'il reçoit. Quel est le marchand qui oserait faire une chose de cette espèce dans un pays gouverné comme la Turquie? Et quand il l'oserait faire, comment le pourrait-il, avec une fortune suspecte, incertaine, ruinée?

Chapitre XV: Abus de la liberté

Ces grands avantages de la liberté ont fait que l'on a abusé de la liberté même. Parce que le gouvernement modéré a produit d'admirables effets, on a quitté cette modération; parce qu'on a tiré de grands tributs, on en a voulu tirer d'excessifs; et, méconnaissant la main de la liberté qui faisait ce présent, on s'est adressé à la servitude qui refuse tout.

La liberté a produit l'excès des tributs; mais l'effet de ces tributs excessifs est de produire à leur tour la servitude; et l'effet de la servitude, de produire la diminution des tributs.

Les monarques de l'Asie ne font guère d'édits que pour exempter chaque année de tributs quelque province de leur empire[13] : les manifestations de leur volonté sont des bienfaits. Mais, en Europe, les édits des princes affligent même avant qu'on les ait vus, parce qu'ils y parlent toujours de leurs besoins, et jamais des nôtres.

D'une impardonnable nonchalance, que les ministres de ces pays-là tiennent du gouvernement et souvent du climat, les peuples tirent cet avantage qu'ils ne sont point sans cesse accablés par de nouvelles demandes. Les dépenses n'y augmentent point, parce qu'on n'y fait point de projets nouveaux; et si, par hasard, on y en fait, ce sont des projets dont on voit la fin, et non des projets commencés. Ceux qui gouvernent l'État ne le tourmentent pas, parce qu'ils ne se tourmentent pas sans cesse eux-mêmes. Mais, pour nous, il est impossible que nous ayons jamais de règle dans nos finances, parce que nous savons toujours que nous ferons quelque chose, et jamais ce que nous ferons.

On n'appelle plus parmi nous un grand ministre celui qui est le sage dispensateur des revenus publics; mais celui qui est homme d'industrie, et qui trouve ce qu'on appelle des expédients.

Chapitre XVI: Des conquêtes des mahométans

Ce furent ces tributs[14] excessifs qui donnèrent lieu à cette étrange facilité que trouvèrent les Mahométans dans leurs conquêtes. Les peuples, au lieu de cette suite continuelle de vexations que l'avarice subtile des empereurs avait imaginées, se virent soumis à un tribut simple, payé aisément, reçu de même: plus heureux d'obéir à une nation barbare qu'à un gouvernement corrompu, dans lequel ils souffraient tous les inconvénients d'une liberté qu'ils n'avaient plus, avec toutes les horreurs d'une servitude présente.

Chapitre XVII: De l'augmentation des troupes

Une maladie nouvelle s'est répandue en Europe; elle a saisi nos princes, et leur fait entretenir un nombre désordonné de troupes. Elle a ses redoublements, et elle devient nécessairement contagieuse: car, sitôt qu'un État augmente ce qu'il appelle ses troupes, les autres soudain augmentent les leurs, de façon qu'on ne gagne rien par là que la ruine commune. Chaque monarque tient sur pied toutes les armées qu'il pourrait avoir si ses peuples étaient en danger d'être exterminés; et on nomme paix cet état[15] d'effort de tous contre tous. Aussi l'Europe est-elle si ruinée, que les particuliers qui seraient dans la situation où sont les trois puissances de cette partie du monde les plus opulentes, n'auraient pas de quoi vivre. Nous sommes pauvres avec les richesses et le commerce de tout l'univers; et bientôt, à force d'avoir des soldats, nous n'aurons plus que des soldats, et nous serons comme des Tartares[16].

Les grands princes, non contents d'acheter les troupes des plus petits, cherchent de tous côtés à payer des alliances, c'est-à-dire, presque toujours à perdre leur argent.

La suite d'une telle situation est l'augmentation perpétuelle des tributs; et, ce qui prévient tous les remèdes à venir, on ne compte plus sur les revenus, mais on fait la guerre avec son capital. Il n'est pas inouï de voir des États hypothéquer leurs fonds pendant la paix même, et employer, pour se ruiner, des moyens qu'ils appellent extraordinaires, et qui le sont si fort que le fils de famille le plus dérangé les imagine à peine.

Chapitre XVIII: De la remise des tributs

La maxime des grands empires d'Orient, de remettre les tributs aux provinces qui ont souffert, devrait bien être portée dans les États monarchiques. Il y en a bien où elle est établie; mais elle accable plus que si elle n'y était pas, parce que le prince n'en levant ni plus ni moins, tout l'État devient solidaire. Pour soulager un village qui paie mal, on charge un autre qui paie mieux; on ne rétablit point le premier, on détruit le second. Le peuple est désespéré entre la nécessité de payer de peur des exactions, et le danger de payer crainte des surcharges.

Un État bien gouverné doit mettre, pour le premier article de sa dépense, une somme réglée pour les cas fortuits. Il en est du public comme des particuliers, qui se ruinent lorsqu'ils dépensent exactement les revenus de leurs terres.

À l'égard de la solidité entre les habitants du même village, on a dit[17] qu'elle était raisonnable, parce qu'on pouvait supposer un complot frauduleux de leur part; mais où a-t-on pris que, sur des suppositions, il faille établir une chose injuste par elle-même et ruineuse pour l'État?

Chapitre XIX: Qu'est-ce qui est plus convenable au prince et au peuple, de la ferme ou de la régie des tributs?

La régie est l'administration d'un bon père de famille, qui lève lui-même, avec économie et avec ordre, ses revenus.

Par la régie, le prince est le maître de presser ou de retarder la levée des tributs, ou suivant ses besoins, ou suivant ceux de ses peuples. Par la régie, il épargne à l'État les profits immenses des fermiers, qui l'appauvrissent d'une infinité de manières. Par la régie, il épargne au peuple le spectacle des fortunes subites qui l'affligent. Par la régie, l'argent levé passe par peu de mains; il va directement au prince, et par conséquent revient plus promptement au peuple. Par la régie, le prince épargne au peuple une infinité de mauvaises lois qu'exige toujours de lui l'avarice importune des fermiers, qui montrent un avantage présent dans des règlements funestes pour l'avenir.

Comme celui qui a l'argent est toujours le maître de l'autre, le traitant se rend despotique sur le prince même : il n'est pas législateur, mais il le force à donner des lois.

J'avoue qu'il est quelquefois utile de commencer par donner à ferme un droit nouvellement établi. Il y a un art et des inventions pour prévenir les fraudes, que l'intérêt des fermiers leur suggère, et que les régisseurs n'auraient su imaginer: or le système de la levée étant une fois fait par le fermier, on peut avec succès établir la

régie. En Angleterre, l'administration de l'accise et du revenu des postes, telle qu'elle est aujourd'hui, a été empruntée des fermiers.

Dans les républiques, les revenus de l'État sont presque toujours en régie. L'établissement contraire fut un grand vice du gouvernement de Rome[18]. Dans les États despotiques où la régie est établie, les peuples sont infiniment plus heureux: témoin la Perse et la Chine[19]. Les plus malheureux sont ceux où le prince donne à ferme ses ports de mer et ses villes de commerce. L'histoire des monarchies est pleine des maux faits par les traitants.

Néron, indigné des vexations des publicains, forma le projet impossible et magnanime d'abolir tous les impôts. Il n'imagina point la régie: il fit quatre ordonnances[20] : que les lois faites contre les publicains, qui avaient été jusque-là tenues secrètes, seraient publiées; qu'ils ne pourraient plus exiger ce qu'ils avaient négligé de demander dans l'année; qu'il y aurait un préteur établi pour juger leurs prétentions sans formalité; que les marchands ne paieraient rien pour les navires. Voilà les beaux jours de cet empereur.

Chapitre XX: Des traitants

Tout est perdu lorsque la profession lucrative des traitants parvient encore par ses richesses à être une profession honorée. Cela peut être bon dans les États despotiques, où souvent leur emploi est une partie des fonctions des gouverneurs eux-mêmes. Cela n'est pas bon dans la république; et une chose pareille détruisit la république romaine. Cela n'est pas meilleur dans la monarchie; rien n'est plus contraire à l'esprit de ce gouvernement. Un dégoût saisit tous les autres états; l'honneur y perd toute sa considération; les moyens lents et naturels de se distinguer ne touchent plus; et le gouvernement est frappé dans son principe.

On vit bien, dans les temps passés, des fortunes scandaleuses; c'était une des calamités des guerres de cinquante ans: mais pour lors, ces richesses furent regardées comme ridicules, et nous les admirons.

Il y a un lot pour chaque profession. Le lot de ceux qui lèvent les tributs est les richesses, et les récompenses de ces richesses sont les richesses mêmes. La gloire et l'honneur sont pour cette noblesse qui ne connaît, qui ne voit, qui ne sent de vrai bien que l'honneur et la gloire. Le respect et la considération sont pour ces ministres et ces magistrats qui, ne trouvant que le travail après le travail, veillent nuit et jour pour le bonheur de l'empire.

Book Thirteen

ABOUT THE RELATIONS WHICH THE LEVYING OF TAXES AND THE EXTENT OF PUBLIC REVENUES HOLD WITH LIBERTY

Chapter 1: About the State's Revenues

The state's revenues are a portion that each citizen gives up of his property, in order to have safety for the other, or to profit from it agreeably.

In order to arrange those revenues well, it is necessary to pay attention both to the needs of the state and to the needs of the citizens. It is required not to take from the people's real needs in behalf of the state's imaginary needs.

The imaginary needs are those which the passions and weaknesses of those who govern demand: the charm of an extraordinary project, the sick desire for vain glory, and a certain impotence of mind in the face of fantasies. Often, they who, with a worried mind, were at the head of affairs under the prince, have thought that the state's needs were the needs of their petty souls.

There is nothing which wisdom and prudence must regulate more than that portion which one must take from and that portion which one must leave to subjects.

It is not by that which the people are able to give that it is necessary to measure public revenues, but by that which they ought to give. And if one does measure by what they are able to give, it is necessary that that would at least be by what they are always able to give.

Chapter 2: That It Is Poor Reasoning, to Say That Extensive Taxation Would Be Good in Itself

It has been seen, under certain monarchies, that small countries, exempt from taxation, were as miserable as the places which, all about, were burdened by them. The main reason is that the small encircled state can have neither industry, nor arts, nor manufactures. For in this respect it is hobbled in a thousand ways by the large states within which it is an enclave. The large state which surrounds it has the industry, the manufactures, and the arts. It makes the regulations which procure for it all the advantages. The small state, therefore, becomes necessarily poor, however small the taxes they levy.

Yet it has been concluded, from the poverty of these little countries that, in order that a people be industrious, heavy taxes were required. One would have done better to conclude that none were necessary. They are all the miserable ones from the surrounding areas who withdraw from the surrounding areas into those places in order to do nothing. Already discouraged by the burden of labor, they make their entire felicity consist of their indolence.

The effect of a country's wealth is to place ambition in every heart. The effect of poverty is to cause despair to arise. The first are upset by labor; the others are consoled by indolence.

Nature is just towards men. She rewards them for their pains. She makes them industrious, because to greater labors she assigns greater rewards. But, if an arbitrary power takes away nature's reward, one acquires disgust for labor and inactivity seems to be the only good.

Chapter 3: About Taxation in Countries in Which a Part of the People Are Glebe Slaves

Glebe slavery[1] is sometimes established after a conquest. In that case the slave who cultivates ought to be the master's tenant-farmer. Only an association of loss and profit would be able to reconcile them that are fated to labor with them that are fated to profit.

Chapter 4: About a Republic in a Similar Case

When a republic has subjected a nation to cultivating the land on its behalf, they ought not to suffer that the citizen be able to increase the slaves' tax. They did not permit it in Lacedemonia. They thought that the Helots (a[1]) would better cultivate the land, when they could know their servitude would not be increased. They thought that masters would be better citizens, when they could only desire what they were accustomed to having.

Chapter 5: About a Monarchy in a Similar Case

When, in a monarchy, nobles cause the land to be cultivated for their profit by a conquered people, it is still required that the fee may not increase (a[2]). Further, it is good that the prince should be content with his domain and with military service. But, if he wants to levy taxes in money from the nobility's slaves, it is required that the lord be guarantor (b[3]) for the tax, that he pay it for the slaves, and that he get it back from them. And if they do not follow this rule, the lord and they who raise the prince's revenues will vex the slave by turns and one after the other reclaim him, to the point that he would perish from misery or flee into the woods.

Chapter 6: About a Despotic State in a Similar Case

What I am happening to say is still more indispensable in the despotic state. The lord, who at every instant may be despoiled of his land and his slaves, is not so inclined to conserve them.

Peter the First, wanting to assume the German practice and levy taxes in money, made a most wise regulation which they still follow in Russia. The gentleman levies the tax on his peasants and pays it to the Czar. If the number of peasants diminishes, he pays all the same. If the number increases, he does not pay more. Therefore, he is interested in not vexing his peasants.

Chapter 7: About Taxation in Countries Where Glebe Slavery Is Not Established

When all the individuals in a state are citizens, as each possesses by his domain what the prince possesses by his empire there, they are able to put taxes on persons, on lands, or on merchandise; on two of these things, or on all three together.

In the tax by person, the unjust proportion would be that which would exactly follow the proportion of goods. They had divided the citizens into four classes in Athens (a[4]). They who derived from their property five hundred measures of fruit, liquid or dry, paid one talent to the public. They who derived three hundred measures from it owed a half talent. They who had two hundred measures paid ten minas, or the sixth part of one talent. Those of the fourth class gave nothing. The tax was just, although it was not proportional. If it did not follow the proportion of property, it did follow the proportion of needs. They judged that everyone had an equal material necessity; that this material necessity ought not to be taxed; that the useful came next, and that it ought to be taxed but less than superfluity; and that the extensiveness of the tax on superfluity prevented superfluity.

In the tax on lands, one forms tax rolls in which one places the different classes of holdings. But it is most difficult to know these differences, and still more so to find persons who might not be interested in mis-recognizing them. There are, therefore, two kinds of injustice: the injustice of the man and the injustice of the thing. But if, in general, the tax is not excessive; if one leaves an abundant necessity to the people, these individual injustices will be nothing. But if, on the other hand, one leaves to the people only what they require strictly to exist, the least disproportion will be of the greatest consequence.

If certain citizens do not pay enough, the evil is not great. Their ease always redounds to the public; if certain individuals pay too much, their ruin is turned against the public. If the state proportions its fortune to that of the individuals, the ease of individuals will soon cause the state's fortune to rise. Everything is subject to the moment: will the state begin by impoverishing the subjects in order to enrich itself? Or, will it wait until subjects in ease should enrich it? Will it have the first advantage? or, the second? Will it begin by being rich? or, will it finish by being so?

The excises on merchandise are those the people feel least, because one does not present them a formal demand for them. They are able to be so wisely managed, that the people will almost ignore that they are paying them. For that, it is of great consequence that he who sells the merchandise be the one who pays the excise. He

well knows that he does not pay for himself, and the buyer, who pays at bottom, confuses it with the price. Some authors have affirmed that Nero took away the excise of a twenty-fifth for the slaves who were sold (b[5]). Yet, he had done nothing but ordain that it would be the seller who should pay it, instead of the buyer. That regulation, which preserved the tax, appeared to take it away.

There are two kingdoms in Europe in which they have placed very high taxes on beverages. In the one, only the brewer pays the excise; in the other, it is indifferently levied upon the subjects who consume. In the first, no one feels the rigor of the tax. In the second, it is regarded as onerous. In the former, the citizen only senses the liberty he has in not paying; in the latter, he senses only the necessity that constrains him to it.

Besides, in order that the citizen pay, perpetual searches through his home are required. Nothing is more opposed to liberty. They who establish those kinds of taxes do not have the happiness, in this respect, of having hit upon the best form of administration.

Chapter 8: How One Preserves the Illusion

In order that the price of the thing and its excise might be able to be confused in the head of him that pays, it is necessary that there be some relationship between the merchandise and the tax, and that one would not place an excessive excise on a commodity of little value. There are some countries in which the excise exceeds by seventeen times the value of the merchandise. At that point the prince deprives his subjects of the illusion. They see that they are led in a manner which is not reasonable. That causes them to sense their servitude in the ultimate degree.

Besides, in order that the prince be able to levy an excise so disproportionate to the value of things, it is required that he sell the merchandise himself and that the people be unable to go elsewhere to buy it. That is subject to a thousand inconveniences.

Fraud being very lucrative in this case, the natural penalty, that which reason demands, which is the confiscation of merchandise, becomes incapable of checking it. This is all the more so when this merchandise is ordinarily of a very low price. It is necessary, therefore, to have recourse to some extravagant penalties, similar to those one inflicts for the greatest crimes. All proportion in penalties is taken away. Some persons whom one could not know how to regard as wicked men are punished like scoundrels, which is the [one] thing in the world the most opposite to the spirit of moderate government.

I add that, the more opportunity one affords the people for defrauding the revenue farmers, the more one enriches him and impoverishes them. In order to stop the fraud, it is necessary to grant the revenue farmer the means for extraordinary vexations, and all is ruined.

Chapter 9: About an Evil Kind of Tax

We will speak, in passing, of a tax on the differing clauses of civil contracts, established in some states. In order to defend oneself against the revenue-farmer, some great understandings are required, these things being subject to subtle discussions. At this point the revenue-farmer, interpreter of the prince's regulations, exercises an arbitrary power over fortunes. Experience has demonstrated that a tax on the paper upon which the contract must be written would be worth much more.

Chapter 10: That the Extensiveness of the Taxation Is Subject to the Nature of the Government

Taxes ought to be very light under the despotic government. Without that who is there who could wish to take the trouble of cultivating the land? And further, how is one to pay large taxes under a government that adds nothing to what the subject has given?

With the astonishing power of the prince and the people's strange weakness, it is necessary that it be impossible to have any equivocation about anything there. The taxes ought to be so easy to perceive and so clearly established, that they would be able neither to be increased nor to be lessened by them that levy them. One share in the fruit of the land, one tax by head, and one tax of so much percentage on merchandise are the only suitable ones.

It is good that merchants should have a personal safeguard under despotic government, and that practices should cause them to be respected. Without that, they would be too weak in the exchanges[2] which they could have with the prince's officers.

Chapter 11: About Fiscal Penalties

It is a matter particular to fiscal penalties that, against the general practice, they are severer in Europe than in Asia. In Europe they confiscate merchandise, and sometimes even vessels and vehicles. In Asia they do neither the one nor the other. The fact is, in Europe the merchant has judges [who] are able to protect him from oppression. In Asia, the despotic judges themselves would be the oppressors. What could a merchant do against a pasha who should have resolved to confiscate his merchandise?

That is oppression which prevails over itself and sees a certain gentleness forced upon it. In Turkey they only levy a single importation excise, after which the entire county is open to the merchants. False declarations bring neither confiscations nor increases in the excise. In China they do not open (a[6]). the luggage of persons who are not merchants. Fraud, with the Mogul, is not punished by confiscation but by doubling the excise. The Tartar princes (b[7]) who dwell in Asia's towns almost never levy merchandise passing through. And if the crime of fraud in commerce is a capital crime in Japan, that is because they have reasons to prohibit all intercourse with foreigners. There fraud (c[8]) is rather a contravention of laws made for the state's safety than of the laws of commerce.

Chapter 12: Relation of the Extensiveness of Taxation to Liberty

A General Rule: one may levy greater taxes in proportion to the subjects' liberty, and one is forced to moderate them to the extent that servitude increases. That has been forever and will be forever. It is a rule derived from nature, which does not change. One discovers it in all countries, in England, in Holland, and in all the states in which liberty proceeds in declining as far as Turkey. The Swiss seem to except themselves from this, for they pay no taxes there. But one knows the special reason for this, and it even confirms what I say. In those sterile mountains provisions are so dear, and the country so populated, that a Swiss pays four times more to nature than a Turk pays to the sultan.

A conquering people, such as the Athenian and the Romans were, may liberate themselves from all taxation, because they rule subject nations. Then they do not pay in proportion to their liberty. For, in that respect, they are not a people but a monarch.

But the general rule remains forever. There is a compensation for the burdensomeness of taxation in moderate states: that is liberty. There is an equivalent for liberty in despotic states (a[9]): that is modest taxation.

In certain European monarchies one beholds provinces (a[10]) which, by the nature of their political government, are in a better condition than the others. One always imagines that they are not paying enough, because through an effect of their government's goodness, they could pay more. And it always comes to mind to deprive them of that very government which produces that good which is shared, which spreads itself afar, and from which it would be worth far more to profit.

Chapter 13: Under Which Governments Taxation Is Susceptible to an Increase

One may increase taxes under most republics, for the citizen, who believes he pays himself, has the will to pay them and, by the effect of the government's nature, ordinarily has the power to pay.

Under monarchy one may increase taxation, because there the government's moderation is able to procure wealth. It is like the prince's reward on account of the respect he has for the laws.

In the despotic state one may not increase them, because one cannot increase extreme servitude.

Chapter 14: That the Nature of Taxation Is Relative to the Government

The head tax is most natural to slavery. The tax on merchandise is most natural to liberty, because it relates in a less direct manner to persons.

It is natural to despotic government that the prince give no money to his militia or to persons in his court. He rather distributes land to them, and, consequently, they levy few taxes. But if the prince gives any money, the most natural tax that he might levy is a head tax. That tax can only be very modest. For, inasmuch as one cannot make different classes of ratepayers, on account of the abuses which would result from that (considering the injustice and violence of the government), it is necessarily required to rule oneself by the rate which the most miserable are able to pay.

The natural tax in moderate government is the tax on merchandise. That tax really being paid by the purchaser, although the merchant advances it, is a loan which the merchant has already made to the purchaser. Thus, it is necessary to consider the trader both as the general debtor to the state and the general creditor to every individual. He advances the state the excise which the purchaser will one day pay to him. And he has paid, on behalf of the purchaser, the excise which he has paid for the merchandise. One senses, therefore, that the more moderate the government is, that the more the spirit of liberty reigns, that the more fortunes are safe, the easier it is for the merchant to advance to the state and lend to individuals sizable excises. In England a merchant really lends the state fifty or sixty pounds sterling on each barrel of wine that he receives. What is the merchant who would dare to perform a matter of this kind in a county governed as in Turkey? And when he would dare to do it, how could he, with a suspect, doubtful, ruined fortune?

Chapter 15: An Abuse of Liberty

Those great advantages of liberty have caused some to abuse liberty itself. Because moderate government has produced some wonderful effects, some have abandoned that moderation. Because they drew extensive taxes, they have intended to draw them to excess. And, mis-recognizing liberty's hand, which offered this gift, they embraced servitude, which refuses everything.

Liberty has produced the excess of tax receipts. But the effect of these excessive taxes is to produce, in their turn, servitude. And the effect of servitude is to produce the lessening of tax receipts.

Asian monarchs make almost no edicts except to exempt some province of their empire (a[11]) from taxes each year. The manifestations of their will are benefactions. But, in Europe, the edicts of princes are afflictions even before they are viewed, because they always speak of their needs and never of ours.

The peoples derive this advantage from the unforgivable nonchalance that the ministers in these countries acquire from the government and, often, the climate: they are not ceaselessly burdened with new demands. Expenditures do not increase there, because no one forms new projects. And if, by chance, someone forms some, those are projects of which one sees the end and not projects newly begun. They who govern the state do not torment it, because they do not ceaselessly torment themselves. But, for us, it is impossible that we should ever have order in our finances, because we always know that we will do something but never what we will do.

One no longer calls a great minister him that is the sage dispenser of public revenues among us, but him that is a man of industry and who discovers what they call expedients.

Chapter 16: About the Mohammedan Conquests

It was this excessive taxation (a[12]) which occasioned that strange facility which the Mohammedans encountered in their conquests. The peoples, in place of that continual succession of vexations which the subtle avarice of the emperors had conceived, found themselves subject [to] a simple tax, easily paid and similarly received. They were happier obeying a barbarian nation than a corrupted government, under which they would suffer all the inconveniences of a liberty which they had no longer with all the horrors of present servitude.

Chapter 17: About the Increase of Troops

A new illness has spread in Europe: it has seized our princes and caused them to maintain an inordinate number of troops. It has its recurrences and becomes necessarily contagious. For, as soon as one state increases what it calls its troops, the others suddenly increase theirs, in such a manner that nothing is gained thereby but the common ruin. Each monarch keeps on foot all the armies which he could hold, if his people were in danger of being exterminated. And this condition (a[13]) of an effort by all against all they call peace. Also, Europe is so ruined, that individuals, who should be in the situation in which the three most opulent powers of that part of the world are, would not have the necessaries of life. We are poor with the wealth and commerce of the entire universe. And soon, impelled to have soldiers, we will no longer have any but soldiers, and we will be like the Tartars (b[14]).

The great princes, not content to purchase troops from more petty monarchs, seek on all sides to buy alliances, that is to say, almost always to lose money.

The consequence of such a situation is the perpetual augmentation of taxes. And, what anticipates all the remedies to come, they no longer count on the revenues but wage war with their capital. It is not unheard of to see states mortgaging their holdings during the peace itself, and employing, to ruin themselves, means which they call extraordinary and which are so far extraordinary that the son of the most disorderly family might hardly conceive them.

Chapter 18: About Refunding Taxes

The maxim of the large empires in the Orient, for refunding taxes to provinces which have suffered, ought well to be brought into monarchical states. There are many where it is established. But it burdens more than if it were not there, because the prince levies neither more nor less, and the whole state becomes responsible. In order to relieve one village which pays poorly, they charge another which pays better. They do not re-establish the first; they destroy the second. The people are distressed between the necessity of paying for fear of exactions and the danger of paying for fear of additional charges.

A well-ordered state ought to assign, as the first item of expenditure, a settled sum for unforeseen cases. For the public it is like it is for individuals, who ruin themselves when they spend the exact revenue of their lands.

With respect to the shared responsibility of the inhabitants of the same village, someone has said (a[15]) that it was reasonable, because one could assume a fraudulent conspiracy on their part. But where has one found that, on assumptions, it would be required to establish something unjust in itself and ruinous for the state?

Chapter 19: What Is It That Is Most Suitable for the Prince and the People, the Farming or the Regulating of Taxes?

Stewardship is the administration of a good family father, who levies his revenues himself, with economy and order.

By stewardship the prince controls whether to press or retard the levying of taxes, whether pursuing his needs or those of his people. By stewardship he spares the State the immense profits of the tax farmers, who impoverish it in an infinity of ways. By stewardship he spares the people the spectacle of the instant fortunes that afflict them. By stewardship, the money raised passes through few hands; it goes directly to the prince, and consequently more promptly returns to the people. By stewardship, the prince spares the people an infinity of bad laws, which the importunate avarice of tax-farmers always demand from him, and which trumpet a present advantage in regulations fatal for the future.

As he who has money is always the master of the other, the tax-farmer becomes despotic over the prince himself. He is no legislator, but he forces the legislator to give laws.

I admit that it is sometimes useful to begin by farming a newly established excise. There are arts and inventions for preventing frauds, which the tax-farmer's interest suggests to him, and which the stewards would never have known how to conceive. Now, the levying system being once carried out by the tax-farmer, one may successfully set up the stewardship. In England, the administration of the excise and the postal revenues, such as it is today, has been borrowed from the tax-farmers.

In republics, the state's revenues are almost always under stewardship. The opposite arrangement was a great vice of the Roman government (a[16]). In despotic states, in which stewardship is set up, the people are infinitely happier; witness Persia and China (b[17]). The most unhappy are they among whom the prince farms out his seaport and commercial towns. The history of monarchies is replete with the evil deeds done by tax-farmers.

Nero, indignant about the publicans' vexations, formed the impossible and magnanimous project of abolishing all taxes. He did not conceive of stewardship. He made (c[18]) four ordinances: that the laws passed against publicans, until then kept secret, should be published; that they could no longer require what they had neglected to demand during the year; that there would be a praetor set up to judge

their claims without formality; and that merchants would pay nothing for their ships. Those were that emperor's beautiful days.

Chapter 20: About Tax-Farmers

All is lost when the lucrative profession of the tax-farmers succeeds also, by its wealth, to be[come] an honored profession. That may be good in despotic states, where their position is often a part of the functions of the governors themselves. That is not good in the republic, and a similar thing destroyed the Roman republic. That is no better in monarchy; nothing is more opposed to the spirit of that government. All the other estates are seized with disgust. Honor there loses all its consideration. The slow and natural means of distinguishing oneself no longer move persons. And the government is tainted in its principles.

In past times folk saw many scandalous fortunes. That was a calamity of the Fifty Years War. But, at that time, those riches were regarded as ridiculous, while we admire them.

There is a lot for each profession. The lot of them that levy tributes is wealth. And the reward for this wealth is itself wealth. Glory and honor are for that nobility which neither knows, nor sees, nor feels any true good but honor and glory. Respect and consideration are for those ministers and magistrates who, finding only labor after labor, watch night and day over the empire's happiness.

Notes

2. Plutarch.
3. That is what caused Charlemagne to make his beautiful institutions on the subject. See Bk. v of the *Capitulaires*, art. 303.
4. It was so practiced in Germany.
5. [Julius] Pollux, [Onomaticon], Bk. viii. c. 10, art. 130.
6. *Vectigal quoque quinta et vice simae venalium mancipiorum remissum specie magisquam vi ; quia cum senditor pendere juberetur, in partem pretii emptoribus accrescebat.* [Cohler: "This tax on the sale of [freedmen] was remitted, but this remission was more specious than real because it was also ordered that the seller pay it; this simply increased the price for the buyer because it was part of the price."] Tacitus, *Annales*, bk. xiii, c. 31.
8. Father Du Halde, vol. ii, p. 37.
9. *Histoire des Tatars*, part iii, p. 290.
10. Desiring to have trade with foreigners, without intercourse among them, they have chosen two nations: the Dutch, for European commerce, and the Chinese, for that of Asia. They restrict to a kind of prison the traders and sailors, and they hobble them to the point of losing patience.
11. In Russia the duties are mediocre; they have increased them since the despotism there has been moderated. See l'*Histoire des Tatars,* 2d part.
12. The Pays d'États.

13. That is the practice of the emperors of China.
14. See in the history the great extent, the bizarre character, and even the madness of those taxes. Anastasia conceived of one such for breathing the air: *ut quisque pro haustu aëris penderet*.
15. It is true that it is this level of effort that mainly preserves the equilibrium, because it exhausts the great powers.
16. For which purpose it suffices only to capitalize on the new invention of militias established in nearly the whole of Europe and stretch them to the same excess that they have borne the regular troops.
17. See the *Traité des finances des Romains*, [Pieter Burman, *Vestigalia populi* Romani], c. 2, published in Paris at Briasson, 1740.
18. Caesar was forced to remove the tax collectors from the Asian province and to establish there another kind of management, as we learn from [Cassius] Dion, [bk. xlii, c. 6]. And Tacitus [*Annales*, bk. I, c. 76] tells us that Macedonia and Achaia, provinces that Augustus had left to the Roman people, and which, consequently, were governed on the ancient model, obtained to be in the number of those whom the emperor governed through his officers.
19. See [John] Chardin, *Voyages de Perse*, vol. vi.
20. Tacitus, *Annales*, bk. 13, [51].

Livre quatorzième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA NATURE DU CLIMAT

Chapitre I: Idée générale

S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères.

Chapitre II: Combien les hommes sont différents dans les divers climats

L'air froid[3] resserre les extrémités des fibres extérieures de notre corps; cela augmente leur ressort, et favorise le retour du sang des extrémités vers le cœur. Il diminue la longueur[4] de ces mêmes fibres; il augmente donc encore par là leur force. L'air chaud, au contraire, relâche les extrémités des fibres, et les allonge; il diminue donc leur force et leur ressort.

On a donc plus de vigueur dans les climats froids. L'action du cœur et la réaction des extrémités des fibres s'y font mieux, les liqueurs sont mieux en équilibre, le sang est plus déterminé vers le cœur, et réciproquement le cœur a plus de puissance. Cette force plus grande doit produire bien des effets: par exemple, plus de confiance en soi-même, c'est-à-dire plus de courage; plus de connaissance de sa supériorité, c'est-à-dire moins de désir de la vengeance; plus d'opinion de sa sûreté, c'est-à-dire plus de franchise, moins de soupçons, de politique et de ruses. Enfin cela doit faire des caractères bien différents. Mettez un homme dans un lieu chaud et enfermé, il souffrira, par les raisons que je viens de dire, une défaillance de cœur très grande. Si, dans cette circonstance, on va lui proposer une action hardie, je crois qu'on l'y trouvera très peu disposé; sa faiblesse présente mettra un découragement dans son âme; il craindra tout, parce qu'il sentira qu'il ne peut rien. Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards le sont; ceux des pays froids sont courageux comme le sont les jeunes gens. Si nous faisons attention aux dernières[5] guerres, qui sont celles que nous avons le plus sous nos yeux, et dans lesquelles nous

pouvons mieux voir de certains effets légers, imperceptibles de loin, nous sentirons bien que les peuples du nord, transportés dans les pays du midi[6], n'y ont pas fait d'aussi belles actions que leurs compatriotes qui, combattant dans leur propre climat, y jouissaient de tout leur courage.

La force des fibres des peuples du nord fait que les sucs les plus grossiers sont tirés des aliments. Il en résulte deux choses: l'une, que les parties du chyle, ou de la lymphe, sont plus propres, par leur grande surface, à être appliquées sur les fibres et à les nourrir; l'autre, qu'elles sont moins propres, par leur grossièreté, à donner une certaine subtilité au suc nerveux. Ces peuples auront donc de grands corps et peu de vivacité.

Les nerfs, qui aboutissent de tous côtés au tissu de notre peau, font chacun un faisceau de nerfs. Ordinairement ce n'est pas tout le nerf qui est remué, c'en est une partie infiniment petite. Dans les pays chauds, où le tissu de la peau est relâché, les bouts des nerfs sont épanouis et exposés à la plus petite action des objets les plus faibles. Dans les pays froids, le tissu de la peau est resserré, et les mamelons comprimés; les petites houppes sont, en quelque façon, paralytiques; la sensation ne passe guère au cerveau que lorsqu'elle est extrêmement forte, et qu'elle est de tout le nerf ensemble. Mais c'est d'un nombre infini de petites sensations que dépendent l'imagination, le goût, la sensibilité, la vivacité.

J'ai observé le tissu extérieur d'une langue de mouton, dans l'endroit où elle parait, à la simple vue, couverte de mamelons. J'ai vu avec un microscope, sur ces mamelons, de petits poils ou une espèce de duvet; entre les mamelons étaient des pyramides, qui formaient par le bout comme de petits pinceaux. Il y a grande apparence que ces pyramides sont le principal organe du goût.

J'ai fait geler la moitié de cette langue, et j'ai trouvé, à la simple vue, les mamelons considérablement diminués; quelques rangs même de mamelons s'étaient enfoncés dans leur gaine. J'en ai examiné le tissu avec le microscope, je n'ai plus vu de pyramides. À mesure que la langue s'est dégelée, les mamelons, à la simple vue, ont paru se relever; et, au microscope, les petites houppes ont commencé à reparaître.

Cette observation confirme ce que j'ai dit, que, dans les pays froids, les houppes nerveuses sont moins épanouies: elles s'enfoncent dans leurs gaines, où elles sont à couvert de l'action des objets extérieurs. Les sensations sont donc moins vives.

Dans les pays froids, on aura peu de sensibilité pour les plaisirs; elle sera plus grande dans les pays tempérés; dans les pays chauds, elle sera extrême. Comme on distingue les climats par les degrés de latitude, on pourrait les distinguer, pour ainsi dire, par les degrés de sensibilité. J'ai vu les opéras d'Angleterre et d'Italie; ce sont

les mêmes pièces et les mêmes acteurs: mais la même musique produit des effets si différents sur les deux nations, l'une est si calme, et l'autre si transportée, que cela parait inconcevable.

Il en sera de même de la douleur: elle est excitée en nous par le déchirement de quelque fibre de notre corps. L'auteur de la nature a établi que cette douleur serait plus forte à mesure que le dérangement serait plus grand: or il est évident que les grands corps et les fibres grossières des peuples du nord sont moins capables de dérangement que les fibres délicates des peuples des pays chauds, l'âme y est donc moins sensible à la douleur. Il faut écorcher un Moscovite pour lui donner du sentiment.

Avec cette délicatesse d'organes que l'on a dans les pays chauds, l'âme est souverainement émue par tout ce qui a du rapport à l'union des deux sexes: tout conduit à cet objet.

Dans les climats du nord, à peine le physique de l'amour a-t-il la force de se rendre bien sensible; dans les climats tempérés, l'amour, accompagné de mille accessoires, se rend agréable par des choses qui d'abord semblent être lui-même, et ne sont pas encore lui; dans les climats plus chauds, on aime l'amour pour lui-même; il est la cause unique du bonheur; il est la vie.

Dans les pays du midi, une machine délicate, faible, mais sensible, se livre à un amour qui, dans un sérail, naît et se calme sans cesse; ou bien à un amour qui, laissant les femmes dans une plus grande indépendance, est exposé à mille troubles. Dans les pays du nord, une machine saine et bien constituée, mais lourde, trouve ses plaisirs dans tout ce qui peut remettre les esprits en mouvement: la chasse, les voyages, la guerre, le vin. Vous trouverez dans les climats du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même: des passions plus vives multiplieront les crimes; chacun cherchera à prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions. Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices même, et dans leurs vertus; le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes.

La chaleur du climat peut être si excessive que le corps y sera absolument sans force. Pour lors l'abattement passera à l'esprit même; aucune curiosité, aucune noble entreprise, aucun sentiment généreux; les inclinations y seront toutes passives; la paresse y fera le bonheur; la plupart des châtiments y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme, et la servitude moins insupportable que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même.

Chapitre III: Contradiction dans les caractères de certains peuples du midi

Les Indiens[7] sont naturellement sans courage; les enfants[8] même des Européens nés aux Indes perdent celui de leur climat. Mais comment accorder cela avec leurs actions atroces, leurs coutumes, leurs pénitences barbares? Les hommes s'y soumettent à des maux incroyables, les femmes s'y brûlent elles-mêmes : voilà bien de la force pour tant de faiblesse.

La nature, qui a donné à ces peuples une faiblesse qui les rend timides, leur a donné aussi une imagination si vive que tout les frappe à l'excès. Cette même délicatesse d'organes, qui leur fait craindre la mort, sert aussi à leur faire redouter mille choses plus que la mort. C'est la même sensibilité qui leur fait fuir tous les périls, et les leur fait tous braver.

Comme une bonne éducation est plus nécessaire aux enfants qu'à ceux dont l'esprit est dans sa maturité, de même les peuples de ces climats ont plus besoin d'un législateur sage que les peuples du nôtre. Plus on est aisément et fortement frappé, plus il importe de l'être d'une manière convenable, de ne recevoir pas des préjugés, et d'être conduit par la raison.

Du temps des Romains, les peuples du nord de l'Europe vivaient sans arts, sans éducation, presque sans lois; et cependant, par le seul bon sens attaché aux fibres grossières de ces climats, ils se maintinrent avec une sagesse admirable contre la puissance romaine, jusqu'au moment où ils sortirent de leurs forêts pour la détruire.

Chapitre IV: Cause de l'immutabilité de la religion, des mœurs, des manières, des lois dans les pays d'Orient

Si, avec cette faiblesse d'organes qui fait recevoir aux peuples d'Orient les impressions du monde les plus fortes, vous joignez une certaine paresse dans l'esprit, naturellement liée avec celle du corps, qui fasse que cet esprit ne soit capable d'aucune action, d'aucun effort, d'aucune contention, vous comprendrez que l'âme, qui a une fois reçu des impressions, ne peut plus en changer. C'est ce qui fait que les lois, les mœurs[9] et les manières, même celles qui paraissent indifférentes, comme la façon de se vêtir, sont aujourd'hui en Orient comme elles étaient il y a mille ans.

Chapitre V: Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés

Les Indiens croient que le repos et le néant sont le fondement de toutes choses et la fin où elles aboutissent. Ils regardent donc l'entière inaction comme l'état le plus parfait et l'objet de leurs désirs. Ils donnent au souverain être le surnom d'immobile[10]. Les Siamois croient que la félicité[11] suprême consiste à n'être point obligé d'animer une machine et de faire agir un corps.

Dans ces pays, où la chaleur excessive énerve et accable, le repos est si délicieux et le mouvement si pénible, que ce système de métaphysique paraît naturel, et Foë[12], législateur des Indes, a suivi ce qu'il sentait, lorsqu'il a mis les hommes dans un état extrêmement passif; mais sa doctrine, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux.

Les législateurs de la Chine furent plus sensés lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où ils seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques. Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner.

Chapitre VI: De la culture des terres dans les climats chauds

La culture des terres est le plus grand travail des hommes. Plus le climat les porte à fuir ce travail, plus la religion et les lois doivent y exciter. Ainsi les lois des Indes, qui donnent les terres aux princes, et ôtent aux particuliers l'esprit de propriété, augmentent les mauvais effets du climat, c'est-à-dire la paresse naturelle.

Chapitre VII: Du monachisme

Le monachisme y fait les mêmes maux; il est né dans les pays chauds d'Orient, où l'on est moins porté à l'action qu'à la spéculation.

En Asie, le nombre des derviches, ou moines, semble augmenter avec la chaleur du climat; les Indes, où elle est excessive, en sont remplies: on trouve en Europe cette même différence.

Pour vaincre la paresse du climat, il faudrait que les lois cherchassent à ôter tous les moyens de vivre sans travail; mais dans le midi de l'Europe elles font tout le contraire: elles donnent à ceux qui veulent être oisifs des places propres à la vie spéculative, et y attachent des richesses immenses. Ces gens, qui vivent dans une abondance qui leur est à charge, donnent avec raison leur superflu au bas peuple : il a perdu la propriété des biens; ils l'en dédommagent par l'oisiveté dont ils le font jouir; et il parvient à aimer sa misère même.

Chapitre VIII: Bonne coutume de la Chine

Les relations[13] de la Chine nous parlent de la cérémonie d'ouvrir les terres, que l'empereur fait tous les ans[14]. On a voulu exciter[15] les peuples au labourage par cet acte public et solennel.

De plus, l'empereur est informé chaque année du laboureur qui s'est le plus distingué dans sa profession; il le fait mandarin du huitième ordre.

Chez les anciens Perses[16], le huitième jour du mois nommé *chorrem-ruz*, les rois quittaient leur faste pour manger avec les laboureurs. Ces institutions sont admirables pour encourager l'agriculture.

Chapitre IX: Moyens d'encourager l'industrie

Je ferai voir, au livre XIX, que les nations paresseuses sont ordinairement orgueilleuses. On pourrait tourner l'effet contre la cause, et détruire la paresse par l'orgueil. Dans le midi de l'Europe, où les peuples sont si frappés par le point d'honneur, il serait bon de donner des prix aux laboureurs qui auraient le mieux cultivé leurs champs, ou aux ouvriers qui auraient porté plus loin leur industrie. Cette pratique réussira même par tout pays. Elle a servi de nos jours, en Irlande, à l'établissement d'une des plus importantes manufactures de toile qui soit en Europe.

Chapitre X: Des lois qui ont rapport à la sobriété des peuples

Dans les pays chauds, la partie aqueuse du sang se dissipe beaucoup par la transpiration[17]; il y faut donc substituer un liquide pareil. L'eau y est d'un usage admirable : les liqueurs fortes y coaguleraient les globules[18] du sang qui restent après la dissipation de la partie aqueuse.

Dans les pays froids, la partie aqueuse du sang s'exhale peu par la transpiration; elle reste en grande abondance: on y peut donc user des liqueurs spiritueuses, sans que le sang se coagule. On y est plein d'humeurs; les liqueurs fortes, qui donnent du mouvement au sang, y peuvent être convenables.

La loi de Mahomet, qui défend de boire du vin, est donc une loi du climat d'Arabie: aussi avant Mahomet, l'eau était-elle la boisson commune des Arabes. La loi[19] qui défendait aux Carthaginois de boire du vin, était aussi une loi du climat; effectivement le climat de ces deux pays est à peu près le même.

Une pareille loi ne serait pas bonne dans les pays froids, où le climat semble forcer à une certaine ivrognerie de nation, bien différente de celle de la personne. L'ivrognerie se trouve établie par toute la terre, dans la proportion de la froideur et

de l'humidité du climat. Passez de l'équateur jusqu'à notre pôle, vous y verrez l'ivrognerie augmenter avec les degrés de latitude. Passez du même équateur au pôle opposé, vous y trouverez l'ivrognerie aller vers le midi[20], comme de ce côté-ci elle avait été vers le nord.

Il est naturel que, là où le vin est contraire au climat, et par conséquent à la santé, l'excès en soit plus sévèrement puni que dans les pays où l'ivrognerie a peu de mauvais effets pour la personne, où elle en a peu pour la société, où elle ne rend point les hommes furieux, mais seulement stupides. Ainsi les lois[21] qui ont puni un homme ivre, et pour la faute qu'il faisait, et pour l'ivresse, n'étaient applicables qu'à l'ivrognerie de la personne, et non à l'ivrognerie de la nation. Un Allemand boit par coutume, un Espagnol par choix.

Dans les pays chauds, le relâchement des fibres produit une grande transpiration des liquides; mais les parties solides se dissipent moins. Les fibres, qui n'ont qu'une action très faible et peu de ressort, ne s'usent guère; il faut peu de suc nourricier pour les réparer: on y mange donc très peu.

Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois. Que, dans une nation, les hommes se communiquent beaucoup, il faut de certaines lois; il en faut d'autres chez un peuple où l'on ne se communique point.

Chapitre XI: Des lois qui ont du rapport aux maladies du climat

Hérodote[22] nous dit que les lois des Juifs sur la lèpre ont été tirées de la pratique des Égyptiens. En effet, les mêmes maladies demandaient les mêmes remèdes. Ces lois furent inconnues aux Grecs et aux premiers Romains, aussi bien que le mal. Le climat de l'Égypte et de la Palestine les rendit nécessaires; et la facilité qu'a cette maladie à se rendre populaire nous doit bien faire sentir la sagesse et la prévoyance de ces lois.

Nous en avons nous-mêmes éprouvé les effets. Les croisades nous avaient apporté la lèpre; les règlements sages que l'on fit l'empêchèrent de gagner la masse du peuple.

On voit, par la loi[23] des Lombards, que cette maladie était répandue en Italie avant les croisades, et mérita l'attention des législateurs. Rotharis ordonna qu'un lépreux, chassé de sa maison, et relégué dans un endroit particulier, ne pourrait disposer de ses biens, parce que dès le moment qu'il avait été tiré de sa maison, il

était censé mort. Pour empêcher toute communication avec les lépreux, on les rendait incapables des effets civils.

Je pense que cette maladie fut apportée en Italie par les conquêtes des empereurs grecs, dans les armées desquels il pouvait y avoir des milices de la Palestine ou de l'Égypte. Quoi qu'il en soit, les progrès en furent arrêtés jusqu'au temps des croisades.

On dit que les soldats de Pompée, revenant de Syrie, rapportèrent une maladie à peu près pareille à la lèpre. Aucun règlement fait pour lors n'est venu jusqu'à nous; mais il y a apparence qu'il y en eut, puisque ce mal fut suspendu jusqu'au temps des Lombards.

Il y a deux siècles qu'une maladie, inconnue à nos pères, passa du Nouveau Monde dans celui-ci, et vint attaquer la nature humaine jusque dans la source de la vie et des plaisirs. On vit la plupart des plus grandes familles du midi de l'Europe périr par un mal qui devint trop commun pour être honteux, et ne fut plus que funeste. Ce fut la soif de l'or qui perpétua cette maladie; on alla sans cesse en Amérique, et on en rapporta toujours de nouveaux levains.

Des raisons pieuses voulurent demander qu'on laissât cette punition sur le crime; mais cette calamité était entrée dans le sein du mariage, et avait déjà corrompu l'enfance même.

Comme il est de la sagesse des législateurs de veiller à la santé des citoyens, il eût été très sensé d'arrêter cette communication par des lois faites sur le plan des lois mosaïques.

La peste est un mal dont les ravages sont encore plus prompts et plus rapides. Son siège principal est en Égypte, d'où elle se répand par tout l'univers. On a fait, dans la plupart des États de l'Europe, de très bons règlements pour l'empêcher d'y pénétrer; et on a imaginé de nos jours un moyen admirable de l'arrêter: on forme une ligne de troupes autour du pays infesté, qui empêche toute communication.

Les Turcs[24], qui n'ont à cet égard aucune police, voient les chrétiens dans la même ville échapper au danger, et eux seuls périr. Ils achètent les habits des pestiférés, s'en vêtissent, et vont leur train. La doctrine d'un destin rigide qui règle tout, fait du magistrat un spectateur tranquille: il pense que Dieu a déjà tout fait, et que lui n'a rien à faire.

Chapitre XII: Des lois contre ceux qui se tuent[25] eux-mêmes

Nous ne voyons point dans les histoires que les Romains se fissent mourir sans sujet; mais les Anglais se tuent sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine, ils se tuent dans le sein même du bonheur. Cette action, chez les

Romains, était l'effet de l'éducation; elle tenait à leur manière de penser et à leurs coutumes: chez les Anglais, elle est l'effet d'une maladie[26], elle tient à l'état physique de la machine, et est indépendante de toute autre cause.

Il y a apparence que c'est un défaut de filtration du suc nerveux: la machine, dont les forces motrices se trouvent à tout moment sans action, est lasse d'elle-même; l'âme ne sent point de douleur, mais une certaine difficulté de l'existence. La douleur est un mal local qui nous porte au désir de voir cesser cette douleur; le poids de la vie est un mal qui n'a point de lieu particulier, et qui nous porte au désir de voir finir cette vie.

Il est clair que les lois civiles de quelques pays ont eu des raisons pour flétrir l'homicide de soi-même; mais, en Angleterre, on ne peut pas plus le punir qu'on ne punit les effets de la démence.

Chapitre XIII: Effets qui résultent du climat d'Angleterre

Dans une nation à qui une maladie du climat affecte tellement l'âme, qu'elle pourrait porter le dégoût de toutes choses jusqu'à celui de la vie, on voit bien que le gouvernement qui conviendrait le mieux à des gens à qui tout serait insupportable, serait celui où ils ne pourraient pas se prendre à un seul de ce qui causerait leurs chagrins; et où les lois gouvernant plutôt que les hommes, il faudrait, pour changer l'État, les renverser elles-mêmes.

Que si la même nation avait encore reçu du climat un certain caractère d'impatience qui ne lui permît pas de souffrir longtemps les mêmes choses, on voit bien que le gouvernement dont nous venons de parler serait encore le plus convenable.

Ce caractère d'impatience n'est pas grand par lui-même; mais il peut le devenir beaucoup, quand il est joint avec le courage.

Il est différent de la légèreté, qui fait que l'on entreprend sans sujet, et que l'on abandonne de même. Il approche plus de l'opiniâtreté, parce qu'il vient d'un sentiment des maux, si vif, qu'il ne s'affaiblit pas même par l'habitude de les souffrir.

Ce caractère, dans une nation libre, serait très propre à déconcerter les projets de la tyrannie[27], qui est toujours lente et faible dans ses commencements, comme elle est prompte et vive dans sa fin; qui ne montre d'abord qu'une main pour secourir, et opprime ensuite avec une infinité de bras.

La servitude commence toujours par le sommeil. Mais un peuple qui n'a de repos dans aucune situation, qui se tâte sans cesse, et trouve tous les endroits douloureux, ne pourrait guère s'endormir.

La politique est une lime sourde, qui use et qui parvient lentement à sa fin. Or les hommes dont nous venons de parler ne pourraient soutenir les lenteurs, les détails, le sang-froid des négociations; ils y réussiraient souvent moins que toute autre nation; et ils perdraient, par leurs traités, ce qu'ils auraient obtenu par leurs armes.

Chapitre XIV: Autres effets du climat

Nos pères, les anciens Germains, habitaient un climat où les passions étaient très calmes. Leurs lois ne trouvaient dans les choses que ce qu'elles voyaient, et n'imaginaient rien de plus. Et comme elles jugeaient des insultes faites aux hommes par la grandeur des blessures, elles ne mettaient pas plus de raffinement dans les offenses faites aux femmes. La loi[28] des Allemands est là-dessus fort singulière. Si l'on découvre une femme à la tête, on paiera une amende de six sols; autant si c'est à la jambe jusqu'au genou; le double depuis le genou. Il semble que la loi mesurait la grandeur des outrages faits à la personne des femmes, comme on mesure une figure de géométrie; elle ne punissait point le crime de l'imagination, elle punissait celui des yeux. Mais lorsqu"une nation germanique se fut transportée en Espagne, le climat trouva bien d'autres lois. La loi des Wisigoths défendit aux médecins de saigner une femme ingénue qu'en présence de son père et de sa mère, de son frère, de son fils ou de son oncle. L'imagination des peuples s'alluma, celle des législateurs s'échauffa de même; la loi soupçonna tout pour un peuple qui pouvait tout soupçonner.

Ces lois eurent donc une extrême attention sur les deux sexes. Mais il semble que, dans les punitions qu'elles firent, elles songèrent plus à flatter la vengeance particulière qu'à exercer la vengeance publique. Ainsi, dans la plupart des cas, elles réduisaient les deux coupables dans la servitude des parents ou du mari offensé. Une femme[29] ingénue, qui s'était livrée à un homme marié, était remise dans la puissance de sa femme, pour en disposer à sa volonté. Elles obligeaient les esclaves[30] de lier et de présenter au mari sa femme qu'ils surprenaient en adultère; elles permettaient à ses enfants[31] de l'accuser, et de mettre à la question ses esclaves pour la convaincre. Aussi furent-elles plus propres à raffiner à l'excès un certain point d'honneur qu'à former une bonne police. Et il ne faut pas être étonné si le comte Julien crut qu'un outrage de cette espèce demandait la perte de sa patrie et de son roi. On ne doit pas être surpris si les Maures, avec une telle conformité de mœurs, trouvèrent tant de facilité à s'établir en Espagne, à s'y maintenir et à retarder la chute de leur empire.

Chapitre XV: De la différente confiance que les lois ont dans le peuple selon les climats

Le peuple japonais a un caractère si atroce, que ses législateurs et ses magistrats n'ont pu avoir aucune confiance en lui: ils ne lui ont mis devant les yeux que des juges, des menaces et des châtiments; ils l'ont soumis, pour chaque démarche, à l'inquisition de la police. Ces lois qui, sur cinq chefs de famille, en établissent un comme magistrat sur les quatre autres; ces lois qui, pour un seul crime, punissent toute une famille ou tout un quartier; ces lois qui ne trouvent point d'innocents là où il peut y avoir un coupable, sont faites pour que tous les hommes se méfient les uns des autres, pour que chacun recherche la conduite de chacun, et qu'il en soit l'inspecteur, le témoin et le juge.

Le peuple des Indes au contraire est doux[32], tendre, compatissant: aussi ses législateurs ont-ils eu une grande confiance en lui. Ils ont établi peu[33] de peines, et elles sont peu sévères; elles ne sont pas même rigoureusement exécutées. Ils ont donné les neveux aux oncles, les orphelins aux tuteurs, comme on les donne ailleurs à leurs pères: ils ont réglé la succession par le mérite reconnu du successeur. Il semble qu'ils ont pensé que chaque citoyen devait se reposer sur le bon naturel des autres.

Ils donnent aisément la liberté[34] à leurs esclaves; ils les marient; ils les traitent comme leurs enfants[35] : heureux climat, qui fait naître la candeur des mœurs, et produit la douceur des lois!

Book Fourteen

CONCERNING THE LAWS, IN THE RELATION THEY HAVE WITH THE CLIMATE'S NATURE

Chapter 1: A General Idea

If it is true that the mind's character and the heart's passions would be extremely different in differing climates, the laws ought to be relative both to the difference of these passions and to the difference of these characters.

Chapter 2: How Much Men Are Different in Differing Climates

Cold air (a[1]) tightens extremities of the exterior fibers of our body; that increases their energy and encourages the return of blood from the extremities to the heart. It diminishes the length (b)[2] of those same fibers; therefore it thereby increases their force. Hot air, on the other hand, releases the extremities of the fibers, and lengthens them. Therefore, it diminishes their strength and energy.

Therefore one has greater vigor in cold climates. The heart's activity and the reaction of the fiber's extremities perform better, the fluids are in better equilibrium, the blood is more impelled toward the heart, and reciprocally the heart has greater power. That greater strength ought to produce many effects; for example, more confidence in oneself, which is to say, more courage; more understanding of one's superiority, which is to say, less desire for vengeance; greater opinion of one's safety, which is to say, more candor, and less suspicion, policy and ruse. In sum, this ought to produce quite different characters. Place a man in a hot and closed place, and he will suffer, for the reasons I'm happening to relate, an intense heart failure. If, under that circumstance, one approaches him to propose a bold deed, I believe that one will find him very little open to it. His present weakness will cast discouragement over his soul. He will fear everything, for he will feel that he can do nothing. The peoples from hot countries are timid, as the elderly are. Those from cold countries are courageous, as youths are. If we pay attention to the last (c[3]) wars, which are those which we have most beneath our eyes, and in which we are better able to see certain slight effects, imperceptible from afar, we will well sense that the peoples of the north, transferred into southerly countries (d[4]), have not performed such beautiful actions there as their compatriots who, fighting in their own climate, profited from their entire courage.

The strength of northern people's fibers causes [the effect] that the heaviest nutrients are extracted from the foods. Two things result from this: one, the parts of the chyle, or the lymph, are fitter, by their large surface, to be applied to the fibers and nourish them; the other, that they are less fit, from their heaviness, to give a certain subtlety to the nervous juice. Therefore, these peoples will have large bodies and little vivacity.

The nerves, which terminate in the tissue of our skin from every side, are each a bundle of nerves. Ordinarily it is not all the nerve that is stirred. It is an infinitely small part. In the hot countries, where the skin's tissue is relaxed, the nerve ends are spread out and exposed to the smallest motion of the weakest objects. In cold

countries, skin tissue is contracted and the nipples compressed. Small papillae are somehow paralytic. Sensation hardly reaches to the brain, except when it is extremely strong and involves the whole nerve all together. But it is upon an infinite number of small sensations that imagination, taste, sensitivity, and vivacity depend.

I have observed the exterior tissue of a lamb's tongue, on the spot where, in a simple view, it seemed blanketed with buds. With a microscope I saw, on these buds, some small hairs or a kind of down. Among the buds there were some small pyramids, which came to a point like little scissors. It largely appears that these pyramids are the main organ of taste.

I caused half of this tongue to freeze. And, in a simple view, I found the buds significantly diminished. Some rows of buds were even recessed in their follicle. I examined the tissue with the microscope, and I no longer saw any pyramids. To the degree that the tongue thawed, the buds, on a simple viewing, seemed to rise. And, in the microscope, the small papillae began to reappear.

This observation confirms what I have said, that, in cold countries, nerve papillae are less spread out. They are recessed in their follicles, in which they are shielded from the motion of external objects. Sensations, then, are less lively.

In cold countries one will have little sensitivity to the pleasures. Sensitivity will be greater in temperate countries. In hot countries it will be extreme. As one distinguishes climates by degrees of latitude, one could, so to speak, distinguish them by degrees of sensitivity. I have seen operas in England and in Italy. Those were the same plays and the same actors. But the same music produces such differing effects in the two nations; the one is so still, and the other so moved, that it seems inconceivable.

In this it is the same with pain. It is initiated within us by the tearing of some fiber of our body. Nature's author has provided that this pain would be more intense to the degree the disturbance is greater. Now, it is plain that the large bodies and heavy fibers of northern peoples are less subject to disturbance than the delicate fibers of the peoples from hot countries. There, therefore, the soul is less sensitive to pain. It is required to scorch a Muscovite, in order to give him a feeling.

With that delicacy of organs which they have in hot countries, the soul is sovereignly moved by everything that relates to the union of the two sexes. Everything leads to that objective.

In the northern climates the physics of love hardly have the strength to make themselves felt. In moderate climates, love, accompanied by a thousand accessories, makes itself pleasurable by things which at first seem to be [it] but are not yet it. In hot climates they love eros for itself. It is the unique cause of happiness; it is life.

In the southerly countries a delicate machine, weak but sensitive, gives itself up to an eros which, in a harem, ceaselessly rises and falls; or, indeed, to an eros which, leaving women in a greater independence, is exposed to a thousand difficulties. In the northern countries, a healthy and well structured, but ponderous, machine finds its pleasures in everything which is able to stir the spirits into motion: the hunt, travels, war, and wine. You will find in climates of the north peoples who have few vices, sufficient virtues, and much sincerity and candor. Draw near to the southerly countries; you would imagine you are distancing yourself from morality itself. Livelier passions proliferate crimes; each will seek to take of others all the advantages that these same passions are able to encourage. In the temperate countries, you will see peoples who are fickle in their manners, in their vices even, and in their virtues. The climate there does not have a sufficiently determined quality to fix the peoples themselves.

The climate's heat may be so excessive that there the body will be absolutely without force. At that point, the decline enters the mind itself: no curiosity; no noble undertaking; no generous sentiment. There inclinations will be entirely passive. Indolence will cause happiness, and most chastisements will be less difficult to bear than the motion of the soul, servitude less unbearable than the strength of mind which is required for governing oneself.

Chapter 3: A Contradiction in the Characters of Certain Southerly Peoples

Indians (a[5]) are without courage naturally. Even the children (b[6]) born to Europeans in India lose the courage of their climate. But how does one reconcile that with their atrocious deeds, their customs, and their barbarian penitences? Men there undergo incredible ills, and women immolate themselves. That is a lot of strength for so much weakness.

Nature, which has given these peoples a weakness which renders them timid, has also given them an imagination so alive that everything strikes them excessively. That same delicacy of organs which causes them to fear death, also serves to make them dread a thousand things worse than death. It is the same sensitivity that causes them to flee every peril and that causes them to brave them all.

As a good education is more necessary for children than for them whose minds are mature, similarly do the peoples of these climates need a wise legislator more than the peoples of our climate. The more easily and intensely affected one is, the more it matters to be so in a suitable manner, not to receive any prejudices, and to be governed by reason.

At the time of the Romans, the peoples of northern Europe lived without art, without education, and almost without laws. Still, by the singular good sense inherent in the heavy fibers of those climates, they preserved themselves against Roman authority with admirable wisdom, to the very moment in which they exited their forests in order to destroy Rome.

Chapter 4: A Cause of the Immutability of the Religion, Morals, Manners, and Laws in Oriental Countries

If, with that weakness of organs, which causes oriental peoples to admit the strongest stimuli in the world, you connect a certain indolence of mind, naturally bound with that of the body and which would cause that mind to be incapable of any action, any effort, and any concentration, you will understand that the soul that has once admitted some stimuli is no longer able to alter them. That is what causes the fact that the laws, the morals (a[7]), and the manners—even those which seem indifferent, like the fashion of dressing—are today in the Orient as they were a thousand years ago.

Chapter 5: That the Poor Legislators Are Those Who Have Encouraged the Climate's Vices, While the Good Ones Are Those Who Have Resisted Them

The Indians believe that rest and nothingness are the foundation of all things and the end in which they terminate. Therefore they regard complete inaction as the most perfect condition and the object of their desires. They assign to the sovereign being (a[8]) the appellation, immobile. The people of Siam believe that supreme felicity (b[9]) consists of not being obliged to animate a machine and to cause a body to act.

In those countries, where excessive heat enervates and burdens, repose is so sweet and movement so painful, that this metaphysical system seems natural. And (c[10]) Foë[1], India's legislator, followed what he felt when he placed men in an extremely passive condition. But his doctrine, generated by the indolence of the climate, in turn encouraging it, has caused a thousand ills.

China's legislators were more thoughtful when, considering men not in the peaceful condition in which they will be some day but in the action fit to make them fulfill the duties of life, they made their religion, their philosophy, and their laws wholly practical. The more material causes incline men to repose, the more moral causes must remove them from it.

Chapter 6: About Cultivation of the Land in Hot Climates

The cultivation of land is man's greatest work. The more the climate inclines them to shun this work, the more religion and the laws ought to exhort it. Thus, India's laws, which give the lands to the prince and deprive individuals of the spirit of ownership, increase the ill effects of the climate; which is to say, natural indolence.

Chapter 7: About Monkery

Monkery causes the same ills there. It rose in the hot countries of the Orient, where one is less inclined to activity than to speculation.

In Asia the number of dervishes, or monks, seems to increase with the climate's heat. India, where it is extreme, is filled with them. One finds this same distinction in Europe.

In order to overcome the indolence of the climate, it would be necessary that the laws seek to eliminate all means of living without work. But, toward the south of Europe, they do exactly the opposite. They give to them that want to be idle positions fit for the speculative life, and they assign immense wealth to them. Those persons, who live with an abundance which is a burden to them, with reason give their superfluity to the base people: they have lost the ownership of property. Those persons compensate them for it with the idleness which they cause them to enjoy. And the poor come thereby to love their misery itself.

Chapter 8: A Good Chinese Custom

The accounts (a[11]) of China speak to us about the opening of the land ceremony that the emperor conducts every year (b[12]). They wished to exhort (c[13]) the people to farming by this public and solemn act.

Further, the emperor is informed each year of the farmer who has most distinguished himself in his profession. He makes him an eighth order Mandarin.

Among the ancient Persians (d[14]) the King's tax farmers on the eighth day of the month which is called *chorrem-ruz* left their opulence to eat among the farm laborers. These are admirable institutions for promoting agriculture.

Chapter 9: A Means of Promoting Industry

I will show in book 19 that indolent nations are usually prideful. One could turn the effect against the cause and destroy indolence through pride. Toward the south of Europe, where people are so taken with the point of honor, it were well to award prizes to the farmers who should best have cultivated their fields, or to laborers who should have carried their industry furthest. This practice will indeed succeed with every country. In our time it has worked, in Ireland, for establishing one of the biggest canvas manufactories which is in Europe.

Chapter 10: About the Laws Which Have Relation to Peoples' Sobriety

In hot countries the aqueous part of blood is much dissipated through perspiration (a[15]). Therefore it is required to substitute a similar liquid. Water is admirable for usage there; strong liquids would coagulate the blood corpuscles (b[16]) that remain after the dissipation of the aqueous part.

In cold countries the aqueous part of blood is little exhaled through perspiration. It remains in great abundance. There, accordingly, one may consume spirituous liquids, without that the blood should coagulate. There one is filled with bile; the strong liquors that impart movement to the blood can be suitable.

The Mohammedan law that prohibits the drinking of wine is, then, a law of the Arabian climate. Also, before Mohammed, water was the common beverage of the Arabs. The law (c[17]) that prohibited the Carthaginians from drinking wine was also a law of the climate. The climates of these two countries are effectively the same.

A similar law would not be good in the cold countries, where the climate seems to force a certain national drunkenness very different from personal drunkenness. Drunkenness is found everywhere on earth, in proportion to the coldness and humidity of the climate. Journey from the equator up to our pole; you will see drunkenness increasing with degrees of latitude. Journey from the same equator to the opposite pole; you will find drunkenness following a southerly course (d[18]), like it had done toward the north from that spot.

It is natural that excess in wine be punished more severely there, where wine is opposed to the climate and, consequently, to health, than in the countries where drunkenness has few ill effects for the person; where it has few ill effects for the society; and where it renders men not furious but only stupid. Thus, the laws (e[19]) which have punished a drunken man, both for the crime that he committed and for the drunkenness, were only applicable to the drunkenness of the person and not to the national drunkenness. A German drinks by custom; a Spaniard drinks by choice.

In hot countries the relaxation of the fibers produces a great evaporation of liquids. But the solid parts dissipate less. The fibers, which only have a very weak activity and little energy, barely wear out. Few nutrients are required in order to repair them; therefore one eats very little there.

Those are differing needs in the differing climates which have formed the differing ways of living. And these differing ways of living have formed the diverse kinds of laws. If, in one nation, there is much intercourse among men, certain laws are required. Others are required among a people who do not have intercourse.

Chapter 11: About the Laws Which Have Some Relation to the Climate's Maladies

Herodotus (a[20]) tells us that the laws of the Jews about leprosy were taken from the Egyptian practice. In effect, the same maladies called for the same remedies. Those laws were unknown to the Greeks and to the first Romans, as well as the evil. The climate of Egypt and Palestine made them necessary, and the facility which that malady has of spreading ought cause us well to sense the wisdom and foresight of those laws.

We have encountered their effects ourselves. The Crusaders brought leprosy to us. The wise regulations which were made prevented its overcoming the mass of the people.

One sees by the law (b[21]) of the Lombards that this malady had spread in Italy before the Crusades, and deserved the attention of lawmakers. Rotharis ordained that a leper, banished from his home and relegated to a special place, could not dispose of his property. For, from the moment he had been taken from his home, he was considered dead. In order to prevent all intercourse with the lepers, they were rendered incapable of civil actions.

I think that this malady was carried into Italy by the conquests of the Greek emperors, in whose armies there could be militia from Palestine or Egypt. Whatever it was, its progress was halted until the time of the Crusades.

They say that Pompey's soldiers, returning from Syria, brought back a malady a little like leprosy. No regulation made at that time has descended to ours. But there is some indication that there were some, since the evil was checked until the time of the Lombards.

For two centuries a malady, unknown to our fathers, has traveled from the New World to this one and came to attack human nature right at the source of life and pleasure. One sees most of the great families of southern Europe perishing from an evil which became too common to be shameful and any longer was only fatal. It was the thirst for gold that perpetuated this malady. Without cease they went into America, and they always brought back new leavenings of it.

Certain pious reasons wanted to demand that folk leave this punishment on the crime; but that calamity had invaded the breast of marriage and had already corrupted childhood itself.

Since wisdom [prudence] to supervise the citizen's health belongs to the legislator, it would have been most thoughtful to halt that intercourse by laws made

on the model of the Mosaic laws.

The plague is an evil whose ravages are yet more prompt and rapid. Its main seat is in Egypt, whence it spreads throughout the universe. In most of Europe's states they have made regulations for preventing its penetration there. And in our time they have conceived an admirable means of checking it: they form a line of troops around infected countries, which prevents all intercourse.

The (c[22]) Turks, who have no police in this respect, watch Christians in the same town escape the danger and themselves only perishing. They purchase the clothing of plague-bearers, dress in them, and follow their procession. The doctrine of an exact destiny, which rules everything, makes the magistrate a tranquil spectator: he thinks that god has already done everything, and that he has nothing to do.

Chapter 12: About Laws Against Them That Kill Themselves

In the histories, we do not see that the Romans committed suicide for no reason. But the English kill themselves, without anyone being able to conceive a reason which might have led them to it. They kill themselves even in the bosom of happiness. Among the Romans that deed was the effect of education; it followed their way of thinking and their customs. Among the English, it is the effect of a malady (b[23]); it follows the material condition of the machine and is independent of every other cause.

There is an indication that this is a defect of the filtering of nerve fluids: the machine, whose motive forces each moment are found inactive, is tired of itself. The soul feels no pain, but a certain awkwardness in existence. Pain is a localized ill, which inclines us to the desire to see that pain cease. The burden of life is an ill which has no particular locale and which inclines us to the desire to see that life end.

It is clear that the civil laws of certain countries have had some reason for stigmatizing self-homicides. But, in England, one may no more punish it than one may punish the effects of dementia.

Chapter 13: Effects Which Result from England's Climate

In a nation in which a malady of the climate so much affects the soul that it could carry disgust for everything to the matter of life, one sees indeed that the government that would best suit persons for whom everything is unbearable would be that in which they were unable to turn to a single person about what causes their griefs, and in which, the laws governing rather than men, it would be necessary to overturn [the laws] themselves in order to change the state.

And if the same nation had also received from the climate a certain character of impatience, which would not suffer it to endure the same things for a long time, one sees indeed that the government about which we happen to be speaking would still suit them best.

This character of impatience is not great in itself. But it may much become so when it is connected with courage.

It differs from frivolousness, which causes one to undertake something without reason, and, similarly, to drop it. It rather approximates righteousness,[2] because it derives from so lively a sense of evils, that it is not even weakened by the habit of suffering them.

This character, in a free nation, would be most fit for disrupting the projects of tyranny (a[24]), which is always slow and weak in its origins as it is prompt and vivid in its end. At first it only offers a hand for helping, but afterwards it oppresses with an infinity of arms.

Servitude always begins with sleep. But a people who have no repose in any situation, who ceaselessly probe themselves and find every spot painful, could hardly fall asleep.

Politics is a mute file, which erodes and which slowly reaches its end. Now, the men about whom we happen to be speaking would be unable to sustain the delays, details, and cold blood of negotiations. They would often succeed in this less than any other nation. They would lose with their treaties what they should have obtained with their arms.

Chapter 14: Other Effects of the Climate

Our fathers, the ancient Germans, dwelt in a climate in which the passions were most tranquil. Their laws found in things only that which they beheld and conceived nothing further. And, since they determined injuries committed against men by the extent of the wounds, they placed no greater refinement in the offenses committed against women. The German (a[25]) law on this subject is most singular. If one uncovered a woman's head, he will pay a fine of six sous; as much if it were up the leg as far as the knee. After the knee it doubles. It seems that the law measured the extensiveness of outrages committed on a woman's person as one measures a geometrical figure. It did not punish the crime of imagination; it punished that of the eyes. But, when a Germanic nation was transported into Spain, the climate discovered many different laws. The Visigoth law prohibited doctors from bleeding a free-born young woman, except in the presence of her father, or of her mother, her brother, her son, or her uncle. The people's imaginations were inflamed; similarly the legislator's heated up. The law suspected all, for a people who were able to suspect all.

Those laws, therefore, had an extreme emphasis on the two sexes. But it seems that, in the punishments which they exacted, they rather imagined to flatter individual vengeance than to practice public vengeance. Thus, in most cases, they subjected the guilty pair to servitude with the injured parents or husband. A free born young woman (b[26]) who gave herself to a married man was remitted to the custody of his wife in order to use at her will. The laws obligated the slaves (c[27]) to bind and deliver to the husband his wife who had been surprised in adultery. They permitted her children (d[28]) to accuse her and the torture of her slaves in order to convict her. Further, they were more fit to refine a certain point of honor excessively than to form a good police. And it is not necessary to be astonished if Count Julian believed that an outrage of this sort required the loss of his county and his king. One ought not to be surprised if the Moors, with such agreement of morals, discovered so much facility in occupying Spain, maintaining themselves there, and resisting the fall of their empire.

Chapter 15: About the Different Confidence That the Laws Have in the People, according to the Climates

The Japanese people have so atrocious a character, that their lawmakers and magistrates have been unable to have any confidence in them. They have placed before their eyes only judges, threats, and chastisements. They have subjected them to police inquiry for every venture. These laws that, for [every] five family heads, set up one of them as magistrate over the other four—these laws that punish an entire family or a whole precinct for a single crime—these laws that do not find any innocent persons in the case where there may be one guilty—these laws are made so that men might mistrust one another, so that each one might investigate the conduct of each and that he would be his prosecutor, witness, and judge.

The people of India, on the other hand, are gentle (a[29]), affectionate, compassionate. Further, their lawmakers have had great confidence in them. They have established few (b[30]) penalties, and they are little severe. They are not even rigorously enforced. They have assigned nephews to uncles, orphans to tutors, as, elsewhere, they assign them to their fathers. They have regulated inheritance by the recognized merit of the heir. It seems that they have thought that every citizen ought to rely upon the natural goodness of the others.

They give liberty (c[31]) to their slaves easily. They marry them. They treat them like children (d[32]). O! happy climate, which causes the openness of morals to be born and produces the sweetness of laws.

Notes

1. This is apparent even to sight; in the cold one seems thinner.
2. We know that it shortens iron.
3. Of the Spanish Succession.
4. In Spain, for example.
5. "One hundred European soldiers," Tavernier said, "would have no great trouble defeating a thousand Indian soldiers." [Jean-Baptite Tavernier, *Les six voyages de J.-B. Tavernier…en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, 1676.]
6. Even the Persians who settle in the Indies take on by the third generation the Indian nonchalance and idleness. See [François]Bernier, *Sur le Mogol* [*Voyages, contenant la description des États du Grand Mogol*, Amsterdam, 1708-1710], vol. 1, p. 282.
7. One sees from a fragment of Nicholas of Damascus, in the collection by Constantin Porphyrogénète, that it was custom ancient in the Orient to send [someone] to strangle a governor who displeased; it was in the time of the Medes.

8. Panamanack. See [Athanasius] Kircher, [*La Chine illustrëe*, pt. 3, c. 22].
9. Foë wants to reduce the heart to pure vacuity. “We have eyes and ears, but perfection is neither to see nor to hear; a mouth, hands, etc. Perfection is that those members should be inactive.” This is drawn from the dialog of a Chinese philosopher, recount by Father Du Halde, vol. iii.
10. La Loubère, Rèlation de Siam, p. 446.
12. Father Du Halde, *Histoire de la Chine*, vol. ii, p. 72.
13. Several Indian kings do the same. *Relation du royaume de Siam* by [Simon de] La Loubère, p. 69.
14. Ven-ti, third emperor of the third dynasty, cultivated the land with his own hands, and made to work in silk in his palace the empress and her ladies. *Histoire de la Chine*.
15. [Thomas] Hyde, *Religion de Perses* [Veterum Persarum et Magorum religionis historia].
16. Mr. Bernier, traveling from Lahore to Kashmir, wrote: “My body is a sieve; I have hardly swallowed a pint of water before I see it leaving like dew from all my members to the very tips of my fingers; I drink ten pints a day, and that does not make me ill.” Bernier’s *Voyage*, vol. ii, p. 261.
17. There are in the blood red, fibrous globules, white globules, and water in which all this swims.
18. Plato, *Laws*, bk. ii ; Aristotle, *Oeconomica*, [bk. i, c. 5 1344a]. Eusebius, *Praeparationes evangelicae*, bk. 12, c. 17.
19. That is displayed with the Hottentots and the peoples at the tip of Chile, who are nearer the south.
20. As did Pittacus, according to Aristotle, *Politics*, bk. ii, c. 3. He lived in a climate in which drunkenness is not a vice of the nation.
21. Bk. ii.
22. [*Leges Langobardorum*], Bk. ii, tit. I, para.3; and tit. xviii, para. 1.
23. [Paul] Ricault, De l’empire ottoman [The History of the Present State of the Ottoman Empire], p. 284.
24. It could be greatly complicated with scurvy, which above all in some countries make a man bizarre and unbearable to himself. *Voyage*, François Pyrard, part ii, c. 21.
26. I take this word in the sense of overthrowing the established power, and above all the democracy. That is the meaning that the Greeks and Romans gave it.
27. Chapter lviii, para. 1 & 2.
28. Law of the Visigoths, bk. iii, tit. iv, para. 6.
29. Ibid., bk. iii, tit. iv, para. 6.
30. Ibid., bk. iii, tit. iv, para. 13.
31. See Bernier, vol. ii, p. 140.
32. See the fortieth volume of *Lettres ëdifiantes*, p. 403; the main laws or customs of the peoples of India on the peninsula this side of the Ganges.
33. *Lettres édifiantes*, vol. ix, p. 378.
34. I had thought that the softness of slavery in India caused Diodorus to say that there was in that land neither master nor slave; but Diodorus has attributed to the whole of India what, according to Strabo, bk. xv, belonged only to a particular nation

Livre quinzième

COMMENT LES LOIS DE L'ESCLAVAGE CIVIL ONT DU RAPPORT AVEC LA NATURE DU CLIMAT

Chapitre I: De l'esclavage civil

L'esclavage proprement dit est l'établissement d'un droit qui rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie et de ses biens. Il n'est pas bon par sa nature: il n'est utile ni au maître ni à l'esclave; à celui-ci, parce qu'il ne peut rien faire par vertu; à celui-là, parce qu'il contracte avec ses esclaves toutes sortes de mauvaises habitudes, qu'il s'accoutume insensiblement à manquer à toutes les vertus morales, qu'il devient fier, prompt, dur, colère, voluptueux, cruel.

Dans les pays despotiques, où l'on est déjà sous l'esclavage politique, l'esclavage civil est plus tolérable qu'ailleurs. Chacun y doit être assez content d'y avoir sa subsistance et la vie. Ainsi la condition de l'esclave n'y est guère plus à charge que la condition du sujet.

Mais, dans le gouvernement monarchique, où il est souverainement important de ne point abattre ou avilir la nature humaine, il ne faut point d'esclaves. Dans la démocratie, où tout le monde est égal, et dans l'aristocratie, où les lois doivent faire leurs efforts pour que tout le monde soit aussi égal que la nature du gouvernement peut le permettre, des esclaves sont contre l'esprit de la constitution; ils ne servent qu'à donner aux citoyens une puissance et un luxe qu'ils ne doivent point avoir.

Chapitre II: Origine du droit de l'esclavage chez les jurisconsultes romains

On ne croirait jamais que c'eût été la pitié qui eût établi l'esclavage, et que pour cela elle s'y fût prise de trois manières[4].

Le droit des gens a voulu que les prisonniers fussent esclaves, pour qu'on ne les tuât pas. Le droit civil des Romains permit à des débiteurs que leurs créanciers

pouvaient maltraiter, de se vendre eux-mêmes; et le droit naturel a voulu que des enfants, qu'un père esclave ne pouvait plus nourrir, fussent dans l'esclavage comme leur père.

Ces raisons des jurisconsultes ne sont point sensées. Il est faux qu'il soit permis de tuer dans la guerre autrement que dans le cas de nécessité; mais, dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs est de s'assurer tellement de leur personne qu'ils ne puissent plus nuire. Les homicides faits de sang-froid par les soldats, et après la chaleur de l'action, sont rejetés de toutes les nations[5] du monde.

2° Il n'est pas vrai qu'un homme libre puisse se vendre. La vente suppose un prix: l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître; le maître ne donnerait donc rien, et l'esclave ne recevrait rien. Il aurait un *pécule,* dira-t-on; mais le pécule est accessoire à la personne. S'il n'est pas permis de se tuer, parce qu'on se dérobe à sa patrie, il n'est pas plus permis de se vendre. La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'État populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte[6] d'une telle extravagance, qu'on ne peut pas la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. La loi civile, qui a permis aux hommes le partage des biens, n'a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui devaient faire ce partage. La loi civile, qui restitue sur les contrats qui contiennent quelque lésion, ne peut s'empêcher de restituer contre un accord qui contient la lésion la plus énorme de toutes.

La troisième manière, c'est la naissance. Celle-ci tombe avec les deux autres. Car, si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né. Si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants.

Ce qui fait que la mort d'un criminel est une chose licite, c'est que la loi qui le punit a été faite en sa faveur. Un meurtrier, par exemple, a joui de la loi qui le condamne; elle lui a conservé la vie à tous les instants: il ne peut donc pas réclamer contre elle. Il n'en est pas de même de l'esclave: la loi de l'esclavage n'a jamais pu lui être utile; elle est dans tous les cas contre lui, sans jamais être pour lui; ce qui est contraire au principe fondamental de toutes les sociétés.

On dira qu'elle a pu lui être utile, parce que le maître lui a donné la nourriture. Il faudrait donc réduire l'esclavage aux personnes incapables de gagner leur vie. Mais on ne veut pas de ces esclaves-là. Quant aux enfants, la nature, qui a donné du lait aux mères, a pourvu à leur nourriture; et le reste de leur enfance est si près de l'âge

où est en eux la plus grande capacité de se rendre utiles, qu'on ne pourrait pas dire que celui qui les nourrirait, pour être leur maître, donnât rien.

L'esclavage est d'ailleurs aussi oppose au droit civil qu'au droit naturel. Quelle loi civile pourrait empêcher un esclave de fuir, lui qui n'est point dans la société, et que par conséquent aucunes lois civiles ne concernent? Il ne peut être retenu que par une loi de famille, c'est-à-dire par la loi du maître.

Chapitre III: Autre origine du droit de l'esclavage

J'aimerais autant dire que le droit de l'esclavage vient du mépris qu'une nation conçoit pour une autre, fondé sur la différence des coutumes.

Lopès de Gamar[7] dit « que les Espagnols trouvèrent, près de Sainte-Marthe, des paniers où les habitants avaient des denrées : c'étaient des cancres, des limaçons, des cigales, des sauterelles. Les vainqueurs en firent un crime aux vaincus ». L'auteur avoue que c'est là-dessus qu'on fonda le droit qui rendait les Américains esclaves des Espagnols; outre qu'ils fumaient du tabac, et qu'ils ne se faisaient pas la barbe à l'espagnole.

Les connaissances rendent les hommes doux; la raison porte à l'humanité: il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer.

Chapitre IV: Autre origine du droit de l'esclavage

J'aimerais autant dire que la religion donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne la professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation.

Ce fut cette manière de penser qui encouragea les destructeurs de l'Amérique dans leurs crimes[8]. C'est sur cette idée qu'ils fondèrent le droit de rendre tant de peuples esclaves; car ces brigands, qui voulaient absolument être brigands et chrétiens, étaient très dévots.

Louis XIII[9] se fit une peine extrême de la loi qui rendait esclaves les nègres de ses colonies; mais quand on lui eut bien mis dans l'esprit que c'était la voie la plus sûre pour les convertir, il y consentit.

Chapitre V: De l'esclavage des nègres

Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais :

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres.

Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre.

On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir.

Il est si naturel de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité, que les peuples d'Asie, qui font des eunuques, privent toujours les noirs du rapport qu'ils ont avec nous d'une façon plus marquée.

On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Egyptiens, les meilleurs philosophes du monde, étaient d'une si grande conséquence, qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains.

Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. Car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié?

Chapitre VI: Véritable origine du droit de l'esclavage

Il est temps de chercher la vraie origine du droit de l'esclavage. Il doit être fondé sur la nature des choses: voyons s'il y a des cas où il en dérive.

Dans tout gouvernement despotique, on a une grande facilité à se vendre: l'esclavage politique y anéantit en quelque façon la liberté civile.

M. Perry[10] dit que les Moscovites se vendent très aisément. J'en sais bien la raison: c'est que leur liberté ne vaut rien.

À Achim tout le monde cherche à se vendre. Quelques-uns des principaux seigneurs[11] n'ont pas moins de mille esclaves, qui sont des principaux marchands, qui ont aussi beaucoup d'esclaves sous eux, et ceux-ci beaucoup d'autres; on en hérite, et on les fait trafiquer. Dans ces États, les hommes libres, trop faibles contre le gouvernement, cherchent à devenir les esclaves de ceux qui tyrannisent le gouvernement.

C’est là l’origine juste et conforme à la raison de ce droit d’esclavage très doux que l’on trouve dans quelques pays; et il doit être doux parce qu’il est fondé sur le choix libre qu’un homme, pour son utilité, se fait d’un maître; ce qui forme une convention réciproque entre les deux parties.

Chapitre VII: Autre origine du droit de l’esclavage

Voici une autre origine du droit de l’esclavage, et même de cet esclavage cruel que l’on voit parmi les hommes.

Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment: l’esclavage y choque donc moins la raison; et le maître y étant aussi lâche à l’égard de son prince, que son esclave l’est à son égard, l’esclavage civil y est encore accompagné de l’esclavage politique.

Aristote[12] veut prouver qu’il y a des esclaves par nature, et ce qu’il dit ne le prouve guère. Je crois que, s’il y en a de tels, ce sont ceux dont je viens de parler.

Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l’esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle; et il faut bien distinguer ces pays d’avec ceux où les raisons naturelles mêmes le rejettent, comme les pays d’Europe où il a été si heureusement aboli.

Plutarque nous dit, dans la *Vie de Numa,* que du temps de Saturne il n’y avait ni maître ni esclave. Dans nos climats, le christianisme a ramené cet âge.

Chapitre VIII: Inutilité de l’esclavage parmi nous

Il faut donc borner la servitude naturelle à de certains pays particuliers de la terre. Dans tous les autres, il me semble que, quelque pénibles que soient les travaux que la société y exige, on peut tout faire avec des hommes libres.

Ce qui me fait penser ainsi, c’est qu’avant que le christianisme eût aboli en Europe la servitude civile, on regardait les travaux des mines comme si pénibles, qu’on croyait qu’ils ne pouvaient être faits que par des esclaves ou par des criminels. Mais on sait qu’aujourd’hui les hommes qui y sont employés vivent heureux[13]. On a, par de petits privilèges, encouragé cette profession; on a joint à l’augmentation du travail celle du gain; et on est parvenu à leur faire aimer leur condition plus que toute autre qu’ils eussent pu prendre.

Il n’y a point de travail si pénible qu’on ne puisse proportionner à la force de celui qui le fait, pourvu que ce soit la raison, et non pas l’avarice, qui le règle. On peut, par la commodité des machines que l’art invente ou applique, suppléer au

travail forcé qu'ailleurs on fait faire aux esclaves. Les mines des Turcs, dans le banat de Témeswar, étaient plus riches que celles de Hongrie, et elles ne produisaient pas tant, parce qu'ils n'imaginaient jamais que les bras de leurs esclaves.

Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux: parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage.

Chapitre IX: Des nations chez lesquelles la liberté civile est généralement établie

On entend dire tous les jours qu'il serait bon que parmi nous il y eût des esclaves.

Mais, pour bien juger de ceci, il ne faut pas examiner s'ils seraient utiles à la petite partie riche et voluptueuse de chaque nation; sans doute qu'ils lui seraient utiles; mais, prenant un autre point de vue, je ne crois pas qu'aucun de ceux qui la composent voulût tirer au sort pour savoir qui devrait former la partie de la nation qui serait libre, et celle qui serait esclave. Ceux qui parlent le plus pour l'esclavage l'auraient le plus en horreur, et les hommes les plus misérables en auraient horreur de même. Le cri pour l'esclavage est donc le cri du luxe et de la volupté, et non pas celui de l'amour de la félicité publique. Qui peut douter que chaque homme, en particulier, ne fût très content d'être le maître des biens, de l'honneur et de la vie des autres; et que toutes ses passions ne se réveillassent d'abord à cette idée? Dans ces choses, voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont légitimes? Examinez les désirs de tous.

Chapitre X: Diverses espèces d'esclavage

Il y a deux sortes de servitude : la réelle et la personnelle. La réelle est celle qui attache l'esclave au fonds de terre. C'est ainsi qu'étaient les esclaves chez les Germains, au rapport de Tacite[14]. Ils n'avaient point d'office dans la maison; ils rendaient à leur maître une certaine quantité de blé, de bétail, ou d'étoffe: l'objet de leur esclavage n'allait pas plus loin. Cette espèce de servitude est encore établie en Hongrie, en Bohême et dans plusieurs endroits de la basse Allemagne.

La servitude personnelle regarde le ministère de la maison, et se rapporte plus à la personne du maître.

L'abus extrême de l'esclavage est lorsqu'il est, en même temps, personnel et réel. Telle était la servitude des Ilotes chez les Lacédémoniens; ils étaient soumis à tous les travaux hors de la maison, et à toutes sortes d'insultes dans la maison: cette *ilotie*

est contre la nature des choses. Les peuples simples n'ont qu'un esclavage réel[15], parce que leurs femmes et leurs enfants font les travaux domestiques. Les peuples voluptueux ont un esclavage personnel, parce que le luxe demande le service des esclaves dans la maison. Or l'ilotie joint, dans les mêmes personnes, l'esclavage établi chez les peuples voluptueux, et celui qui est établi chez les peuples simples.

Chapitre XI: Ce que les lois doivent faire par rapport à l'esclavage

Mais, de quelque nature que soit l'esclavage, il faut que les lois civiles cherchent à en ôter, d'un côté, les abus, et, de l'autre, les dangers.

Chapitre XII: Abus de l'esclavage

Dans les États mahométans[16], on est non seulement maître de la vie et des biens des femmes esclaves, mais encore de ce qu'on appelle leur vertu ou leur honneur. C'est un des malheurs de ces pays, que la plus grande partie de la nation n'y soit faite que pour servir à la volupté de l'autre. Cette servitude est récompensée par la paresse dont on fait jouir de pareils esclaves; ce qui est encore pour l'État un nouveau malheur.

C'est cette paresse qui rend les sérails d'Orient[17] des lieux de délices pour ceux mêmes contre qui ils sont faits. Des gens qui ne craignent que le travail peuvent trouver leur bonheur dans ces lieux tranquilles. Mais on voit que par là on choque même l'esprit de l'établissement de l'esclavage.

La raison veut que le pouvoir du maître ne s'étende point au-delà des choses qui sont de son service: il faut que l'esclavage soit pour l'utilité, et non pas pour la volupté. Les lois de la pudicité sont du droit naturel, et doivent être senties par toutes les nations du monde.

Que si la loi qui conserve la pudicité des esclaves est bonne dans les États où le pouvoir sans bornes se joue de tout, combien le sera-t-elle dans les monarchies ? combien le sera-t-elle dans les États républicains ?

Il y a une disposition de la loi [18] des Lombards, qui paraît bonne pour tous les gouvernements: « Si un maître débauche la femme de son esclave, ceux-ci seront tous deux libres. » Tempérament admirable pour prévenir et arrêter, sans trop de rigueur, l'incontinence des maîtres.

Je ne vois pas que les Romains aient eu, à cet égard, une bonne police. Ils lâchèrent la bride à l'incontinence des maîtres; ils privèrent même, en quelque façon, leurs esclaves du droit des mariages. C'était la partie de la nation la plus vile;

mais quelque vile qu'elle fût, il était bon qu'elle eût des mœurs; et de plus, en lui Ôtant les mariages, on corrompait ceux des citoyens.

Chapitre XIII: Danger du grand nombre d'esclaves

Le grand nombre d'esclaves a des effets différents dans les divers gouvernements. Il n'est point à charge dans le gouvernement despotique; l'esclavage politique établi dans le corps de l'État fait que l'on sent peu l'esclavage civil. Ceux que l'on appelle hommes libres ne le sont guère plus que ceux qui n'y ont pas ce titre; et ceux-ci, en qualité d'eunuques, d'affranchis ou d'esclaves, ayant en main presque toutes les affaires, lu condition d'un homme libre et celle d'un esclave se touchent de fort près. Il est donc presque indifférent que peu ou beaucoup de gens y vivent dans l'esclavage.

Mais, dans les États modérés, il est très important qu'il n'y ait point trop d'esclaves. La liberté politique y rend précieuse la liberté civile; et celui qui est privé de cette dernière est encore privé de l'autre. Il voit une société heureuse dont il n'est pas même partie; il trouve la sûreté établie pour les autres, et non pas pour lui; il sent que son maître a une âme qui peut s'agrandir, et que la sienne est contrainte de s'abaisser sans cesse. Rien ne met plus près de la condition des bêtes que de voir toujours des hommes libres, et de ne l'être pas. De telles gens sont des ennemis naturels de la société; et leur nombre serait dangereux.

Il ne faut donc pas être étonné que, dans les gouvernements modérés, l'État ait été si troublé par la révolte des esclaves, et que cela soit arrivé si rarement[19] dans les États despotiques.

Chapitre XIV: Des esclaves armés

Il est moins dangereux dans la monarchie d'armer les esclaves que dans les républiques. Là, un peuple guerrier, un corps de noblesse, contiendront assez ces esclaves armés. Dans la république, des hommes uniquement citoyens ne pourront guère contenir des gens qui, ayant les armes à la main, se trouveront égaux aux citoyens.

Les Goths qui conquirent l'Espagne se répandirent dans le pays, et bientôt se trouvèrent très faibles. Ils firent trois règlements considérables: ils abolirent l'ancienne coutume qui leur défendait de[20] s'allier par mariage avec les Romains; ils établirent que tous les affranchis[21] du fisc iraient à la guerre, sous peine d'être réduits en servitude; ils ordonnèrent que chaque Goth mènerait à la guerre et armerait la dixième[22] partie de ses esclaves. Ce nombre était peu considérable en

comparaison de ceux qui restaient. De plus, ces esclaves, menés à la guerre par leur maître, ne faisaient pas un corps séparé; ils étaient dans l'armée, et restaient, pour ainsi dire, dans la famille.

Chapitre XV: Continuation du même sujet

Quand toute la nation est guerrière, les esclaves armés sont encore moins à craindre.

Par la loi des Allemands, un esclave qui volait[23] une chose qui avait été déposée était soumis à la peine qu'on aurait infligée à un homme libre; mais s'il l'enlevait[24] par violence, il n'était obligé qu'à la restitution de la chose enlevée. Chez les Allemands, les actions qui avaient pour principe le courage et la force n'étaient point odieuses. Ils se servaient de leurs esclaves dans leurs guerres.Dans la plupart des républiques, on a toujours cherché à abattre le courage des esclaves; le peuple allemand, sûr de lui-même, songeait à augmenter l'audace des siens; toujours armé, il ne craignait rien d'eux; c'étaient des instruments de ses brigandages ou de sa gloire.

Chapitre XVI: Précautions à prendre dans le gouvernement modéré

L'humanité que l'on aura pour les esclaves pourra prévenir dans l'État modéré les dangers que l'on pourrait craindre de leur trop grand nombre. Les hommes s'accoutument à tout, et à la servitude même, pourvu que le maître ne soit pas plus dur que la servitude. Les Athéniens traitaient leurs esclaves avec une grande douceur: on ne voit point qu'ils aient troublé l'État à Athènes, comme ils ébranlèrent celui de Lacédémone.

On ne voit point que les premiers Romains aient eu des inquiétudes à l'occasion de leurs esclaves. Ce fut lorsqu'ils eurent perdu pour eux tous les sentiments de l'humanité, que l'ont vit naître ces guerres civiles qu'on a comparées aux guerres puniques[25].

Les nations simples, et qui s'attachent elles-mêmes au travail, ont ordinairement plus de douceur pour leurs esclaves que celles qui y ont renoncé. Les premiers Romains vivaient, travaillaient et mangeaient avec leurs esclaves; ils avaient pour eux beaucoup de douceur et d'équité: la plus grande peine qu'ils leur infligeassent était de les faire passer devant leurs voisins avec un morceau de bois fourchu sur le dos. Les mœurs suffisaient pour maintenir la fidélité des esclaves; il ne fallait point de lois.

Mais, lorsque les Romains se furent agrandis, que leurs esclaves ne furent plus les compagnons de leur travail, mais les instruments de leur luxe et de leur orgueil;

comme il n'y avait point de mœurs, on eut besoin de lois. Il en fallut même de terribles pour établir la sûreté de ces maîtres cruels qui vivaient au milieu de leurs esclaves comme au milieu de leurs ennemis.

On fit le sénatus-consulte *Syllanien* et d'autres lois[26] qui établirent que, lorsqu'un maître serait tué, tous les esclaves qui étaient sous le même toit, ou dans un lieu assez près de la maison pour qu'on pût entendre la voix d'un homme, seraient, sans distinction, condamnés à la mort. Ceux qui, dans ce cas, réfugiaient un esclave pour le sauver étaient punis comme meurtriers[27]. Celui-là même à qui son maître aurait ordonné[28] de le tuer, et qui lui aurait obéi, aurait été coupable; celui qui ne l'aurait point empêché de se tuer lui-même, aurait été puni[29]. Si un maître avait été tué dans un voyage, on faisait mourir[30] ceux qui étaient restés avec lui, et ceux qui s'étaient enfuis. Toutes ces lois avaient lieu contre ceux mêmes dont l'innocence était prouvée; elles avaient pour objet de donner aux esclaves pour leur maître un respect prodigieux. Elles n'étaient pas dépendantes du gouvernement civil, mais d'un vice ou d'une imperfection du gouvernement civil. Elles ne dérivaient point de l'équité des lois civiles, puisqu'elles étaient contraires aux principes des lois civiles. Elles étaient proprement fondées sur le principe de la guerre, à cela près que c'était dans le sein de l'État qu'étaient les ennemis. Le sénatus-consulte Sillanien dérivait du droit des gens, qui veut qu'une société, même imparfaite, se conserve.

C'est un malheur du gouvernement lorsque la magistrature se voit contrainte de faire ainsi des lois cruelles. C'est parce qu'on a rendu l'obéissance difficile que l'on est obligé d'aggraver la peine de la désobéissance, ou de soupçonner la fidélité. Un législateur prudent prévient le malheur de devenir un législateur terrible. C'est parce que les esclaves ne purent avoir, chez les Romains, de confiance dans la loi, que la loi ne put avoir de confiance en eux.

Chapitre XVII: Règlements à faire entre le maître et les esclaves

Le magistrat doit veiller à ce que l'esclave ait sa nourriture et son vêtement: cela doit être réglé par la loi.

Les lois doivent avoir attention qu'ils soient soignés dans leurs maladies et dans leur vieillesse. Claude[31] ordonna que les esclaves qui auraient été abandonnés par leurs maîtres étant malades, seraient libres s'ils échappaient. Cette loi assurait leur liberté; il aurait encore fallu assurer leur vie.

Quand la loi permet au maître d'ôter la vie à son esclave, c'est un droit qu'il doit exercer comme juge, et non pas comme maître: il faut que la loi ordonne des formalités qui ôtent le soupçon d'une action violente.

Lorsqu'à Rome il ne fut plus permis aux pères de faire mourir leurs enfants, les magistrats infligèrent[32] la peine que le père voulait prescrire. Un usage pareil entre le maître et les esclaves serait raisonnable dans les pays où les maîtres ont droit de vie et de mort.

La loi de Moïse était bien rude. « Si quelqu'un frappe son esclave, et qu'il meure sous sa main, il sera puni; mais s'il survit un jour ou deux, il ne le sera pas, parce que c'est son argent. » Quel peuple que celui où il fallait que la loi civile se relâchât de la loi naturelle!

Par une loi des Grecs[33], les esclaves trop rudement traités par leurs maîtres pouvaient demander d'être vendus à un autre. Dans les derniers temps, il y eut à Rome une pareille loi[34]. Un maître irrité contre son esclave, et un esclave irrité contre son maître, doivent être séparés.

Quand un citoyen maltraite l'esclave d'un autre, il faut que celui-ci puisse aller devant le juge. Les lois[35] de Platon et de la plupart des peuples ôtent aux esclaves la défense naturelle: il faut donc leur donner la défense civile.

À Lacédémone, les esclaves ne pouvaient avoir aucune justice contre les insultes ni contre les injures. L'excès de leur malheur était tel qu'ils n'étaient pas seulement esclaves d'un citoyen, mais encore du public; ils appartenaient à tous et à un seul. À Rome, dans le tort fait à un esclave, on ne considérait que l'intérêt du maître[36]. On confondait, sous l'action de la loi Aquilienne, la blessure faite à une bête et celle faite à un esclave; on n'avait attention qu'à la diminution de leur prix. À Athènes[37], on punissait sévèrement, quelquefois même de mort, celui qui avait maltraité l'esclave d'un autre. La loi d'Athènes, avec raison, ne voulait point ajouter la perte de la sûreté à celle de la liberté.

Chapitre XVIII: Des affranchissements

On sent bien que quand, dans le gouvernement républicain, on a beaucoup d'esclaves, il faut en affranchir beaucoup. Le mal est que, si on a trop d'esclaves, ils ne peuvent être contenus; si l'on a trop d'affranchis, ils ne peuvent pas vivre, et ils deviennent à charge à la république: outre que celle-ci peut être également en danger de la part d'un trop grand nombre d'affranchis et de la part d'un trop grand nombre d'esclaves. Il faut donc que les lois aient l'œil sur ces deux inconvénients.

Les diverses lois et les sénatus-consultes qu'on fit à Rome pour et contre les esclaves, tantôt pour gêner, tantôt pour faciliter les affranchissements, font bien voir l'embarras où l'on se trouva à cet égard. Il y eut même des temps où l'on n'osa pas faire des lois. Lorsque, sous Néron[38], on demanda au sénat qu'il fût permis aux

patrons de remettre en servitude les affranchis ingrats, l'empereur écrivit qu'il fallait juger les affaires particulières, et ne rien statuer de général.

Je ne saurais guère dire quels sont les règlements qu'une bonne république doit faire là-dessus ; cela dépend trop des circonstances. Voici quelques réflexions.

Il ne faut pas faire tout à coup, et par une loi générale, un nombre considérable d'affranchissements. On sait que, chez les Volsiniens[39], les affranchis, devenus maîtres des suffrages, firent une abominable loi qui leur donnait le droit de coucher les premiers avec les filles qui se mariaient à des ingénus.

Il y a diverses manières d'introduire insensiblement de nouveaux citoyens dans la république. Les lois peuvent favoriser le pécule, et mettre les esclaves en état d'acheter leur liberté. Elles peuvent donner un terme à la servitude, comme celles de Moïse, qui avaient borné à six ans celle des esclaves hébreux[40]. Il est aisé d'affranchir toutes les années un certain nombre d'esclaves parmi ceux qui, par leur âge, leur santé, leur industrie, auront le moyen de vivre. On peut même guérir le mal dans sa racine : comme le grand nombre d'esclaves est lié aux divers emplois qu'on leur donne, transporter aux ingénus une partie de ces emplois, par exemple le commerce ou la navigation, c'est diminuer le nombre des esclaves.

Lorsqu'il y a beaucoup d'affranchis, il faut que les lois civiles fixent ce qu'ils doivent à leur patron, ou que le contrat d'affranchissement fixe ces devoirs pour elles.

On sent que leur condition doit être plus favorisée dans l'état civil que dans l'état politique, parce que, dans le gouvernement même populaire, la puissance ne doit point tomber entre les mains du bas peuple.

A Rome, où il y avait tant d'affranchis, les lois politiques furent admirables à leur égard. On leur donna peu, et on ne les exclut presque de rien. Ils eurent bien quelque part à la législation, mais ils n'influaient presque point dans les résolutions qu'on pouvait prendre. Ils pouvaient avoir part aux charges et au sacerdoce même[41] *;* mais ce privilège était, en quelque façon, rendu vain par les désavantages qu'ils avaient dans les élections. Ils avaient droit d'entrer dans la milice; mais, pour être soldat, il fallait un certain cens. Rien n'empêchait les affranchis[42] de s'unir par mariage avec les familles ingénues; mais il ne leur était pas permis de s'allier avec celles des sénateurs. Enfin leurs enfants étaient ingénus, quoiqu'ils ne le fussent pas eux-mêmes.

Chapitre XIX: Des affranchis et des eunuques

Ainsi, dans le gouvernement de plusieurs, il est souvent utile que la condition des affranchis soit peu au-dessous de celle des ingénus, et que les lois travaillent à leur ôter le dégoût de leur condition. Mais, dans le gouvernement d'un seul, lorsque le luxe et le pouvoir arbitraire règnent, on n'a rien à faire à cet égard. Les affranchis se trouvent presque toujours au-dessus des hommes libres: ils dominent à la cour du prince et dans les palais des grands; et, comme ils ont étudié les faiblesses de leur maître, et non pas ses vertus, ils le font régner, non pas par ses vertus, mais par ses faiblesses. Tels étaient à Rome les affranchis du temps des empereurs.

Lorsque les principaux esclaves sont eunuques, quelque privilège qu'on leur accorde, on ne peut guère les regarder comme des affranchis. Car, comme ils ne peuvent avoir de famille, ils sont, par leur nature, attachés à une famille; et ce n'est que par une espèce de fiction qu'on peut les considérer comme citoyens.

Cependant il y a des pays où on leur donne toutes les magistratures: « Au Tonquin, dit Dampierre[43], tous les mandarins civils et militaires sont eunuques[44]. » Ils n'ont point de famille; et quoiqu'ils soient naturellement avares, le maître ou le prince profite à la fin de leur avarice même.

Le même Dampierre[45] nous dit que, dans ce pays, les eunuques ne peuvent se passer des femmes, et qu'ils se marient. La loi qui leur permet le mariage ne peut être fondée, d'un côté, que sur la considération que l'on y a pour de pareilles gens; et de l'autre, sur le mépris qu'on y a pour les femmes.

Ainsi l'on confie à ces gens-là les magistratures, parce qu'ils n'ont point de famille; et, d'un autre côté, on leur permet de se marier, parce qu'ils ont les magistratures.

C'est pour lors que les sens qui restent veulent obstinément suppléer à ceux que l'on a perdus; et que les entreprises du désespoir sont une espèce de jouissance. Ainsi, dans Milton, cet esprit à qui il ne reste que des désirs, pénétré de sa dégradation, veut faire usage de son impuissance même.

On voit, dans l'histoire de la Chine, un grand nombre de lois pour ôter aux eunuques tous les emplois civils et militaires; mais ils reviennent toujours. Il semble que les eunuques en Orient soient un mal nécessaire.

Book Fifteen

HOW THE LAWS OF CIVIL SLAVERY HAVE SOME RELATION TO THE NATURE OF THE CLIMATE

Chapter 1: About Civil Slavery

Slavery, properly speaking, is the establishment of a right which renders one man so much subject to another man that the latter is the absolute master of the former's life and property. It is not good by its nature. It is useful neither for the master nor for the slave, because, in the case of the latter, he is unable to achieve anything through virtue and, in the case of the former, he contracts from his slaves all sorts of bad habits which imperceptibly habituate him to fail in all the moral virtues, as he becomes proud, hasty, severe, angry, sensuous, and cruel.

In despotic countries, where one is already subjected to political slavery, civil slavery is more tolerable than elsewhere. There, each person must be sufficiently content to have his subsistence and life. Thus, the slave's condition is hardly more burdensome than the subject's condition.

But, under monarchical government, in which it is of sovereign importance neither to humble nor to cheapen human nature, there must not be any slaves. Under democracy, in which everybody is equal, and under aristocracy, in which the laws ought to strive that everybody be as equal as the government's nature may permit, slaves are contrary to the constitution's spirit. They serve only to impart to citizens an authority and luxury which they ought not to have.

Chapter 2: An Origin of the Right of Slavery Among the Roman Jurisconsults

One would never believe that it was pity which had established slavery, and that, to that end it pursued three approaches (a[1]).

The law of nations[1] intended that prisoners would be slaves, in order that one might not kill them. Roman civil law permitted debtors, whose creditors were able to mistreat them, to sell themselves. And natural law intended that the children, whom a slave father could no longer feed, would be in slavery like their father.

These reasons of the jurisconsults are not thoughtful. [1] It is false that it were allowed to kill in war, apart from the case of necessity. But, from the moment that one man has enslaved another one is unable to say that he would have been under the necessity to kill him, since he did not do so. The entire right which war may yield over captives is so far to protect oneself against their persons that they would no longer be able to do harm. Homicides committed by soldiers in cold blood and subsequent to the heat of the engagement are rejected by all the nations (b[2]) of the world.

2. It is not true that a free man should be able to sell himself. The sale assumes a price. The slave selling himself, however, all his property would fall under the master's ownership; the master would give nothing, and the slave would receive nothing. He would have a *peculium*, some will say. But the *peculium* is incidental to the person. If it is not permissible to kill oneself, because one deprives his fatherland of himself, no more is it permitted to sell oneself. Each citizen's liberty is a part of the public liberty. In a popular state this characteristic is even a part of the sovereignty. To sell one's quality as citizen is such an extravagant deed (c[3]), that one may not assume it in a man. If liberty does have a price for him that buys it, it is priceless for him that sells. The civil law (d[4]), which has permitted the division of property among men, has not been able to place among the number of properties some of the men who ought to share in this division. The civil law which makes restitution for contracts which contain some breach, is not able to prevent itself from making restitution against an agreement that contains the most enormous breach of all.

The third way is that of birth. This one falls with the two others. For, if a man has not been able to sell himself, still less has he been able to sell his son who had

not been born. If a prisoner of war may not be reduced to servitude, still less [may] his children.

What makes a criminal's death a legitimate matter is the fact that the law which punishes him was made in his favor. A murderer, for example, has profited from the law which condemns him; it has preserved his life at all moments. Therefore he may not complain about it. It is not the same for the slave. The law of slavery has never been able to be useful for him. It is, in all cases, against him without ever being for him. This is contrary to the fundamental principal of all societies.

Some will say that the law has been able to be useful to him, because the master has given him food. Then it would be required to restrict slavery to persons incapable of providing for their life. But one does not want those kinds of slaves. As for children, nature, which gave milk to mothers, has provided their food. And the remainder of their childhood is so near the age at which their greatest capacity for making themselves useful emerges, that one could not say that he who feeds them, in order to be their master, gave anything.

Besides, slavery is as opposed to civil right as to natural right. What civil law could prevent a slave's fleeing, him that is not in the society and whom, consequently, no civil laws concern? He can be held only by a family law, which is to say, by the master's law.

Chapter 3: Another Origin of the Right of Slavery

I would prefer as much to say that the right of slavery derives from the scorn that one nation conceives for another, based on differences of customs.

Lopez da Gama (a[5]) says that “the Spanish found near Saint Martha some baskets in which the inhabitants kept some food stuffs. They were crabs, snails, cicadas, and grasshoppers. The conquerors made a crime of this for the vanquished.” The author admits that it was on this matter that they based the law which made the Americans slaves to the Spanish, over and above the fact that they smoked tobacco and did not affect the Spanish beard.

Knowledges make men gentle; reason inclines to humanity. There is only prejudice that might cause one to renounce these.

Chapter 4: Another Origin of the Right of Slavery

I would prefer as much to say that religion gives to them that profess it a right to reduce to servitude them that do not profess it, in order the more easily to labor for its propagation.

It was this manner of thinking that motivated the destroyers of America in their crimes (a[6]). It is upon this idea that they based the law for making so many peoples slaves. For there brigands, who absolutely wanted to be brigands and Christians, were most devout.

Louis XIII (b[7]) gave himself extreme pain concerning the law that made slaves of his colonies' negroes. But, when folk had well lodged in his mind that that was the surest way of converting them, he agreed to it.

Chapter 5: About Negro Slavery

If I had to defend the right which we have had for making negroes slaves, here is what I should say:

European peoples having exterminated those of America, they have had to place those of Africa in slavery, in order to use them in cultivating so much land.

Sugar would be too dear, if one did not cause slaves to tend the plants that produce it.

They who are involved are black from head to toe. And they have such flat noses that it is almost impossible to worry about them.

One cannot hold in mind [the idea] that God, who is a most wise being, might have installed a soul, above all a good soul, in an entirely black body.

It is so natural to think that color is the essence of humanity, that the peoples of Asia, who make eunuchs, always deprive blacks of their relationship with us in a more marked manner.

One can determine skin color by that of the hair, which was of such great consequence among the Egyptians, the best philosophers in the world, that they executed all red-haired men who fell into their hands.

A proof that negroes do not have common sense is that they make a greater show about a glass necklace than about gold, which, among ordered nations, is of such great consequence.

It is impossible that we would assume that those persons might be men, because, were we to assume them men, one would begin to believe we were not Christians ourselves.

Petty minds exaggerate too much the injustice which one does to the African. For, if it were such as they say, would not it have entered the heads of Europe's princes, who make so many useless agreements among themselves, to make a general one in favor of mercy and pity?

Chapter 6: A True Origin of the Right of Slavery

It is time to look for the true origin of the right of slavery. It must be based on the nature of things. Let's see if there are cases from which it would derive.

In every despotic government one has great facility to sell himself. There political slavery annihilates civil liberty, in some fashion.

Mr. Perry (a[8]) says that the Muscovites sell themselves very easily. I well know the reason of it; it is that their liberty is worth nothing.

At Achim everyone seeks to sell himself. Some of the principal lords (b[9]) have no fewer than a thousand slaves, who are the principal merchants, who have many slaves under them also, and these last many others. They inherit them, and they trade in them. In these states, free men, too weak against the government, seek to become the slaves of them that tyrannize the government.

This is the just origin, and consistent with reason, for this most gentle right of slavery that one finds in some countries. And it ought to be gentle because it is based on free choice that a man, for his own use, adopts a master, which creates a reciprocal agreement between the two parties.

Chapter 7: Another Origin of the Right of Slavery

Here is another origin of the right of slavery and even of that cruel slavery which one sees among men.

There are some countries in which the heat enervates the body and so strongly undermines courage that men are brought to a painful duty only by the fear of chastisement. There, slavery is less shocking to reason. And the master being as cowardly with respect to the prince as his slave is with respect to him, civil slavery there is also accompanied by political slavery.

Aristotle (a[10]) wants to prove that there are some slaves by nature, but what he says hardly proves it. I believe that, if there are such persons, they are those about whom I happen to be speaking.

But, since all men are born equal, it is required to say that slavery is against nature, although, in certain countries, it might be based on a natural reason. And it is required to distinguish those countries from those in which even the natural reasons reject slaves, like the countries of Europe where it has so happily been abolished.

Plutarch tells us, in the life of Numa that in the time of Saturn there was neither a master nor a slave. In our climates Christianity has brought back that age.

Chapter 8: Uselessness of Slavery Among Us

It is necessary, therefore, to limit natural servitude to certain particular countries on earth. In all the others, it seems to me, however painful be the labors the society might require, one can accomplish everything with free men.

What makes me think so is that, before Christianity had abolished civil servitude in Europe, they considered mine work so painful that they did not believe that it could be performed except by slaves or criminals. But today it is known that the men employed in them live happily (a[11]). By small privileges they have promoted this profession. They have connected the increase of profit to the increase of labor. And they have succeeded in making them love their situation more than any other which they might have been able to take.

There is no labor so painful that one would be unable to proportion it to the strength of him that performs it, provided that it be reason and not avarice which determines it. Through the convenience of the machines that art invents or applies, one may supplement forced labors which elsewhere slaves are caused to perform. Turkish mines, in the province of Timisoara were richer than those of Hungary. But they did not produce as much, because they never conceived of anything but the arms of their slaves.

I know not whether it is the mind or the heart which dictates to me the present essay. There is, perhaps, no climate on earth where one were not able to induce free men to labor. Because the laws were poorly made, folk have discovered indolent men. Because these men were indolent, folk have reduced them to slavery.[2]

Chapter 9: About Nations Among Whom Civil Liberty Is Universally Established

Every day one hears it said that it would be good that there should be slaves among us.

But, in order to judge this well, it is not required to inquire whether they would be useful to each nation's small rich and sensuous party. They would doubtlessly be useful for it. But, taking another point of view, I do not believe that any of those who compose that party would wish to draw lots, in order to know which should constitute the part of the nation which could be free and that which could be slave. They who most speak on behalf of slavery should most abhor it, while the most miserable men would similarly abhor it. The cry for slavery, then, is the cry of luxury and sensuousness and not that of the love of public happiness. Who can doubt that every man, individually, would be most pleased to be master of the property, honor, and lives of others, and that all his passions would be immediately rekindled by that idea? Do you want to know if each person's desires in these matters are legitimate? Examine the desires of all.

Chapter 10: Different Kinds of Slavery

There are two kinds of servitude: real and personal. Real slavery is that which binds the slave to land holdings. Thus were the slaves among the Germans, in Tacitus's account (a[12]). They had no office in the household. They gave their master a certain amount of wheat, beasts, or fabric. The object of their slavery extended no further. This kind of servitude is still established in Hungary, Bohemia, and in several corners of lower Germany.

Personal servitude concerns household ministration and relates more to the master's person.

The extreme abuse of slavery is the point at which, at the same time, it is personal and real. Such was Helot servitude among the Lacedemonians. They were subject to all the labors outside the home and to every kind of insult inside the home. This helotship is against the nature of things. Simple peoples only have a real slavery (b[13]), because their wives and children perform the domestic labors. Voluptuous peoples have personal slavery, because luxury demands the services of slaves in the home. Now, helotship unites in the same persons the slavery established among voluptuous peoples and that which is established among simple peoples.

Chapter 11: What the Laws Ought to Do in Relation to Slavery

But, whatever slavery's nature might be, it is required that civil laws endeavor to rid it of its abuses, on the one hand, and its dangers, on the other.

Chapter 12: An Abuse of Slavery

In Mohammedan states (a[14]), not only is one master of the lives and property of women slaves, but also of that which is called their virtue, or their honor. That is one of the misfortunes of those countries, that the greatest part of the nation is made only to serve the sensuousness of the other part. That servitude is rewarded by the indolence in which one causes such slaves to take their joy, which is yet a new misfortune for the state.

It is this indolence which makes harems of the Orient (b[15]) pleasure centers, even for them against whom they were made. Persons who fear only work may find their happiness in such tranquil places. But one sees that, in this one attacks even the spirit of the institution of slavery.

Reason intends that the master's power not extend beyond the matters which are of service to him. It is necessary that slavery exist for the sake of usefulness and not for the sake of sensuousness. The laws of chastity are by natural right, and they ought to be felt by every nation of the world.

Now, if the law that protects the slave's chastity is good in states where limitless power trifles with everything, how much will it be so in monarchies? How much will it be so in republican states?

There is a provision of the law (c[16]) of the Lombards, which seems good for all governments. "If a master seduces his slave's wife, both of them will be free"—an admirable arrangement for preventing and stopping the incontinence of masters, without excessive rigor.

I do not see that the Romans, in this respect, had a good police. They loosened the reins on the incontinence of masters. They even deprived their slaves of the right of marriage, in some fashion. That was the vilest part of the nation. But, however vile they were, it were good that they might have some morals. And further, by depriving the slaves of marriages the Romans corrupted the citizens' morals.

Chapter 13: A Danger from the Large Number of Slaves

Large numbers of slaves have differing effects in the different governments. It is no burden in despotic government. The political slavery established in the body of the state causes one to feel civil slavery but little. The ones whom folk call freemen are barely more so than the ones who do not hold that title there. While the latter, whether as eunuchs, emancipated persons, or slaves, hold nearly all the business in their hands, the situation of a free man and that of the slave very nearly coincide. Therefore it is almost indifferent there, whether few or many persons live in slavery.

But, in moderate states, it is most important that there not be too many slaves. There, political liberty makes civil liberty precious, and he who is deprived of the latter is also deprived of the former. He sees a happy society, in which he is not even a part. He finds safety assured for others but not for himself. He feels that his master has a soul which is able to enlarge itself, while his own is ceaselessly constrained to demean itself. Nothing draws nearer to the condition of the beasts than [a man] always beholding free men and not being so. Such persons are society's natural enemies, and their numbers could be dangerous.

Therefore, one must not be astonished that the state would have been so disturbed by slave revolt under moderate governments, while that would so rarely have happened (a[17]) in despotic states.

Chapter 14: About Armed Slaves

It is less dangerous to arm slaves in monarchy then in republics. In the one a warrior people and body of nobility will sufficiently restrain those armed slaves. In the republic men who are uniquely citizens will hardly be able to restrain persons who, having arms in hand, will be found equal to the citizens.

The Goths who conquered Spain spread out through the country and soon found themselves most weak. They made three significant regulations: they abolished the ancient custom which prohibited (a[18]) them intermarrying with the Romans; they ruled that everyone emancipated (b[19]) by the treasury would go to war, under penalty of being reduced to servitude; and they ordained that each Goth would lead out to war and arm the tenth (c[20]) part of his slaves. That number was inconsiderable in comparison with them that remained. Further, these slaves led to war by their master did not constitute a separate corps. They were in the army and remained, so to speak, in the family.

Chapter 15: Continuing the Same Subject

When a whole nation is warlike, the armed slaves are still less to be feared.

By German law, a slave who stole (a[21]) something which had been deposited with him was subject to the penalty which they would have inflicted on a freeman. But, if he lifted something by (b[22]) force, he was only obliged to restore the thing he lifted. Among the Germans deeds which had courage and strength for a principle were not blamable. They used their slaves in their wars. In most republics they have sought to diminish the slaves' courage. The German people, sure of themselves, dreamed of increasing the audacity of their slaves. Ever armed, they feared nothing from them. They were instruments of its brigandage or of its glory.

Chapter 16: Precautions to Take Under Moderate Government

The humanity which one will have for the slaves will be able to forestall the dangers which one would fear from too large a number of them in the moderate state. Men become habituated to everything, and even slavery, provided the master not be more severe than the servitude. The Athenians treated their slaves with great gentleness. One does not note that they disturbed the state at Athens, like they embroiled that of Lacedemonia.

One does not note that the first Romans might have had any worries on account of their slaves. It was at the point that they had lost every sentiment of humanity toward them that one saw arise those civil wars which have been compared to the Punic Wars (a[23]).

Simple nations, which apply themselves to labor, usually have more gentleness toward their slaves than nations which have renounced labor. The first Romans dwelt, labored, and ate with their slaves. They had much gentleness and fairness toward them. The greatest penalty which they inflicted on them was to make them pass before their neighbors with a bit of forked wood on their backs. Morals sufficed for keeping the slave's fidelity; laws were not required.

But, when the Romans had grown greater, when their slaves were no longer the companions of their labor but the instruments of their luxury and pride, since they had no morals, they needed laws. Even harsh ones were required, in order to assure the safety of cruel masters who dwelt amid their slaves as amid their enemies.

They passed the Sillanian Senatus–consultum and other laws (b[24]), which established that, when a master would be killed, every slave who was under the same roof, or in a spot near enough to the home that one might be able to hear a man's voice, would be indiscriminately sentenced to death. They, who in that case, gave refuge to a slave in order to save him, were punished as murderers(c[25]). Even he whose master would have commanded (d[26]) to kill him, and who would have obeyed him, would have been culpable. He who would not have prevented the master from killing himself would have been punished (e[27]). If a master had been killed during a trip, they executed (f[28]) them that had remained with him and them that took flight. All these laws applied even against them whose innocence was proved. They had the objective of giving the slaves an overwhelming respect for their master. They did not depend on the civil government but on a vice or imperfection of the civil government. They did not derive from the equity of civil

laws. They were properly based on the principle of war, insofar as the enemies were in the breast of the state. The Sillanian senatus-consultum derived from the law of nations, which intends that a society, even imperfect, would preserve itself.

It is a misfortune of the government when the magistracy finds itself forced this way to make cruel laws. It is because one has made obedience difficult, that one is required to make the penalty of disobedience more grave or to doubt fidelity. A prudent legislator forestalls the misfortune of becoming a harsh legislator. It is because the slaves were unable to have confidence in the law, among the Romans, that the law was unable to have confidence in them.

Chapter 17: Regulations to Make Between Master and Slaves

The magistrate ought to see to it that the slave have his food and clothing. That ought to be regulated by law.

The laws ought to take care that slaves be cared for in their illnesses and old age. Claudius (a[29]) ordained that slaves who, being ill, would have been abandoned by their masters would be free should they escape. That law guaranteed their liberty; it were also necessary to guarantee their lives.

When the law allows the master to take his slave's life, that is a right which he ought to exercise as a judge and not as a master. It is required that the law prescribe certain formalities, which should eliminate the suspicion of a violent deed.

When fathers in Rome were no longer permitted to execute their children, the magistrates inflicted (b[30]) the penalty that the father wished to prescribe. A similar practice with masters and slaves would be reasonable in countries where masters hold the power[3] of life and death.

The law of Moses was most crude. "If someone strikes his slave, and the slave dies beneath his hand, he will be punished. But, should he survive one or two days, one will not be punished because it is his money." What a people, for whom it was required that the civil law were detached from the natural law!

Under a law of the Greeks (c[31]), slaves too roughly treated by their masters could demand to be sold to another. In the later years there was such a law in Rome (d[32]). A master irritated with his slave and a slave irritated with his master ought to be separated.

When one citizen mistreats another's slave, it is necessary that the latter be able to appear before a judge. Plato's laws (e[33]) and those of most peoples deprive slaves of natural defense. Therefore it is necessary to afford them civil defense.

In Lacedemonia the slaves could obtain justice against neither insults nor injuries. Their extreme misfortune was such that they were not just one citizen's but also the public's slaves. They belonged to everyone and to a single person. In Rome, in wrongs committed against a slave, they only looked at (f[34]) the master's interest. Under the provisions of the Aquilian law, they confounded the wound made to a beast and that made to a slave. They paid attention only to the diminution of their value. In Athens (g[35]), they punished severely, sometimes with death, him that had mistreated another's slave. The Athenian law, with reason, did not intend to add to the loss of liberty the loss of safety.

Chapter 18: About Emancipations

One senses well that, when folk in a republican government have many slaves, it is required to emancipate many. The evil is that, if they have too many slaves, they are not subject to being restrained. If they have too many emancipated ones, they are not able to live and become a burden to the republic. Over and above this the republic may be equally in danger on the side of too great a number of emancipated persons and on the side of too great a number of slaves. It is necessary, therefore, that the law keep an eye on these two inconveniences.

The differing laws and senatus-consulta which they made in Rome for and against the slaves, sometimes to obstruct and sometimes to facilitate emancipations, show well the difficulty in which they were found in this regard. There were even times when they dared not make any laws. When, under Nero (a[36]), they requested of the senate that it might be possible to return ungrateful freed men to servitude, the emperor wrote that it were required to judge matters individually and to legislate nothing in general.

I hardly know how to tell what the regulations are that a good republic needs to make on this subject. That is too much subject to circumstances. Here are some reflections.

One must not, in a single stroke and through a general law, make a significant number of emancipations. One knows that, with the Volsinians (b[37]), the freedman, become masters of the suffrages, made an abominable law that awarded them the right of sleeping first with all girls who married the free-born.

There are differing ways of unnoticeably introducing new citizens into the republic. The laws can promote the *peculium* and place the slaves in condition to buy their liberty. They may place a term on the servitude, like the laws of Moses which had limited the term of Hebrew slaves to six years (c[38]). It is easy to emancipate a certain number of slaves every year, from them that, by their age, health, and industry, will possess means of living. One may even remedy the evil at its root: Since the large number of slaves is connected with the diversity of jobs one assigns them, to transfer a portion of these jobs to the freeborn, commerce or navigation, for example, is to lessen the number of slaves.

When there are many freedmen, it is necessary that the civil laws settle what they owe to their sponsor or that the emancipation agreement stipulates these duties for them.

One senses that their condition ought to be favored more in the civil state than in the political state. For, even in popular government, authority must not fall into the hands of the vulgar people.

At Rome, where there were so many freedmen, the political laws were wonderful in this respect. They give little to them, while they excluded them from virtually nothing. Indeed, they held some role in legislation, but they had almost no influence in the resolutions which one could take. They could have a role in offices and even in the priesthood (d[39]). But this privilege, in some fashion, was rendered vain by the disadvantages which they had in elections. They had a right to enter the militia, but, to be a soldier, a certain census was required. Nothing prevented freedmen (e[40]) from uniting with freeborn families through marriage. But it was not permitted to them to ally with senators's families. Finally, their children were freeborn, although they were not themselves.

Chapter 19: About Freemen and Eunuchs

Thus, under government by the many, it is often useful that the condition of freedmen be little below that of the freeborn and that the laws endeavor to free them of disgust for their condition. But, under the government of a single person, when luxury and arbitrary power reign, there is nothing for one to do in this respect. Freedmen are almost always found above freemen. They dominate in the prince's court and the palaces of great persons. And, since they have studied their master's weaknesses and not his virtues, they make him rule through his weaknesses rather than his virtues. Such were the freedmen in Rome at the time of the emperors.

When the main slaves are eunuchs, whatever privilege one grants them, one can hardly consider them freedmen. For, inasmuch as they can have no family, they are by their nature assigned to a family. And it is only by a kind of fiction that one may consider them citizens.

Yet, there are some countries in which they are assigned all magistracies. "In Tonquin," says Dampierre (a[41]), "all civil and military mandarins are eunuchs (b[42])." They have no family. And, although they might be naturally avaricious, in the end the master prince profits from their avarice.

The same Dampierre (c[43]) tells us that the eunuchs in those countries are not able to go without wives, and they marry. The law which allows the marriage can only be based, on the one hand, on the esteem that they have for such persons, and, on the other hand, on the scorn that they have for women there.

Thus, they entrust the magistracies to these persons, because they have no family. On the other hand, they allow them to marry, because they hold the magistracies.

It is at this point that the feelings which remain obstinately long to replace the ones that they have lost. Then, desperate undertakings are a kind of enjoyment. As it is in Milton, that spirit for whom there remains only desires, pierced by his degradation, longs to employ his very impotence.

One notes in the history of China a large number of laws for depriving the eunuchs of all civil and military posts. But they ever returned. It seems that, in the Orient, eunuchs might be a necessary evil.

Notes

1. Justinian, *Institutes*, bk. i, tit. 3.

3. If one prefers not to cite those who eat their prisoners.
4. I speak of the slavery strictly considered, such as it was among the Romans, and as it is established in our colonies.
5. Here Montesquieu uses « *loi* » and not « droit. »
6. *Bibliothèque anglaise*, vol. xiii, part ii, art. 3, [pp. 425-426].
7. See *l'Histoire de la conquête du Mexique*, [Antoine de] Solis, [vol. i, c. 4, p. 14], and that of *Pérou*, by Garcilasso de la Vega.
8. Father [Jean Baptiste] Labat, *Nouveau Voyage aux iles de l'Amerique* vol. iv, p. 114, 1722.
9. John Perry, *État present de la grande Russie*, Paris, 1717.
10. Guillaume Dampierre, *Noveau voyage autour du monde*, vol. iii, Amsterdam, 1711.
11. Aristotle, *Politics*, bk. i, c. 1.
12. One can discover what happens in this regard in the mines of Hartz in lower Germany [Saxony] and in those of Hungary.
14. [Tacitus], *De moribus germanorum*, c. 25.
15. You would not be able, according to Tacitus (*De moribus germanorum* [c. 20], to differentiate the master and the slave according to the pleasures of life.
16. See [John] Chardin, *Voyage de Perse*, [vol. ii, p. 262].
17. See [John] Chardin, vol. iii, [p. 14], in his description of the market at Isagour.
18. Bk. I, tit. 32, para. 5.
19. The revolt of the Mamelukes was a special case; they were a body of militia that usurped the empire.
20. Law of the Visigoths, bk. iii, tit. i, para. 1.
21. Ibid., bk. V, tit. Vii, para. 20.
22. Ibid., bk. ix, tit. ii, para. 9.
23. *Leges Alamannorum*, c. v, para. 3.
24. Ibid., c. v, para. 5, *per virtutem*.
25. "Sicily," Florus said [in *Epitome rerum Romanorum*], "more cruelly devastated by the servile war than by the Punic war." Bk. iii.
26. See the entire title, *de senatus consultum Sillanio*, [*Corpus Juris Civilis*, Digest 29.5].
27. *Leges Si Quis*, para. 12 ff. de senatus consulto Silla*nio*.
28. When Anhiony commanded Eros to slay him, it was not to command his killing, but his committing suicide, since, if he had obeyed, he would have been punished as the murderer of his master.
29. Law I, para. 22 ff., de senatus consultum Sillanio.
30. Law I, para. 31 ff., ibid., [bk. Xxix, tit. 5].
31. Xiphilinus, *in Claudio*, [Cassius Dio, *Historia Romana*, 60; Xiph. 142.26-29].
32. See Law 3 in the *Code de patria potestate*, which is from Emperor Alexander [Severus].
34. Plutarch, [*Moralia*], "De la superstition."
35. See the constitution of Antoninus Pius. *Institutes*, bk. i, tit. 7.
36. Bk. ix, [869d].
37. Moreover, that was often the spirit of the laws of the peoples who emerged from Germany, as one can see in their codes.
38. Demosthenes, *Orationes*, [*"Contra Midiam,"*], p. 610, Frankfurt edition, 1604.
39. Tacitus, *Annales*, bk. xiii, [c. 27].
40. [Johann] Freinsheim, *Supplementorus Livianorum*, 2d decade, bk. 5.
41. *Exodus*, c. 21.

42. Tacitus, *Annales*, bk. xiii.
43. Augustus's harangue in [Cassius] Dio, bk. lvi.
44. [William Dampierre, *Voyages*], *Tit.* iii, p. 91.
45. It was heretofore the same in China. The two Arab Mohammedans who traveled there in the ninth century said "the eunuch," when they wished to speak of the governor of a town.
46. [William Dampierre, *Voyages*], Tit. iii, p. 94.

Livre seizième

COMMENT LES LOIS DE L'ESCLAVAGE DOMESTIQUE ONT DU RAPPORT AVEC LA NATURE DU CLIMAT

Chapitre I: De la servitude domestique

Les esclaves sont plutôt établis pour la famille qu'ils ne sont dans la famille. Ainsi, je distinguerai leur servitude de celle où sont les femmes dans quelques pays, et que j'appellerai proprement la servitude domestique.

Chapitre II: Que dans les pays du midi il y a dans les deux sexes une inégalité naturelle

Les femmes sont nubiles, dans les climats chauds, à huit, neuf et dix ans: ainsi l'enfance et le mariage y vont presque toujours ensemble[2]. Elles sont vieilles à vingt: la raison ne se trouve donc jamais chez elles avec la beauté. Quand la beauté demande l'empire, la raison le fait refuser; quand la raison pourrait l'obtenir, la beauté n'est plus. Les femmes doivent être dans la dépendance, car la raison ne peut leur procurer dans leur vieillesse un empire que la beauté ne leur avait pas donné dans la jeunesse même. Il est donc très simple qu'un homme, lorsque la religion ne s'y oppose pas, quitte sa femme pour en prendre une autre, et que la polygamie s'introduise.

Dans les pays tempérés, où les agréments des femmes se conservent mieux, où elles sont plus tard nubiles, et où elles ont des enfants dans un âge plus avancé, la vieillesse de leur mari suit en quelque façon la leur; et, comme elles y ont plus de raison et de connaissances quand elles se marient, ne fût-ce que parce qu'elles ont plus longtemps vécu, il a dû naturellement s'introduire une espèce d'égalité dans les deux sexes, et par conséquent la loi d'une seule femme.

Dans les pays froids, l'usage presque nécessaire des boissons fortes établit l'intempérance parmi les hommes. Les femmes, qui ont à cet égard une retenue

naturelle, parce qu'elles ont toujours à se défendre, ont donc encore l'avantage de la raison sur eux.

La nature, qui a distingué les hommes par la force et par la raison, n'a mis à leur pouvoir de terme que celui de cette force et de cette raison. Elle a donné aux femmes les agréments, et a voulu que leur ascendant finît avec ces agréments; mais dans les pays chauds, ils ne se trouvent que dans les commencements, et jamais dans le cours de leur vie.

Ainsi la loi qui ne permet qu'une femme se rapporte plus au physique du climat de l'Europe qu'au physique du climat de l'Asie. C'est une des raisons qui a fait que le mahométisme a trouvé tant de facilité à s'établir en Asie, et tant de difficulté à s'étendre en Europe; que le christianisme s'est maintenu en Europe, et a été détruit en Asie; et qu'enfin les mahométans font tant de progrès à la Chine, et les chrétiens si peu. Les raisons humaines sont toujours subordonnées à cette cause suprême, qui fait tout ce qu'elle veut, et se sert de tout ce qu'elle veut.

Quelques raisons particulières à Valentinien[3] lui firent permettre la polygamie dans l'empire. Cette loi, violente pour nos climats, fut ôtée[4] par Théodose, Arcadius et Honorius.

Chapitre III: Que la pluralité des femmes dépend beaucoup de leur entretien

Quoique, dans les pays où la polygamie est une fois établie, le grand nombre des femmes dépende beaucoup des richesses du mari, cependant on ne peut pas dire que ce soient les richesses qui fassent établir dans un État la polygamie: la pauvreté peut faire le même effet, comme je le dirai en parlant des sauvages.

La polygamie est moins un luxe, que l'occasion d'un grand luxe chez des nations puissantes. Dans les climats chauds, on a moins de besoins[5] ; il en coûte moins pour entretenir une femme et des enfants. On y peut donc avoir un plus grand nombre de femmes.

Chapitre IV: De la polygamie, ses diverses circonstances

Suivant les calculs que l'on fait en divers endroits de l'Europe, il y naît plus de garçons que de filles[6] : au contraire, les relations de l'Asie[7] et de l'Afrique[8] nous disent qu'il y naît beaucoup plus de filles que de garçons. La loi d'une seule femme en Europe, et celle qui en permet plusieurs en Asie et en Afrique, ont donc un certain rapport au climat.

Dans les climats froids de l'Asie, il naît, comme en Europe, plus de garçons que de filles. C'est, disent les Lamas[9], la raison de la loi qui, chez eux, permet à une femme d'avoir plusieurs maris[10].

Mais je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de pays où la disproportion soit assez grande pour qu'elle exige qu'on y introduise la loi de plusieurs femmes, ou la loi de plusieurs maris, Cela veut dire seulement que la pluralité des femmes, ou même la pluralité des hommes, s'éloigne moins de la nature dans de certains pays que dans d'autres.

J'avoue que si ce que les relations nous disent était vrai, qu'à Bantam[11] il y a dix femmes pour un homme, ce serait un cas bien particulier de la polygamie.

Dans tout ceci je ne justifie pas les usages, mais j'en rends les raisons.

Chapitre V: Raison d'une loi du Malabar

Sur la côte du Malabar, dans la caste des Naïres[12], les hommes ne peuvent avoir qu'une femme, et une femme au contraire peut avoir plusieurs maris. Je crois qu'on peut découvrir l'origine de cette coutume. Les Naïres sont la caste des nobles, qui sont les soldats de toutes ces nations. En Europe, on empêche les soldats de se marier. Dans le Malabar, où le climat exige davantage, on s'est contenté de leur rendre le mariage aussi peu embarrassant qu'il est possible: on a donné une femme à plusieurs hommes; ce qui diminue d'autant l'attachement pour une famille et les soins du ménage, et laisse à ces gens l'esprit militaire.

Chapitre VI: De la polygamie en elle-même

À regarder la polygamie en général, indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer, elle n'est point utile au genre humain, ni à aucun des deux sexes, soit à celui qui abuse, soit à celui dont on abuse. Elle n'est pas non plus utile aux enfants; et un de ses grands inconvénients est que le père et la mère ne peuvent avoir la même affection pour leurs enfants; un père ne peut pas aimer vingt enfants, comme une mère en aime deux. C'est bien pis quand une femme a plusieurs maris; car, pour lors, l'amour paternel ne tient Plus qu'à cette opinion, qu'un père peut croire, s'il veut, ou que les autres peuvent croire, que de certains enfants lui appartiennent.

On dit que le roi de Maroc a dans son sérail des femmes blanches, des femmes noires, des femmes jaunes. Le malheureux! à peine a-t-il besoin d'une couleur.

La possession de beaucoup de femmes ne prévient pas toujours les désirs[13] pour celle d'un autre; il en est de la luxure comme de l'avarice: elle augmente sa soif par

l'acquisition des trésors.

Du temps de Justinien, plusieurs philosophes, gênés par le christianisme, se retirèrent en Perse auprès de Chosroês. Ce qui les frappa le plus, dit Agathias[14], ce fut que la polygamie était permise à des gens qui ne s'abstenaient pas même de l'adultère.

La pluralité des femmes, qui le dirait! mène à cet amour que la nature désavoue: c'est qu'une dissolution en entraîne toujours une autre. À la révolution qui arriva à Constantinople, lorsqu'on déposa le sultan Achmet, les relations disaient que le peuple ayant pillé la maison du chiaya, on n'y avait pas trouvé une seule femme. On dit qu'à Alger[15] on est parvenu à ce point, qu'on n'en a pas dans la plupart des sérails.

Chapitre VII: De l'égalité du traitement dans le cas de la pluralité des femmes

De la loi de la pluralité des femmes suit celle de l'égalité du traitement. Mahomet, qui en permet quatre, veut que tout soit égal entre elles: nourriture, habits, devoir conjugal. Cette loi est aussi établie aux Maldives[16], où on peut épouser trois femmes.

La loi de Moïse[17] veut même que, si quelqu'un a marié son fils à une esclave, et qu'ensuite il épouse une femme libre, il ne lui ôte rien des vêtements, de la nourriture et des devoirs. On pouvait donner plus à la nouvelle épouse; mais il fallait que la première n'eût pas moins.

Chapitre VIII: De la séparation des femmes d'avec les hommes

C'est une conséquence de la polygamie, que, dans les nations voluptueuses et riches, on ait un très grand nombre de femmes. Leur séparation d'avec les hommes, et leur clôture, suivent naturellement de ce grand nombre. L'ordre domestique le demande ainsi: un débiteur insolvable cherche à se mettre à couvert des poursuites de ses créanciers. Il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Laissez un homme avec une femme; les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle. Dans ces pays, au lieu de préceptes, il faut des verrous.

Un livre classique[18] de la Chine regarde comme un prodige de vertu de se trouver seul dans un appartement reculé avec une femme, sans lui faire violence.

Chapitre IX: Liaison du gouvernement domestique avec le politique

Dans une république, la condition des citoyens est bornée, égale, douce, modérée; tout s'y ressent de la liberté publique. L'empire sur les femmes n'y pourrait pas être si bien exercé; et, lorsque le climat a demandé cet empire, le gouvernement d'un seul a été le plus convenable. Voilà une des raisons qui a fait que le gouvernement populaire a toujours été difficile à établir en Orient.

Au contraire, la servitude des femmes est très conforme au génie du gouvernement despotique, qui aime à abuser de tout. Aussi a-t-on vu, dans tous les temps, en Asie, marcher d'un pas égal la servitude domestique et le gouvernement despotique.

Dans un gouvernement où l'on demande surtout la tranquillité, et où la subordination extrême s'appelle la paix, il faut enfermer les femmes; leurs intrigues seraient fatales au mari. Un gouvernement qui n'a pas le temps d'examiner la conduite des sujets, la tient pour suspecte, par cela seul qu'elle paraît et qu'elle se fait sentir.

Supposons un moment que la légèreté d'esprit et les indiscrétions, les goûts et les dégoûts de nos femmes, leurs passions grandes et petites, se trouvassent transportés dans un gouvernement d'Orient, dans l'activité et dans cette liberté où elles sont parmi nous; quel est le père de famille qui pourrait être un moment tranquille? Partout des gens suspects, partout des ennemis; l'État serait ébranlé, on verrait couler des flots de sang.

Chapitre X: Principe de la morale d'Orient

Dans le cas de la multiplicité des femmes, plus la famille cesse d'être une, plus les lois doivent réunir à un centre ces parties détachées; et plus les intérêts sont divers, plus il est bon que les lois les ramènent à un intérêt.

Cela se fait surtout par la clôture. Les femmes ne doivent pas seulement être séparées des hommes par la clôture de la maison, mais elles en doivent encore être séparées dans cette même clôture, en sorte qu'elles y fassent comme une famille particulière dans la famille. De là dérive pour les femmes toute la pratique de la morale: la pudeur, la chasteté, la retenue, le silence, la paix, la dépendance, le respect, l'amour, enfin une direction générale de sentiments à la chose du monde la meilleure par sa nature, qui est l'attachement unique à sa famille.

Les femmes ont naturellement à remplir tant de devoirs qui leur sont propres, qu'on ne peut assez les séparer de tout ce qui pourrait leur donner d'autres idées, de tout ce qu'on traite d'amusements et de tout ce qu'on appelle des affaires.

On trouve des mœurs plus pures dans les divers États d'Orient, à proportion que la clôture des femmes y est plus exacte. Dans les grands États, il y a nécessairement

des grands seigneurs. Plus ils ont de grands moyens, plus ils sont en état de tenir les femmes dans une exacte clôture, et de les empêcher de rentrer dans la société. C'est pour cela que, dans les empires du Turc, de Perse, du Mogol, de la Chine et du Japon, les mœurs des femmes sont admirables.

On ne peut pas dire la même chose des Indes, que le nombre infini d'îles et la situation du terrain ont divisées en une infinité de petits États, que le grand nombre des causes, que je n'ai pas le temps de rapporter ici, rendent despotiques.

Là, il n'y a que des misérables qui pillent, et des misérables qui sont pillés. Ceux qu'on appelle des grands n'ont que de très petits moyens; ceux que l'on appelle des gens riches n'ont guère que leur subsistance. La clôture des femmes n'y peut être aussi exacte; l'on n'y peut pas prendre d'aussi grandes précautions pour les contenir; la corruption de leurs mœurs y est inconcevable.

C'est là qu'on voit jusqu'à quel point les vices du climat, laissés dans une grande liberté, peuvent porter le désordre. C'est là que la nature a une force, et la pudeur une faiblesse qu'on ne peut comprendre. À Patane[19], la lubricité[20] des femmes est si grande, que les hommes sont contraints de se faire de certaines garnitures pour se mettre à l'abri de leurs entreprises. Selon M. Smith[21], les choses ne vont pas mieux dans les petits royaumes de Guinée. Il semble que, dans ces pays-là, les deux sexes perdent jusqu'à leurs propres lois.

Chapitre XI: De la servitude domestique indépendante de la polygamie

Ce n'est pas seulement la pluralité des femmes qui exige leur clôture dans de certains lieux d'Orient; c'est le climat. Ceux qui liront les horreurs, les crimes, les perfidies, les noirceurs, les poisons, les assassinats, que la liberté des femmes fait faire à Goa et dans les établissements des Portugais dans les Indes, où la religion ne permet qu'une femme, et qui les compareront à l'innocence et à la pureté des mœurs des femmes de Turquie, de Perse, du Mogol, de la Chine et du Japon, verront bien qu'il est souvent aussi nécessaire de les séparer des hommes, lorsqu'on n'en a qu'une, que quand on en a plusieurs.

C'est le climat qui doit décider de ces choses. Que servirait d'enfermer les femmes dans nos pays du Nord, où leurs mœurs sont naturellement bonnes; où toutes leurs passions sont calmes, peu actives, peu raffinées; où l'amour a sur le cœur un empire si réglé, que la moindre police suffit pour les conduire?

Il est heureux de vivre dans ces climats qui permettent qu'on se communique; où le sexe qui a le plus d'agréments semble parer la société; et où les femmes, se

réservant aux plaisirs d'un seul, servent encore à l'amusement de tous.

Chapitre XII: De la pudeur naturelle

Toutes les nations se sont également accordées à attacher du mépris à l'incontinence des femmes : c'est que la nature a parlé à toutes les nations. Elle a établi la défense, elle a établi l'attaque; et, ayant mis des deux côtés des désirs, elle a placé dans l'un la témérité, et dans l'autre la honte. Elle a donné aux individus, pour se conserver, de longs espaces de temps, et ne leur a donné pour se perpétuer, que des moments.

Il n'est donc pas vrai que l'incontinence suive les lois de la nature; elle les viole au contraire. C'est la modestie et la retenue qui suivent ces lois.

D'ailleurs il est de la nature des êtres intelligents de sentir leurs imperfections : la nature a donc mis en nous la pudeur, c'est-à-dire la honte de nos imperfections.

Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes et celle des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives.

Chapitre XIII: De la jalousie

Il faut bien distinguer, chez les peuples, la jalousie de passion d'avec la jalousie de coutume, de mœurs, de lois. L'une est une fièvre ardente qui dévore; l'autre, froide, mais quelquefois terrible, peut s'allier avec l'indifférence et le mépris.

L'une, qui est un abus de l'amour, tire sa naissance de l'amour même. L'autre tient uniquement aux mœurs, aux manières de la nation, aux lois du pays, à la morale, et quelquefois même à la religion[22].

Elle est presque toujours l'effet de la force physique du climat, et elle est le remède de cette force physique.

Chapitre XIV: Du gouvernement de la maison en Orient

On change si souvent de femmes en Orient qu'elles ne peuvent avoir le gouvernement domestique. On en charge donc les eunuques; on leur remet toutes les clefs, et ils ont la disposition des affaires de la maison. « En Perse, dit M. Chardin, on donne aux femmes leurs habits, comme on ferait à des enfants. » Ainsi ce soin qui semble leur convenir si bien, ce soin qui, partout ailleurs, est le premier de leurs soins, ne les regarde pas.

Chapitre XV: Du divorce et de la répudiation

Il y a cette différence entre le divorce et la répudiation, que le divorce se fait par un consentement mutuel à l'occasion d'une incompatibilité mutuelle; au lieu que la répudiation se fait par la volonté et pour l'avantage d'une des deux parties, indépendamment de la volonté et de l'avantage de l'autre.

Il est quelquefois si nécessaire aux femmes de répudier, et il leur est toujours si fâcheux de le faire, que la loi est dure, qui donne ce droit aux hommes sans le donner aux femmes. Un mari est le maître de la maison; il a mille moyens de tenir ou de remettre ses femmes dans le devoir; et il semble que, dans ses mains, la répudiation ne soit qu'un nouvel abus de sa puissance. Mais une femme qui répudie n'exerce qu'un triste remède. C'est toujours un grand malheur pour elle d'être contrainte d'aller chercher un second mari, lorsqu'elle a perdu la plupart de ses agréments chez un autre. C'est un des avantages des charmes de la jeunesse dans les femmes, que, dans un âge avancé, un mari se porte à la bienveillance par le souvenir de ses plaisirs.

C'est donc une règle générale que, dans tous les pays où la loi accorde aux hommes la faculté de répudier, elle doit aussi l'accorder aux femmes. Il y a plus : dans les climats où les femmes vivent sous un esclavage domestique, il semble que la loi doive permettre aux femmes la répudiation, et aux maris seulement le divorce.

Lorsque les femmes sont dans un sérail, le mari ne peut répudier pour cause d'incompatibilité de mœurs: c'est la faute du mari, si les mœurs sont incompatibles.

La répudiation pour raison de la stérilité de la femme ne saurait avoir lieu que dans le cas d'une femme unique[23] *: lorsque* l'on a plusieurs femmes, cette raison n'est, pour le mari, d'aucune importance.

La loi des Maldives[24] permet de reprendre une femme qu'on a répudiée. La loi du Mexique [25] défendait de se réunir, sous peine de la vie. La loi du Mexique était plus sensée que celle des Maldives; dans le temps même de la dissolution, elle songeait à l'éternité du mariage: au lieu que la loi des Maldives semble se jouer également du mariage et de la répudiation.

La loi du Mexique n'accordait que le divorce. C'était une nouvelle raison pour ne point permettre à des gens, qui s'étaient volontairement séparés, de se réunir. La répudiation semble plutôt tenir à la promptitude de l'esprit et à quelque passion de l'âme; le divorce semble être une affaire de conseil.

Le divorce a ordinairement une grande utilité politique; et quant à l'utilité civile, il est établi pour le mari et pour la femme, et n'est pas toujours favorable aux enfants.

Chapitre XVI: De la répudiation et du divorce chez les Romains

Romulus permit au mari de répudier sa femme si elle avait commis un adultère, préparé du poison, ou falsifié les clefs. Il ne donna point aux femmes le droit de répudier leur mari. Plutarque [26] appelle cette loi, une loi très dure.

Comme la loi d'Athènes [27] donnait à la femme, aussi bien qu'au mari, la faculté de répudier; et que l'on voit que les femmes obtinrent ce droit chez les premiers Romains, nonobstant la loi de Romulus, il est clair que cette institution fut une de celles que les députés de Rome rapportèrent d'Athènes, et qu'elle fut mise dans les lois des Douze Tables.

Cicéron [28] dit que les causes de répudiation venaient de la loi des Douze Tables. On ne peut donc pas douter que cette loi n'eût augmenté le nombre des causes de répudiation établies par Romulus.

La faculté du divorce fut encore une disposition, ou du moins une conséquence de la loi des Douze Tables. Car, dès le moment que la femme ou le mari avait séparément le droit de répudier, à plus forte raison pouvaient-ils se quitter de concert, et par une volonté mutuelle.

La loi ne demandait point qu'on donnât des causes pour le divorce[29]. C'est que, par la nature de la chose, il faut des causes pour la répudiation, et qu'il n'en faut point pour le divorce; parce que là où la loi établit des causes qui peuvent rompre le mariage, l'incompatibilité mutuelle est la plus forte de toutes.

Denys d'Halicarnasse[30] Valère-Maxime[31] et Aulu-Gelle[32] rapportent un fait qui ne me paraît pas vraisemblable : ils disent que, quoiqu'on eût à Rome la faculté de répudier sa femme, on eut tant de respect pour les auspices, que personne, pendant cinq cent vingt ans[33], n'usa de ce droit jusqu'à Carvilius Ruga, qui répudia la sienne pour cause de stérilité. Mais il suffit de connaître la nature de l'esprit humain pour sentir quel prodige ce serait que, la loi donnant à tout un peuple un droit pareil, personne n'en usât. Coriolan, partant pour son exil, conseilla[34] à sa femme de se marier à un homme plus heureux que lui. Nous venons de voir que la loi des Douze Tables et les mœurs des Romains étendirent beaucoup la loi de Romulus. Pourquoi ces extensions, si on n'avait jamais fait usage de la faculté de répudier? De plus, si les citoyens eurent un tel respect pour les auspices, qu'ils ne répudièrent jamais, pourquoi les législateurs de Rome en eurent-ils moins ? Comment la loi corrompit-elle sans cesse les mœurs?

En rapprochant deux passages de Plutarque, on verra disparaître le merveilleux du fait en question. La loi royale [35] permettait au mari de répudier dans les trois cas dont nous avons parlé. « Et elle voulait, dit Plutarque[36], que celui qui répudierait dans d'autres cas, fût obligé de donner la moitié de ses biens à sa femme, et que

l'autre moitié fût consacrée à Cérès. » On pouvait donc répudier dans tous les cas, en se soumettant à la peine. Personne ne le fit avant CarviliusRuga[37], « qui, comme dit encore Plutarque[38], répudia sa femme pour cause de stérilité, deux cent trente ans après Romulus »; c'est-à-dire, qu'il la répudia soixante et onze ans avant la loi des Douze Tables, qui étendit le pouvoir de répudier, et les causes de répudiation.

Les auteurs que j'ai cités disent que Carvilius Ruga aimait sa femme; mais qu'à cause de sa stérilité, les censeurs lui firent faire serment qu'il la répudierait, afin qu'il pût donner des enfants à la république; et que cela le rendit odieux au peuple. Il faut connaître le génie du peuple romain pour découvrir la vraie cause de la haine qu'il conçut pour Carvilius. Ce n'est point parce que Carvilius répudia sa femme qu'il tomba dans la disgrâce du peuple: c'est une chose dont le peuple ne s'embarrassait pas. Mais Carvilius avait fait un serment aux censeurs, qu'attendu la stérilité de sa femme, il la répudierait pour donner des enfants à la république. C'était un joug que le peuple voyait que les censeurs allaient mettre sur lui. Je ferai voir, dans la suite[39] de cet ouvrage, les répugnances qu'il eut toujours pour des règlements pareils. Mais d'où peut venir une telle contradiction entre ces auteurs? Le voici: Plutarque a examiné un fait, et les autres ont raconté une merveille.

Book Sixteen

How the Laws of Domestic Slavery Have Some Relation to the Nature of the Climate

Chapter 1: About Domestic Servitude

Slaves are rather established *for* the family than being *in* the family. Thus, I shall distinguish their servitude from that in which the women of certain countries are, and which I shall properly call domestic servitude.

Chapter 2: That There Is Between the Two Sexes in Southerly Countries a Natural Inequality

In hot climates women are nubile at eight, nine, and ten years of age. So there childhood and marriage nearly always go together (a[1]). Women are old at twenty. Hence, reason is never found in them contemporaneously with beauty. When beauty insists on ruling, reason causes one to reject it. When reason could acquire empire, beauty is no more. Women must [be] in subjection, for reason cannot procure for them in their old age the empire which beauty had not accorded even in their youth. Therefore it is most easy that a man would leave his wife in order to take another, when religion does not oppose this, and that polygamy should arise.

In temperate countries, where the charms of women are better conserved, or where they are nubile later, and where they have children at a more advanced age, the old age of their husbands follows their own, in some fashion. And since they have greater reason and understanding when they marry, even if this were only because they have lived longer, there naturally had to arise a kind of equality between the two sexes and, consequently, the law of a single wife.

In cold countries the almost necessary use of strong beverages brought about intemperance among men. Women, who have a natural comportment in this respect, because they always have to defend themselves, therefore also have the advantage over them in reason.

Nature, which has distinguished men by strength and by reason, has placed no limit on their power but the limit of this strength and this reason. It has given women charms and intended that their pre-eminence should terminate along with these charms. But in hot countries these charms are found only in the first stages and never in the course of their lives.

Therefore, the law that allows only one wife is related more to the physics of Europe's climate than to the physics of Asia's climate. This is one of the reasons which has caused Mohammedanism to find such ease in establishing itself in Asia and so much difficulty reaching into Europe. Similarly, Christianity has been preserved in Europe and has been destroyed in Asia. And, finally, the Mohammedans make so much progress in China and the Christians so little. Human reasons are always subordinate to this supreme cause, which does whatever it wishes and makes use of everything that it wishes.

Certain reasons particular to Valentinian (b[2]) caused him to allow polygamy in the empire. That law, violent for our climates, was taken away (c[3]) by Theodosius,

Arcadius, and Honorius.

Chapter 3: That the Plurality of Wives Is Much Subject to Their Support

While a large number of wives depend much on the husband's wealth, in the countries where polygamy has once been established, still, one cannot say that it were wealth which would cause polygamy to be established in a state. Poverty can cause the same effect, as I shall say in speaking about savages.

Polygamy is less a luxury than an opportunity for luxury, among powerful nations. In hot climates one has fewer needs (a[4]). It costs less there to support a wife and children. Therefore one may have a greater number of wives there.

Chapter 4: About Polygamy: Its Differing Circumstances

Following the calculations which are made in differing places in Europe, more boys than girls are born there (a[5]). To the contrary, the accounts of Asia (b[6]) and Africa (c[7]) tell us that many more girls than boys are born there. The law of a single wife in Europe, and that which allows several in Asia and Africa, has, therefore, a certain relationship to the climate.

In Asia's cold climates, as in Europe, more boys are born than girls. That, say the Lamas (d[8]), is the reason for the law which, among them, allows one woman to have several husbands (e[9]).

But I do not believe that there are many countries in which the disproportion would be large enough, that it should require that they introduce there the law of several wives or the law of several husbands. This intends to say only that the plurality of wives, or even the plurality of men, is less removed from nature in certain countries than in others.

I admit that, if what the accounts tell us were true, that in Bantam (f[10]) there are ten women for every man, that would be a most particular case for polygamy.

In all this I do not justify the practices, but I do give reasons for them.

Chapter 5: A Reason for a Law from Malabar

On the Malabar Coast, among the caste of Nairads (a[11]), the men may only have one wife, while the woman, to the contrary, may have several husbands. I believe that one can discover the origin of that custom. The Nairads are the caste of nobles who are the nation's soldiers. In Europe, they prevent soldiers' marrying. In Malabar, where the climate demands more, they are pleased to make marriage as little a difficulty for them as is possible. They assigned one wife to several husbands, which diminishes by as much the attachment to a family and the cares of housekeeping, and leaves to these persons the military spirit.

Chapter 6: About Polygamy in Itself

To consider polygamy in general, apart from the circumstances which may cause it to be a little tolerated, it is not useful for human kind nor for either of the two sexes, whether for the one that abuses or for the one who is abused. No more is it useful for children. And one of its greatest inconveniences is that the father and mother are unable to have the same affection for their children. A father is not able to love twenty children as one mother would love two of them. It is much worse when one woman has several husbands. For, at that point, paternal love clings to no more than this opinion: that a father may believe, if he wishes, or that the others may believe that certain children belong to him.

It is said that the king of Morocco has some white women, some black women, and some yellow women in his harem. The unfortunate! He hardly needs a color.

The possession of many women does not always forestall desires (a[12]) for someone else's. It is the same with lust as with avarice: it increases its thirst through the acquisition of treasures.

In Justinian's time several philosophers, harassed by Christianity, withdrew to Persia in the circle of Khosroes. The thing which struck them most, said Agathias (b[13]), was that polygamy was permitted to persons who did not even abstain from adultery.

The plurality of wives—who could tell it!—leads to that eros which nature disavows. That's because one dissoluteness always bears another in its train. In the revolution which occurred in Constantinople, when they deposed Ahmed, the sultan, the accounts related that, the people having pillaged the Kiaya's house, found not a single woman there. In Algiers (c[14]), they say, they reached the point that they had none in most of the harems.

Chapter 7: About Equality of Treatment, in the Case of the Plurality of Wives

From the law of the plurality of wives that of the equality of treatment follows. Mohammed, who allows four of them, intends that they would be equal among themselves, in provision, clothing, and conjugal duty. This law is also established among the Maldives (a[15]), among whom one may marry three wives.

The law of Moses (b[16]) even intends that, if someone wedded his son to a slave, and he subsequently married a free woman, he should take nothing from his first wife by way of clothing, provision, and duties. One was able to offer more to the new bride; but it was required that the first should have no less.

Chapter 8: About Segregating Women from Men

It is a consequence of polygamy that, in voluptuous and rich nations, they would have a very large number of wives. Their segregation from men, and their being closeted, follows naturally from this large number. Domestic order requires it so. An insolvent debtor seeks to take cover from the pursuits of his creditors. There are such climates in which the physics has such force that morality is nearly incapable of anything. Leave a man with a woman, temptations will be falls, the assault certain, and the resistance null. In these countries, rather than precepts, bolts are required.

One of China's classical books (a[17]) considers it a prodigy of virtue, to find oneself alone with a woman in an isolated apartment without doing violence to her.

Chapter 9: A Connecting of Domestic Government with the Political

In a republic the citizens' conditions are limited, equal, sweet, and moderate; everything there recalls the public liberty. The empire over women could not be so well enforced there. And, when the climate has demanded this empire, government by a single person has been the most suitable. That is one of the reasons which has caused the fact that popular government has always been difficult to establish in the Orient.

To the contrary, the servitude of women is most consistent with the genius of despotic government, which loves to abuse everything. Also, it has been noted in every era that domestic servitude and despotic government march with equal steps in Asia.

In a government under which they require tranquility above all, and where extreme subordination is called peace, it is required to lock women up. Their plots would be fatal for a husband. A government which has no time for investigating the conduct of its subjects takes that conduct as suspect from the single fact that it appears and causes one to feel it.

Assume for one moment that the lightheadedness and the indiscretions, the tastes and disgusts of our women, their great and petty passions, were found transferred into an oriental government, with the activity and liberty with which they exist among us. What is the family father who could be tranquil one moment? Suspicious persons everywhere; enemies everywhere—the state would be shaken and one would see waves of blood flowing.

Chapter 10: A Principle of Oriental Morality

In the case of the multiplicity of wives, the more the family ceases to be one, the more the laws ought to draw these detached parts into one center. And the more interests are diverse, the more it is good that the laws should guide them back toward one interest.

This is accomplished above all with the cloister. Women ought not only to be segregated from men by closing off the household. But they ought also to be segregated from them within that same cloister, in such manner that they would form as a particular family within the family. For women, the entire practice of morality, continence, chastity, comportment, silence, peace, subjection, respect, and love derives from this—in sum, a general direction of feelings toward the best thing in the world by its nature, which is the exclusive attachment to her family.

Women naturally have so many duties that belong to them to fulfill, that one cannot separate them enough from everything which could give them other ideas, from everything which deals in amusement and from all that one calls business.

One finds purer morals in the differing states of the Orient in proportion as the enclosure of women is more rigid. In the large states, there are great lords by necessity. The more they possess extensive means, the more they are in a condition to keep the women under rigid enclosure and to prevent them returning into society. It is for that that the morals of the women are admirable in the empires of the Turk, Persia, the Mogul, China, and Japan.

One is not able to say the same thing about India, which the infinite number of whose islands and the situation of whose terrain have divided into an infinite number of petty states that are made despotic by the large number of causes that I do not have the time to relate here.

There are there only the miserable who pillage and the miserable that are pillaged. They whom one calls great only have most petty means. They whom one calls rich hardly have anything but their subsistence. The cloister for wives may not be so rigid there. One is unable to take such great precautions to restrain them there. The corruption of their morals is inconceivable there.

It is there that one notices the extent to which the climate's vices, left in great liberty, are able to bear disorder. It is there that nature has a strength and continence a weakness that one is unable to understand. In Patane (a[18]), the lechery (b[19])of women is so great that men are forced to adopt certain fittings in order to shelter themselves from their advances. According to Mr. Smith (c[20]), matters

proceed no better in the petty kingdoms of Guinea. It seems that, in those countries, the two sexes abandon their very laws.

Chapter 11: About Domestic Servitude, Apart from Polygamy

It is not only the plurality of wives which requires cloistering them in certain places of the Orient. It is the climate. They who will read the horrors, crimes, perfidies, atrocities, poisonings, and assassinations which the women's liberty causes to happen in Goa and the Portuguese settlements in India, in which religion allows only one wife, and then will compare them to the innocence and continence of the morals of women in Turkey, in Persia, with the Mogul, in China, and in Japan, will well see that, often it is as necessary to segregate them from the men when they have only one wife as when they have several.

It is the climate which must determine these matters. What use could it be to enclose women in our northern countries, where their morals are naturally good; where all their passions are calm, barely active and barely refined, and where eros holds such a tempered empire over the heart that the least police suffices for guiding them?

It is fortunate to live in these climates which allow folk mutual intercourse; where the sex that has greater charms appears to ornament society; and where women, reserving themselves for the pleasures of a single person, yet provide for the amusement of everyone.

Chapter 12: About Natural Continence

All nations have equally agreed to attach scorn to the incontinence of women: that is because nature has addressed all the nations. It has arranged a resistance; it has arranged an assault. And, having assigned desires for both sides, it has infused one with temerity and the other with shame. Nature has granted individuals, for self-preservation, some long periods of time, while, for attaining immortality[1] it has granted them only moments.

Therefore, it is not true that incontinence follows the laws of nature. To the contrary, it violates them. It is modesty and comportment which follow those laws.

Besides, it is in the nature of intelligent beings to feel their imperfections. Therefore, nature has put shame into us, which is to say, shame about our imperfections.

When, therefore, the physical power of certain climates violates the natural law of the two sexes and that of intelligent beings, it belongs to the legislator to make civil laws which coerce the climate's nature and re-establish the primitive laws.

Chapter 13: About Jealousy

It is most necessary, among peoples, to differentiate the jealousy of passion and the jealousy of custom, morals, and laws. The one is a burning fever which consumes; the other, cold but sometimes terrifying, may be allied with indifference and contempt.

The one which is an abuse of eros derives its genesis from eros itself. The other holds exclusively to morals, to the nation's manners, to the country's laws, to morality, and sometimes even to religion (a[21]).

It is almost always the effect of the climate's physical force, and it is the remedy for that physical force.

Chapter 14: About Household Government in the Orient

In the Orient, they change wives so frequently that they are not able to have domestic government. Therefore they burden the eunuchs with it. They turn over all keys to them, and the eunuchs provide for the household's business. "In Persia," Mr. Chardin says, "they give women their clothing as one would do for children." Thus, this care which seems to suit them so well—this care which, everywhere else, is their own first care, does not concern them.

Chapter 15: About Divorce and Repudiation

There is this difference between divorce and repudiation; divorce comes about through mutual consent in the situation of a mutual incompatibility, whereas repudiation comes about through the will and for the advantage of one of the two parties, independently of the will and advantage of the other.

It is sometimes so necessary for women to repudiate, and it is always such a harsh thing for them to do, that the law which grants this right to men without granting it to women is severe. A husband is the household's master. He has a thousand means for keeping or restoring his wives to their duty. And it seems that, in his hands, repudiation would only be a new abuse of his authority. But a wife who should repudiate would only invoke a sad remedy. It is always a great misfortune for her, to be forced to go look for a second husband when she has lost the greater part of her charms in another's house. It is one of the advantages of youthful charms in women that, at an advanced age, a husband is inclined to benevolence by the memory of his pleasures.

It is, therefore, a general rule that, in every country in which the law grants men the faculty of repudiation, it ought to grant it to women also. There is more: in the climates where women dwell in domestic slavery, it seems that the law ought to permit repudiation for women and, for husbands, only divorce.

When the women are in a harem, the husband is unable to repudiate on account of an incompatibility of morals. That is the husband's fault, if the morals are incompatible.

Repudiation on the ground of the wife's infertility could not know how to occur except in the case of a single wife (a[22]). When one has several wives, that reason is of no significance for the husband.

The law of the Maldives (b[23]) permits one to recover a wife whom one has repudiated. The law of Mexico (c[24]) prohibited reuniting, under penalty of death. The law of Mexico was more thoughtful than that of the Maldives. At the moment of dissolution even, it dreamt of the marriage's eternity, whereas the Maldive law seems equally to mock marriage and repudiation.

Mexico's law granted divorce only. That was a new reason not to permit persons who had voluntarily separated to reunite. Repudiation seems rather to follow the mind's impulse and some passion of the soul. Divorce seems to be a matter of counsel.

Divorce ordinarily has great political utility. And, as for civil utility, it is established for husband and wife and is not always favorable for children.

Chapter 16: About Repudiation and Divorce Among the Romans

Romulus allowed the husband to repudiate his wife, if she had committed adultery, prepared a poison, or counterfeited the keys. He did not give women the right to repudiate their husbands. Plutarch (a[25]) calls this [law] a most severe law.

Since the law of Athens (b[26]) gave the wife as well as the husband the faculty of repudiating, and one sees that women acquired this right under the first Romans, Romulus's law notwithstanding, it is clear that this institution was one of those which the Roman deputies brought back from Athens. And it was placed in the law of the Twelve Tables.

Cicero (c[27]) says that the causes of repudiation came from the law of the Twelve Tables. One may not doubt that that law had increased the number of the causes of repudiation established by Romulus.

The faculty of divorce was also a provision, or at least a consequence, of the law of the Twelve Tables. For, from the moment that husband and wife separately had the right to repudiate, for still stronger reason were they able to leave one another in concert and with mutual will.

The law did not insist that they would give reasons for divorce (d[28]). That is because, in the nature of things, reasons are required for repudiation while none are necessary for divorce. For, in the case where the law has established causes which are able to break marriage, mutual incompatibility is the strongest of all.

Dionysius of Halicarnassus (e[29]), Valerius Maximus (f[30]), and Aulus Gellius (g[31]) relate a fact which does not seem likely to me. They say that, although they had the faculty of repudiating a wife in Rome, they had such great respect for the auspices that, during 520 years (h[32]), no one made use of this right until Carvilius Ruga repudiated his wife on account of infertility. But it suffices to know the human mind in order to feel what a prodigy that would be, with the law granting the people such a right, that no one would make use of it. Coriolanus, departing in exile, counseled (i[33]) his wife to marry a happier man than himself. We happen to note that the law of the Twelve Tables and the morals of the Romans greatly extended Romulus's law. Why these extensions, if one had never made use of the power of repudiating? Further, if the citizens had so much respect for the auspices, that they never repudiated, why did Rome's legislators have less? How did the law continually corrupt the morals?

By comparing two passages in Plutarch one will see the fabulous disappear from the fact in question. The royal law (k[34]) allowed a husband to repudiate in the three situations of which we have spoken. "And it intended," Plutarch says (l[35]), "that he [who] would repudiate in other situations would be obliged to render the half of his property to his wife, while the other half would be consecrated to Ceres." One was able, then, to repudiate in every situation, by submitting to the penalty. No one did so before Carvilius Ruga (m[36]), "who," as Plutarch also says (n[37]), "repudiated his wife on account of infertility two hundred and thirty years after Romulus." Which is to say that he repudiated her seventy-one years before the law of the Twelve Tables, which enlarged the power to repudiate and the causes of repudiation.

The authors whom I have cited declare that Carvilius Ruga loved his wife. But, because of her infertility, the censors caused him to swear an oath that he would repudiate her so that he might be able to give children to the republic. And that made him hateful to the people. It is necessary to understand the genius of the Roman people in order to discover the true cause of the hatred which they conceived for Carvilius. It is not because Carvilius repudiated his wife that he fell into disgrace with the people. That is a matter about which the people do not trouble themselves. But Carvilius had sworn an oath to the censors that, given his wife's infertility, he would repudiate her in order to give children to the republic. That was a yoke which the people realized that the censors were going to impose on them. I will show, in what follows (o[38]) of this work, the repugnance which the people always had for such regulations. But from what can such a contradiction among these authors derive? It is this: Plutarch has examined a fact, while the others have related a marvel.

Notes

1. Mohammed married Cadhisja when she was five years old, slept with her at eight. In the hot countries of Arabia and India girls are nubile at eight years, and they give birth the year after. Prideaux, *Vie de Mahomet*. We see wives in the kingdoms of Algiers deliver children at nine, ten, and eleven years. Langier de Tassis, *Histoire du royaum ed'Alger*, p. 61. [Commentators take Montesquieu to confuse Mohammed's first wife, Cadhisja, with his second wife, Ayescha. A transliteration error may as likely be responsible.]
2. See Jornandes, [*Romana*], De *regno et tempor. succès*. Also the ecclesiastical historians.
3. See Law 7 in the *Code*, *De Judais et cælicolis*, and the *Novellae* 18, c. 5.
4. At Ceylon a man lives on ten sous a month; one eats only rice and fish there. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. ii, part. 1, [p. 258].
5. Mr. Arbutnot found in England that the number of boys exceeds the number of girls; it was mistaken to conclude from this that it was the same in every climate.

6. See [Engelbert] Kaempfer, who reports a census in Meaco in which they found 182, 072 males and 223, 573 females.
7. See the *Voyage de Guinée*, second part, on the country of Anté.
8. [Father] Du Halde, *Mémoires de la Chine*, vol. iv, p.4.
9. Albuzeir-el-Hassen [Hasan ibn Yazid], one of two Mohammedan Arabs who went to India and China in the ninth century, considered that practice as prostitution. That is because nothing shocked Mohammedan ideas as much.
10. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. i.
11. François Pyrard, *Voyages*, c. 27; *Lettres édifiantes*, third and fourth collections, on the Maleamion the coast of Malabar. That is considered an abuse of the military profession, and, as Pyrard said, a woman of Brahmin caste would never wed several husbands.
12. That is why they take such care to hide wives in the Orient.
13. De la vie et des actions de Justinien, p. 403.
14. Laugier de Tassis, *histoire du royaume d'alger*, [c. 5, p. 80].
15. François Pyrard, *Voyages*, c. 12.
16. *Exodus*, c. xxi, verses 10 & 11.
17. "To find isolated a treasure of which one might become the master, or a beautiful woman alone in a secluded apartment; to hear the cry of an enemy who shall perish if one does not aid him: an admirable touchstone." The translation of a Chinese work on morality, in Father Du Hade, vol. iii, p. 151.
18. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. ii, part. 1, p. 196.
19. In the Maldives fathers marry their daughters at ten and eleven years, because it is a great sin, they say, to leave them to endure the want of men. Francois Pyrard, *Voyages*, c. 12. At Bantam, as soon as a girl attains thirteen or fourteen years, she must be married if one does not wish her to lead a dissolute life. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, p. 348.
20. [William] Smith, *Voyage de Guinée*, second part, p. 192 on the translation: "Whenever wives," it says, "encounter a man, they seize him and threaten to denounce him to their husband, if they scorn her. They slide into a man's bed, they wake him, and if he refuses them, they threaten to be taken in the act."
22. Mohammed recommended that his followers should watch their wives. A certain imam said, when dying, the same thing, and Confucius has no less preached that doctrine.
23. This does not mean that repudiation on account of sterility should be permitted in Christianity.
24. Francois Pyrard, *Voyages*. They take her back rather than another one, in this case, because it requires less expense.
25. [Antoine de] Solis, *Histoire de sa conquête*, p. 499.
26. "Life of Romulus," [*Lives* xxxii, 3].
27. That was a law of Solon's.
28. *Mimamres suas sibi habere jussit, ex duodecim tabulis causam addidit*. ["He ordered her to claim her own things, a cause (of divorce) derived from the Twelve Tables." [Cicero], Philipica*e* 2.
29. Justinian changed that, *Novellai* 117, c. 10.
30. Bk. ii, [25].
31. Bk. ii, c. 4.
32. Bk iv, c. 3.
33. According to Dionysius of Halicarnassus and Valerius Maximus, and [Roman year 523] according to Aulus Gellius. Also they did not cite the same consuls.
34. See Veturia's discourse in Dionysius of Halicarnassus, bk. viii.
35. Plutarch, [*Lives*], "Life of Romulus," [29].

36. Ibid.

37. Effectively, the cause of sterility is not supported under the law of Romulus. It appears that it was no ways subject to confiscation, since it followed the order of the censors.

38. In the comparison of Theseus and Romulus, [8].

39. In bk. xxiii, c. 21.

Livre dix-septième

COMMENT LES LOIS DE LA SERVITUDE POLITIQUE ONT DU RAPPORT AVEC LA NATURE DU CLIMAT

Chapitre I: De la servitude politique

La servitude politique ne dépend pas moins de la nature du climat, que la civile et la domestique, comme on va le faire voir.

Chapitre II: Différence des peuples par rapport au courage

Nous avons déjà dit que la grande chaleur énervait la force et le courage des hommes; et qu'il y avait dans les climats froids une certaine force de corps et d'esprit qui rendait les hommes capables des actions longues, pénibles, grandes et hardies. Cela se remarque non seulement de nation à nation, mais encore dans le même pays, d'une partie à une autre. Les peuples du nord de la Chine[1] sont plus courageux que ceux du midi; les peuples du midi de la Corée[2] ne le sont pas tant que ceux du nord.

Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle.

Ceci s'est encore trouvé vrai dans l'Amérique; les empires despotiques du Mexique et du Pérou étaient vers la ligne, et presque tous les petits peuples libres étaient et sont encore vers les pôles.

Chapitre III: Du climat de l'Asie

Les relations nous disent[3] « que le nord de l'Asie, ce vaste continent qui va du quarantième degré, ou environ, jusques au pôle, et des frontières de la Moscovie jusqu'à la mer Orientale, est dans un climat très froid; que ce terrain immense est divisé de l'ouest à l'est par une chaîne de montagnes qui laissent au nord la Sibérie, et au midi la grande Tartarie ; que le climat de la Sibérie est si froid, qu'à la réserve

de quelques endroits, elle ne peut être cultivée; et que, quoique les Russes aient des établissements tout le long de l'Irtis, ils n'y cultivent rien; qu'il ne vient dans ce pays que quelques petits sapins et arbrisseaux; que les naturels du pays sont divisés en de misérables peuplades, qui sont comme celles du Canada; que la raison de cette froidure vient, d'un côté, de la hauteur du terrain, et de l'autre, de ce qu'à mesure que l'on va du midi au nord, les montagnes s'aplanissent, de sorte que le vent du nord souffle partout sans trouver d'obstacles; que ce vent, qui rend la Nouvelle-Zemble inhabitable, soufflant dans la Sibérie, la rend inculte; qu'en Europe, au contraire, les montagnes de Norvège et de Laponie sont des boulevards admirables qui couvrent de ce vent les pays du Nord; que cela fait qu'à Stockholm, qui est à cinquante-neuf degrés de latitude ou environ, le terrain produit des fruits, des grains, des plantes; et qu'autour d'Abo, qui est au soixante-unième degré, de même que vers les soixante-trois et soixante-quatre, il y a des mines d'argent, et que le terrain est assez fertile ».

Nous voyons encore dans les relations « que la grande Tartarie, qui est au midi de la Sibérie, est aussi très froide; que le pays ne se cultive point; qu'on n'y trouve que des pâturages pour les troupeaux; qu'il n'y croît point d'arbres, mais quelques broussailles, comme en Islande; qu'il y a, auprès de la Chine et du Mogol, quelques pays où il croît une espèce de millet, mais que le blé ni le riz n'y peuvent mûrir; qu'il n'y a guère d'endroits dans la Tartarie chinoise, aux 43e, 44e et 45e degrés, où il ne gèle sept ou huit mois de l'année; de sorte qu'elle est aussi froide que l'Islande, quoiqu'elle dût être plus chaude que le midi de la France; qu'il n'y a point de villes, excepté quatre ou cinq vers la mer Orientale, et quelques-unes que les Chinois, par des raisons de politique, ont bâties près de la Chine; que dans le reste de la grande Tartarie, il n'y en a que quelques-unes placées dans les Boucharies, Turkestan et Charisme ; que la raison de cette extrême froidure vient de la nature du terrain nitreux, plein de salpêtre, et sablonneux, et de plus, de la hauteur du terrain. Le P. Verbiest avait trouvé qu'un certain endroit à quatre-vingts lieues au nord de la grande muraille, vers la source de Kavamhuram, excédait la hauteur du rivage de la mer près de Pékin de trois mille pas géométriques; que cette hauteur[4] est cause que, quoique quasi toutes les grandes rivières de l'Asie aient leur source dans le pays, il manque cependant d'eau, de façon qu'il ne peut être habité qu'auprès des rivières et des lacs.

Ces faits posés, je raisonne ainsi: l'Asie n'a point proprement de zone tempérée; et les lieux situés dans un climat très froid y touchent immédiatement ceux qui sont dans un climat très chaud, c'est-à-dire la Turquie, la Perse, le Mogol, la Chine, la Corée et le Japon.

En Europe, au contraire, la zone tempérée est très étendue, quoiqu'elle soit située dans des climats très différents entre eux, n'y ayant point de rapport entre les climats d'Espagne et d'Italie, et ceux de Norvège et de Suède. Mais, comme le climat y devient insensiblement froid en allant du midi au nord, à peu près à proportion de la latitude de chaque pays, il y arrive que chaque pays est à peu près semblable à celui qui en est voisin; qu'il n'y a pas une notable différence; et que, comme je viens de le dire, la zone tempérée y est très étendue.

De là il suit qu'en Asie, les nations sont opposées aux nations du fort au faible; les peuples guerriers, braves et actifs touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides: il faut donc que l'un soit conquis, et l'autre conquérant. En Europe, au contraire, les nations sont opposées du fort au fort; celles qui se touchent ont à peu près le même courage. C'est la grande raison de la faiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe et de la servitude de l'Asie: cause que je ne sache pas que l'ont ait encore remarquée. C'est ce qui fait qu'en Asie il n'arrive jamais que la liberté augmente; au lieu qu'en Europe elle augmente ou diminue selon les circonstances.

Que la noblesse moscovite ait été réduite en servitude par un de ses princes, on y verra toujours des traits d'impatience que les climats du Midi ne donnent point. N'y avons-nous pas vu le gouvernement aristocratique établi pendant quelques jours? Qu'un autre royaume du Nord ait perdu ses lois, on peut s'en fier au climat, il ne les a pas perdues d'une manière irrévocable.

Chapitre IV: Conséquence de ceci

Ce que nous venons de dire s'accorde avec les événements de l'histoire. L'Asie a été subjuguée treize fois; onze fois par les peuples du Nord, deux fois par ceux du Midi. Dans les temps reculés, les Scythes la conquirent trois fois; ensuite les Mèdes et les Perses chacun une; les Grecs, les Arabes, les Mogols, les Turcs, les Tartares, les Persans et les Aguans. Je ne parle que de la haute Asie, et je ne dis rien des invasions faites dans le reste du midi de cette partie du monde, qui a continuellement souffert de très grandes révolutions.

En Europe, au contraire, nous ne connaissons, depuis l'établissement des colonies grecques et phéniciennes, que quatre grands changements : le premier causé par les conquêtes des Romains; le second, par les inondations des Barbares qui détruisirent ces mêmes Romains; le troisième, par les victoires de Charlemagne; et le dernier, par les invasions des Normands. Et si l'on examine bien ceci, on trouvera, dans ces changements mêmes, une force générale répandue dans toutes les parties de l'Europe. On sait la difficulté que les Romains trouvèrent à conquérir en

Europe, et la facilité qu'ils eurent à envahir l'Asie. On connaît les peines que les peuples du Nord eurent à renverser l'empire romain, les guerres et les travaux de Charlemagne, les diverses entreprises des Normands. Les destructeurs étaient sans cesse détruits.

Chapitre V: Que, quand les peuples du nord de l'Asie et ceux du nord de l'Europe ont conquis, les effets de la conquête n'étaient pas les mêmes

Les peuples du nord de l'Europe l'ont conquise en hommes libres; les peuples du nord de l'Asie l'ont conquise en esclaves, et n'ont vaincu que pour un maître.

La raison en est que le peuple tartare, conquérant naturel de l'Asie, est devenu esclave lui-même. Il conquiert sans cesse dans le midi de l'Asie, il forme des empires; mais la partie de la nation qui reste dans le pays se trouve soumise à un grand maître qui, despotique dans le midi, veut encore l'être dans le nord; et, avec un pouvoir arbitraire sur les sujets conquis, le prétend encore sur les sujets conquérants. Cela se voit bien aujourd'hui dans ce vaste pays qu'on appelle la Tartarie chinoise, que l'empereur gouverne presque aussi despotiquement que la Chine même, et qu'il étend tous les jours par ses conquêtes.

On peut voir encore dans *l'Histoire de la Chine* que les empereurs[5] ont envoyé des colonies chinoises dans la Tartarie. Ces Chinois sont devenus Tartares et mortels ennemis de la Chine; mais cela n'empêche pas qu'ils n'aient porté dans la Tartarie l'esprit du gouvernement chinois.

Souvent une partie de la nation tartare qui a conquis, est chassée elle-même; et elle rapporte dans ses déserts un esprit de servitude qu'elle a acquis dans le climat de l'esclavage. L'histoire de la Chine nous en fournit de grands exemples, et notre histoire ancienne aussi[6].

C'est ce qui a fait que le génie de la nation tartare ou gétique a toujours été semblable à celui des empires de l'Asie. Les peuples, dans ceux-ci, sont gouvernés par le bâton ; les peuples tartares, par les longs fouets. L'esprit de l'Europe a toujours été contraire à ces mœurs: et, dans tous les temps, ce que les peuples d'Asie ont appelé punition, les peuples d'Europe l'ont appelé outrage[7].

Les Tartares détruisant l'empire grec établirent dans les pays conquis la servitude et le despotisme; les Goths conquérant l'empire romain fondèrent partout la monarchie et la liberté.

Je ne sais si le fameux Rudbeck, qui, dans son *Atlantique,* a tant loué la Scandinavie, a parlé de cette grande prérogative qui doit mettre les nations qui

l'habitent au-dessus de tous les peuples du monde; c'est qu'elles ont été la source de la liberté de l'Europe, c'est-à-dire de presque toute celle qui est aujourd'hui parmi les hommes.

Le Goth Jornandès a appelé le nord de l'Europe la fabrique du genre humain[8]. Je l'appellerai plutôt la fabrique des instruments qui brisent les fers forgés au midi. C'est là que se forment ces nations vaillantes, qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves, et apprendre aux hommes que, la nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur.

Chapitre VI: Nouvelle cause physique de la servitude de l'Asie et de la liberté de l'Europe

En Asie, on a toujours vu de grands empires; en Europe, ils n'ont jamais pu subsister. C'est que l'Asie que nous connaissons a de plus grandes plaines; elle est coupée en plus grands morceaux par les mers; et, comme elle est plus au midi, les sources y sont plus aisément taries, les montagnes y sont moins couvertes de neiges, et les fleuves[9] moins grossis y forment de moindres barrières.

La puissance doit donc être toujours despotique en Asie. Car, si la servitude n'y était pas extrême, il se ferait d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir.

En Europe, le partage naturel forme plusieurs États d'une étendue médiocre, dans lesquels le gouvernement des lois n'est pas incompatible avec le maintien de l'État: au contraire, il y est si favorable que, sans elles, cet État tombe dans la décadence, et devient inférieur à tous les autres.

C'est ce qui a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère, autrement que par les lois et l'utilité de son commerce.

Au contraire, il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée; et, dans toutes les histoires de ce pays, il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre: on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude.

Chapitre VII: De l'Afrique et de l'Amérique

Voilà ce que je puis dire sur l'Asie et sur l'Europe. L'Afrique est dans un climat pareil à celui du midi de l'Asie, et elle est dans une même servitude. L'Amérique[10], détruite et nouvellement repeuplée par les nations de l'Europe et de l'Afrique, ne peut guère aujourd'hui montrer son propre génie : mais ce que nous savons de son ancienne histoire est très conforme à nos principes.

Chapitre VIII: De la capitale de l’empire

Une des conséquences de ce que nous venons de dire, c’est qu’il est important à un très grand prince de bien choisir le siège de son empire. Celui qui le placera au midi courra risque de perdre le nord; et celui qui le placera au nord conservera aisément le midi. Je ne parle pas des cas particuliers: la mécanique a bien ses frottements qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie: la politique a aussi les siens.

Book Seventeen

HOW THE LAWS OF POLITICAL SERVITUDE ARE RELATED TO THE NATURE OF THE CLIMATE

Chapter 1: About Political Servitude

Political servitude is not less subject to the climate's nature than civil and domestic servitude, as is going to be shown.

Chapter 2: A Difference Among Peoples in Relation to Courage

We have already said that severe heat undermined men's strength and courage, and that, in cold climates, there were a certain strength of body and mind that made men capable of lengthy, arduous, great, and bold actions. That is noticed not only from nation to nation but also from part to the other within the same nation. Peoples from China's north (a[1]) are more courageous than they are from the south. The peoples from Korea's south (b[2]) are not as much so as they are from the north.

It is not necessary to be astonished, therefore, that the cowardliness of peoples from hot climates should almost always have rendered them slaves, while the courage of peoples from cold climates should have preserved them in freedom. That is an effect which derives from its natural cause.

This is also found to be true in America. The despotic empires of Mexico and Peru were nearer the equator, while nearly all the petty free peoples were and still are near the poles.

Chapter 3: About Asia's Climate

The accounts tell us (a[3]) "that northern Asia, that vast continent which extends from the fortieth parallel or thereabout up to the pole and from the Muscovite marches up to the China sea, is in a most cold climate. That immense terrain is separated from west to east by a chain of mountains which leave Siberia to the north and the great Tartar plains to the south. The climate of Siberia is so cold that, save for certain spots, it can not be cultivated. And although the Russians might have some settlements all along the Irtis, they cultivate nothing there. In that country nothing comes forth but a few piñons and shrubs. The indigenous peoples of the country are divided into destitute tribes which are like those of Canada. [It is said] that the reason for the coldness derives, on the [one] hand, from the elevation of the terrain and, on the other hand, from the fact that to the extent one moves from the south to the north the mountains flatten out in such a manner that the wind blows through everywhere, finding no obstacle. This wind which renders Nova Zembla uninhabitable renders Siberia, blowing there, uncultivated. In Europe, on the other hand, the mountains of Norway and Lapland are wonderful bulwarks that protect the north country from this wind. This produces the result that at Stockholm, which is at about fifty-nine degrees of latitude, the terrain produces some fruit, grain, and plants; and about Abo, which is at the sixty-first degree, as well as towards the sixty-third and sixty-fourth, there are some silver mines and the terrain is fertile enough."

We also see in the accounts, "that the great Tartar plains which are in the south of Siberia are also most cold. The country is not cultivated. There one only finds pastures for the flocks. No trees grow there but certain shrubs, as in Iceland. There are certain countries around China and the Mogul in which a kind of millet grows, but neither wheat nor rice are able to ripen there. There are hardly any corners in Chinese Tartary at the forty-third, forty-fourth, and forty-fifth degrees, where it does not freeze seven or eight months of the year. The result: it is as cold as Iceland, although it ought to be hotter than the south of France. There are no towns there, save for four or five near the China sea and some few constructed near to China by the Chinese, for political reasons. In the remainder of the Great Tartar plains there are only a few situated in Buchar, Turkistan, and Cathay. The reason for this extreme cold comes from the nature of the nitrous terrain, filled with saltpeter and sandy soils, and, in addition, the elevation of the terrain. Père Verbiest had found that a certain spot, eighty leagues to the north of the Great Wall approaching the source of Kavamhuran, exceeded the height of the seabank near Peking [Beijing]

by three thousand geometric steps. This elevation (b^4) is [the] cause that, while nearly all the great Asian rivers might have their source in the country, it nevertheless lacks water in such degree that it [can] only be inhabited around the rivers and lakes.

These facts laid down, I reason thus: Asia does not properly have a temperate zone. And the places located in a very cold climate there directly touch those which are in a very hot climate, which is to say Turkey, Persia, the Mogul, China, Korea, and Japan.

In Europe, on the other hand, the temperate zone is most extensive, even though it be located in climates most different among themselves; there being no relation between the climates of Spain and Italy and those of Norway and Sweden. But, since the climate becomes imperceptibly cold in moving from south to north, almost in proportion to each country's latitude, it happens that each country is nearly similar to that which is its neighbor. There is no noticeable difference, and, as I happen to be saying, the temperate zone is most extensive.

From this it follows that nations in Asia are opposed to one another as strong to weak. The warrior peoples, brave and enterprising, directly contact effeminate peoples, indolent and timid. It is therefore necessary that one be conquered, while the other is conquering. In Europe, on the other hand, the nations are opposed as the strong to the strong. Those which are contiguous have nearly the same courage. That is the great reason for Asia's weakness and Europe's strength, for Europe's liberty and Asia's servitude. This is a cause which I do not know that anyone has noticed before. It is what causes that, in Asia, liberty is never augmented, whereas in Europe, it is augmented or diminished according to the circumstances.

Even if the Moscow nobility had been reduced to servitude by one of its princes, one will always note some characteristics of impatience there that southerly climates do not impart. Have we not seen aristocratic government set up there for a few days? Even if another northern kingdom had lost its laws (one may place faith in the climate), it did not lose them in an irrevocable manner.

Chapter 4: A Consequence of This

What we happen to be saying agrees with the events of history. Asia has been subjugated thirteen times, eleven times by northern peoples, twice by those of the south. In distant ages the Scythians conquered it thrice, then the Medes and the Persians once each, and the Greeks, Arabs, the Mogul, Turks, Tartars, Persians, and Afghanis. I am only speaking about upper Asia. I say nothing of the invasions made in the remainder of the southerly portion of that part of the world, which has continually suffered very extensive revolutions.

In Europe, on the other hand, from the establishment of Greek and Phoenician colonies we know only four great changes: the first caused by the Roman conquests; the second by the barbarian inundations which destroyed those very Romans; the third by Charlemagne's victories; and the last by the Norman invasions. And, if one examines this well, one will discover through these very changes a general strength spread through all the parts of Europe. One knows the difficulty the Romans met with in conquering Europe, and the facility they had in invading Asia. One knows the trouble which the northern peoples had overthrowing the Roman Empire, the wars and labors of Charlemagne, and the diverse enterprises of the Normans. The destroyers were ceaselessly destroyed.

Chapter 5: That the Effects of Conquest Were Not the Same When Peoples of North Asia and Those of North Europe Have Conquered

The peoples of northern Europe conquered as free men. The peoples of northern Asia conquered as slaves, and only triumphed on behalf of a master.

The reason for it is that the Tartar people, Asia's natural conqueror, have themselves become slaves. In south Asia they are ceaselessly conquering; they create empires. But the portion of the nation which stayed in the country always found itself subjected to a great master, who, despotic in the south, wanted also to be so in the north. And, having an arbitrary power over conquered subjects, he also pretends to it over the conquering subjects. This indeed appears today in that vast country which is called Chinese Tartary, which the emperor governs nearly as despotically as China itself and which he extends everyday through his conquests.

One may also see in China's history that the emperors (a[5]) sent some Chinese colonies into the Tartary. These Chinese have become Tartars and China's mortal enemies. But that does not prevent that they might have borne into the Tartary the spirit of Chinese government.

Often a portion of the Tartar nation which has conquered is itself expelled. And it brings into its deserts a spirit of servitude which it has acquired in the climate of slavery. China's history furnishes some great examples for us, and our ancient history also (b[6]).

This is what causes the fact that the genius of the Tartar or Getic nation has always been similar to that of Asia's empires. The peoples in the latter are governed by the rod, the Tartar people by long whips. Europe's spirit has always been contrary to these morals. And in every age, what the Asian peoples have called punishment, European peoples have called outrage (c[7]).

The Tartars, destroying the Greek empire, established servitude and despotism in the conquered country. The Goths, conquering the Roman Empire, founded monarchy and liberty everywhere.

I do not know whether the famous Rudbeck, who so much praised Scandinavia in his *Atlantica*, has spoken about that great prerogative which ought to place the nations dwelling therein above all the world's peoples. That is, they have been the source of Europe's liberty, which is to say, for nearly all liberty which exists among men today.

The Goth, Jornandes, has called northern Europe the fabric of humankind (d[8]). I will rather call it the fabric of instruments which should break the irons forged in

the south. There is where those valiant nations formed up, which departed their countries in order to destroy tyrants and slaves and to teach men that, nature having made them equal, reason is unable to make them subjects except for their happiness.

Chapter 6: A New Physical Cause for Asia's Servitude and Europe's Liberty

In Asia great empires have always been seen. In Europe they have never been able to endure. That is because the Asia that we know has greater plains. It is divided into greater morsels by seas. And, since it is nearer the south, the sources are more easily dried up, the mountains are less blanketed with snow, and rivers (a[9]) less large form lesser obstacles there.

Therefore authority must always be despotic in Asia. For, if servitude were not extreme there, a division that the nature of the country is unable to bear would immediately occur.

In Europe the natural division forms several states of a mediocre extent, under which a government of laws is not incompatible with preservation of the state. To the contrary, it is so favorable there that, without laws, that state falls into decline—and becomes inferior to every other.

That is what has formed a genius for liberty there, which makes each part very difficult to be subjugated and subjected to a foreign force other than by the laws and the usefulness of its commerce.

On the other hand, there reigns in Asia a spirit of servitude which has never left it. And, in all the histories about that country, it is not possible to find a single trait that characterizes a free soul. There one will only ever see the heroism of servitude.

Chapter 7: About Africa and About America

There is what I am able to say about Asia and about Europe. Africa is in a similar climate to that of south Asia, and it is under a similar servitude. America (a[10]), destroyed and newly re-peopled by the nations of Europe and Africa, can scarcely show its own genius today. But what we know about its ancient history strictly conforms to our principles.

Chapter 8: About the Empire's Capital

One of the consequences of what we happen to be saying is that it is important to a very great prince to choose the seat of his empire well. He who will situate it in the south will run the risk of losing the north. And he who will place it in the north will easily hold the south. I am not talking about some special cases. Mechanics has its frictions indeed, which often change or prevent the effects of theory. Politics also has its own.

Notes

1. Father Du Halde, vol. i, p. 112.
2. Chinese books express it thus. Ibid., vol. iv, p. 548.
3. See *Voyages du Nord,* vol. viii; *l'Histoire des Tatars* and the fourth volume on China by Father Du Halde.
4. Tartary is, therefore, a species of mountain plateau.
5. So Ven-ti, fifth emperor of the fifty dynasty. [Father Du Halde, vol. I, p. 384.]
6. The Scythians conquered Asia thrice and were thrice expelled. Justin, bk. ii, [3].
7. This does not differ from what I said in k xxii, c. 20 concerning the manner of thinking of the German peoples about the baton. No matter what the instrument, they always considered the power or action of beating an affront.
8. Humani generis officinam.
9. The waters dissipate or evaporate before they can collect, or after having been collected.
10. The petty barbarian peoples of America are called *Indios bravos* by the Spanish, and are much more difficultly subdued than the great empires of Mexico and Peru.

Livre dix-huitième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA NATURE DU TERRAIN

Chapitre I: Comment la nature du terrain influe sur les lois

La bonté des terres d'un pays y établit naturellement la dépendance. Les gens de la campagne, qui y font la principale partie du peuple, ne sont pas si jaloux de leur liberté; ils sont trop occupés et trop pleins de leurs affaires particulières. Une campagne qui regorge de biens craint le pillage, elle craint une armée. « Qui est-ce qui forme le bon parti, disait Cicéron à Atticus[1] ? Seront-ce les gens de commerce et de la campagne? À moins que nous n'imaginions qu'ils sont opposés à la monarchie, eux à qui tous les gouvernements sont égaux, dès lors qu'ils sont tranquilles. »

Ainsi le gouvernement d'un seul se trouve plus souvent dans les pays fertiles, et le gouvernement de plusieurs dans les pays qui ne le sont pas; ce qui est quelquefois un dédommagement.

La stérilité du terrain de l'Attique y établit le gouvernement populaire; et la fertilité de celui de Lacédémone, le gouvernement aristocratique. Car, dans ces temps-là, on ne voulait point dans la Grèce du gouvernement d'un seul: or le gouvernement aristocratique a plus de rapport avec le gouvernement d'un seul.

Plutarque[2] nous dit « que la sédition Cilonienne ayant été apaisée à Athènes, la ville retomba dans ses anciennes dissensions, et se divisa en autant de partis qu'il y avait de sortes de territoires dans le pays de l'Attique. Les gens de la montagne voulaient à toute force le gouvernement populaire; ceux de la plaine demandaient le gouvernement des principaux; ceux qui étaient près de la mer étaient pour un gouvernement mêlé des deux ».

Chapitre II: Continuation du même sujet

Ces pays fertiles sont des plaines où l'on ne peut rien disputer au plus fort: on se soumet donc à lui; et, quand on lui est soumis, l'esprit de liberté n'y saurait revenir; les biens de la campagne sont un gage de la fidélité. Mais, dans les pays de

montagnes, on peut conserver ce que l'on a, et l'on a peu à conserver. La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, est le seul bien qui mérite qu'on le défende. Elle règne donc plus dans les pays montagneux et difficiles que dans ceux que la nature semblait avoir plus favorisés.

Les montagnards conservent un gouvernement plus modéré, parce qu'ils ne sont pas si fort exposés à la conquête. Ils se défendent aisément, ils sont attaqués difficilement; les munitions de guerre et de bouche sont assemblées et portées contre eux avec beaucoup de dépense; le pays n'en fournit point. Il est donc plus difficile de leur faire la guerre, plus dangereux de l'entreprendre; et toutes les lois que l'on fait pour la sûreté du peuple y ont moins de lieu.

Chapitre III: Quels sont les pays les plus cultivés

Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté ; et si l'on divise la terre par la pensée, on sera étonné de voir la plupart du temps des déserts dans ses parties les plus fertiles, et de grands peuples dans celles où le terrain semble refuser tout.

Il est naturel qu'un peuple quitte un mauvais pays pour en chercher un meilleur, et non pas qu'il quitte un bon pays pour en chercher un pire. La plupart des invasions se font donc dans les pays que la nature avait faits pour être heureux; et, comme rien n'est plus près de la dévastation que l'invasion, les meilleurs pays sont le plus souvent dépeuplés, tandis que l'affreux pays du Nord reste toujours habité, par la raison qu'il est presque inhabitable.

On voit, par ce que les historiens nous disent du passage des peuples de la Scandinavie sur les bords du Danube, que ce n'était point une conquête, mais seulement une transmigration dans des terres désertes.

Ces climats heureux avaient donc été dépeuplés par d'autres transmigrations, et nous ne savons pas les choses tragiques qui s'y sont passées.

« Il paraît par plusieurs monuments, dit Aristote[3], que la Sardaigne est une colonie grecque. Elle était autrefois très riche; et Aristée, dont on a tant vanté l'amour pour l'agriculture, lui donna des lois. Mais elle a bien déchu depuis; car les Carthaginois s'en étant rendu les maîtres, ils y détruisirent tout ce qui pouvait la rendre propre à la nourriture des hommes et défendirent, sous peine de la vie, d'y cultiver la terre. » La Sardaigne n'était point rétablie du temps d'Aristote; elle ne l'est point encore aujourd'hui.

Les parties les plus tempérées de la Perse, de la Turquie, de la Moscovie et de la Pologne, n'ont pu se rétablir des dévastations des grands et des petits Tartares.

Chapitre IV: Nouveaux effets de la fertilité et de la stérilité du pays

La stérilité des terres rend les hommes industrieux, sobres, endurcis au travail, courageux, propres à la guerre; il faut bien qu'ils se procurent ce que le terrain leur refuse. La fertilité d'un pays donne, avec l'aisance, la mollesse et un certain amour pour la conservation de la vie.

On a remarqué que les troupes d'Allemagne levées dans des lieux où les paysans sont riches, comme en Saxe, ne sont pas si bonnes que les autres. Les lois militaires pourront pourvoir à cet inconvénient par une plus sévère discipline.

Chapitre V: Des peuples des îles

Les peuples des îles sont plus portés à la liberté que les peuples du continent. Les îles sont ordinairement d'une petite étendue[4] ; une partie du peuple ne peut pas être si bien employée à opprimer l'autre; la mer les sépare des grands empires, et la tyrannie ne peut pas s'y prêter la main; les conquérants sont arrêtés par la mer; les insulaires ne sont pas enveloppés dans la conquête, et ils conservent plus aisément leurs lois.

Chapitre VI: Des pays formés par l'industrie des hommes

Les pays que l'industrie des hommes a rendus habitables, et qui ont besoin, pour exister, de la même industrie, appellent à eux le gouvernement modéré. Il y en a principalement trois de cette espèce: les deux belles provinces de Kiang-nan et Tche-kiang à la Chine, l'Égypte et la Hollande.

Les anciens empereurs de la Chine n'étaient point conquérants. La première chose qu'ils firent pour s'agrandir fut celle qui prouva le plus leur sagesse. On vit sortir de dessous les eaux les deux plus belles provinces de l'empire; elles furent faites par les hommes. C'est la fertilité inexprimable de ces deux provinces qui a donné à l'Europe les idées de la félicité de cette vaste contrée. Mais un soin continuel et nécessaire pour garantir de la destruction une partie si considérable de l'empire demandait plutôt les mœurs d'un peuple sage que celles d'un peuple voluptueux, plutôt le pouvoir légitime d'un monarque que la puissance tyrannique d'un despote. Il fallait que le pouvoir y fût modéré, comme il l'était autrefois en Égypte. Il fallait que le pouvoir y fût modéré, comme il l'est en Hollande, que la nature a faite pour avoir attention sur elle-même, et non pas pour être abandonnée à la nonchalance ou au caprice.

Ainsi, malgré le climat de la Chine, où l'on est naturellement porté à l'obéissance servile, malgré les horreurs qui suivent la trop grande étendue d'un empire, les

premiers législateurs de la Chine furent obligés de faire de très bonnes lois, et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre.

Chapitre VII: Des ouvrages des hommes

Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure. Nous voyons couler les rivières là où étaient des lacs et des marais; c'est un bien que la nature n'a point fait, mais qui est entretenu par la nature. Lorsque les Perses[5] étaient les maîtres de l'Asie, ils permettaient à ceux qui amèneraient de l'eau de fontaine en quelque lieu qui n'aurait point été encore arrosé, d'en jouir pendant cinq générations; et comme il sort quantité de ruisseaux du mont Taurus, ils n'épargnèrent aucune dépense pour en faire venir de l'eau. Aujourd'hui, sans savoir d'où elle peut venir, on la trouve dans ses champs et dans ses jardins.

Ainsi, comme les nations destructrices font des maux qui durent plus qu'elles, il y a des nations industrieuses qui font des biens qui ne finissent pas même avec elles.

Chapitre VIII: Rapport général des lois

Les lois ont un très grand rapport avec la façon dont les divers peuples se procurent la subsistance. Il faut un code de lois plus étendu pour un peuple qui s'attache au commerce et à la mer, que pour un peuple qui se contente de cultiver ses terres. Il en faut un plus grand pour celui-ci que pour un peuple qui vit de ses troupeaux. Il en faut un plus grand pour ce dernier que pour un peuple qui vit de sa chasse.

Chapitre IX: Du terrain de l'Amérique

Ce qui fait qu'il y a tant de nations sauvages en Amérique, c'est que la terre y produit d'elle-même beaucoup de fruits dont on peut se nourrir. Si les femmes y cultivent autour de la cabane un morceau de terre, le mais y vient d'abord. La chasse et la pêche achèvent de mettre les hommes dans l'abondance. De plus, les animaux qui paissent, comme les bœufs, les buffles, etc., y réussissent mieux que les bêtes carnassières. Celles-ci ont eu de tout temps l'empire de l'Afrique.

Je crois qu'on n'aurait point tous ces avantages en Europe, si l'on y laissait la terre inculte; il n'y viendrait guère que des forêts, des chênes et autres arbres stériles.

Chapitre X: Du nombre des hommes dans le rapport avec la manière dont ils se procurent la subsistance

Quand les nations ne cultivent pas les terres, voici dans quelle proportion le nombre des hommes s'y trouve. Comme le produit d'un terrain inculte est au produit d'un terrain cultivé, de même le nombre des sauvages, dans un pays, est au nombre des laboureurs dans un autre; et quand le peuple qui cultive les terres cultive aussi les arts, cela suit des proportions qui demanderaient bien des détails.

Ils ne peuvent guère former une grande nation. S'ils sont pasteurs, ils ont besoin d'un grand pays pour qu'ils puissent subsister en certain nombre: s'ils sont chasseurs, ils sont encore en plus petit nombre, et forment, pour vivre, une plus petite nation.

Leur pays est ordinairement plein de forêts; et comme les hommes n'y ont point donné de cours aux eaux, il est rempli de marécages, où chaque troupe se cantonne et forme une petite nation.

Chapitre XI: Des peuples sauvages et des peuples barbares

Il y a cette différence entre les peuples sauvages et les peuples barbares, que les premiers sont de petites nations dispersées, qui, par quelques raisons particulières, ne peuvent pas se réunir; au lieu que les barbares sont ordinairement de petites nations qui peuvent se réunir. Les premiers sont ordinairement des peuples chasseurs; les seconds, des peuples pasteurs. Cela se voit bien dans le nord de l'Asie. Les peuples de la Sibérie ne sauraient vivre en corps, parce qu'ils ne pourraient se nourrir; les Tartares peuvent vivre en corps pendant quelque temps, parce que leurs troupeaux peuvent être rassemblés pendant quelque temps. Toutes les hordes peuvent donc se réunir-, et cela se fait lorsqu'un chef en a soumis beaucoup d'autres; après quoi, il faut qu'elles fassent de deux choses l'une: qu'elles se séparent, ou qu'elles aillent faire quelque grande conquête dans quelque empire du Midi.

Chapitre XII: Du droit des gens chez les peuples qui ne cultivent point les terres

Ces peuples, ne vivant pas dans un terrain limité et circonscrit, auront entre eux bien des sujets de querelle; ils se disputeront la terre inculte, comme parmi nous les citoyens se disputent les héritages. Ainsi ils trouveront de fréquentes occasions de guerre pour leurs chasses, pour leurs pêches, pour la nourriture de leurs bestiaux, pour l'enlèvement de leurs esclaves; et, n'ayant point de territoire, ils auront autant de choses à régler par le droit des gens qu'ils en auront peu à décider par le droit civil.

Chapitre XIII: Des lois civiles chez les peuples qui ne cultivent point les terres

C'est le partage des terres qui grossit principalement le code civil. Chez les nations où l'on n'aura pas fait ce partage, il y aura très peu de lois civiles.

On peut appeler les institutions de ces peuples des mœurs plutôt que des lois.

Chez de pareilles nations, les vieillards, qui se souviennent des choses passées, ont une grande autorité; on n'y peut être distingué par les biens, mais par la main et par les conseils.

Ces peuples errent et se dispersent dans les pâturages ou dans les forêts. Le mariage n'y sera pas aussi assuré que parmi nous, où il est fixé par la demeure, et où la femme tient à une maison; ils peuvent donc plus aisément changer de femmes, en avoir plusieurs, et quelquefois se mêler indifféremment comme les bêtes.

Les peuples pasteurs ne peuvent se séparer de leurs troupeaux, qui font leur subsistance; ils ne sauraient non plus se séparer de leurs femmes, qui en ont soin. Tout cela doit donc marcher ensemble; d'autant plus que, vivant ordinairement dans de grandes plaines, où il y a peu de lieux forts d'assiette, leurs femmes, leurs enfants, leurs troupeaux deviendraient la proie de leurs ennemis.

Leurs lois régleront le partage du butin, et auront, comme nos lois saliques, une attention particulière sur les vols.

Chapitre XIV: De l'état politique des peuples qui ne cultivent point les terres

Ces peuples jouissent d'une grande liberté: car, comme ils ne cultivent point les terres, ils n'y sont point attachés; ils sont errants, vagabonds; et si un chef voulait leur ôter leur liberté, ils l'iraient d'abord chercher chez un autre, ou se retireraient dans les bois pour y vivre avec leur famille. Chez ces peuples, la liberté de l'homme est si grande, qu'elle entraîne nécessairement la liberté du citoyen.

Chapitre XV: Des peuples qui connaissent l'usage de la monnaie

Aristippe, ayant fait naufrage, nagea et aborda au rivage prochain; il vit qu'on avait tracé sur le sable des figures de géométrie: il se sentit ému de joie, jugeant qu'il était arrivé chez un peuple grec, et non pas chez un peuple barbare.

Soyez seul, et arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu; si vous voyez une pièce de monnaie, comptez que vous êtes arrivé chez une nation policée.

La culture des terres demande l'usage de la monnaie. Cette culture suppose beaucoup d'arts et de connaissances; et l'on voit toujours marcher d'un pas égal les

arts, les connaissances et les besoins. Tout cela conduit à l'établissement d'un signe de valeurs.

Les torrents et les incendies nous ont fait découvrir que les terres contenaient des métaux[6]. Quand ils en ont été une fois séparés, il a été aisé de les employer.

Chapitre XVI: Des lois civiles chez les peuples qui ne connaissent point l'usage de la monnaie

Quand un peuple n'a pas l'usage de la monnaie, on ne connaît guère chez lui que les injustices qui viennent de la violence; et les gens faibles, en s'unissant, se défendent contre la violence. Il n'y a guère là que des arrangements politiques. Mais chez un peuple où la monnaie est établie, on est sujet aux injustices qui viennent de la ruse; et ces injustices peuvent être exercées de mille façons. On y est donc forcé d'avoir de bonnes lois civiles; elles naissent avec les nouveaux moyens et les diverses manières d'être méchant.

Dans les pays où il n'y a point de monnaie, le ravisseur n'enlève que des choses, et les choses ne se ressemblent jamais. Dans les pays où il y a de la monnaie, le ravisseur enlève des signes, et les signes se ressemblent toujours. Dans les premiers pays rien ne peut être caché, parce que le ravisseur porte toujours avec lui des preuves de sa conviction: cela n'est pas de même dans les autres.

Chapitre XVII: Des lors politiques chez les peuples qui n'ont point l'usage de la monnaie

Ce qui assure le plus la liberté des peuples qui ne cultivent point les terres, c'est que la monnaie leur est inconnue. Les fruits de la chasse, de la pêche, ou des troupeaux ne peuvent s'assembler en assez grande quantité, ni se garder assez, pour qu'un homme se trouve en état de corrompre tous les autres : au lieu que, lorsque l'on a des signes de richesses, on peut faire un amas de ces signes, et les distribuer à qui l'on veut.

Chez les peuples qui n'ont point de monnaie, chacun a peu de besoins, et les satisfait aisément et également. L'égalité est donc forcée: aussi leurs chefs ne sont-ils point despotiques.

Chapitre XVIII: Force de la superstition

Si ce que les relations nous disent est vrai, la constitution d'un peuple de la Louisiane nommé les *Natchés*, déroge à ceci. Leur chef[7] dispose des biens de tous

ses sujets, et les fait travailler à sa fantaisie: ils ne peuvent lui refuser leur tête; il est comme le Grand Seigneur. Lorsque l'héritier présomptif vient à naître, on lui donne tous les enfants à la mamelle, pour le servir pendant sa vie. Vous diriez que c'est le grand Sésostris. Ce chef est traité dans sa cabane avec les cérémonies qu'on ferait à un empereur du Japon ou de la Chine.

Les préjugés de la superstition sont supérieurs à tous les autres préjugés, et ses raisons à toutes les autres raisons. Ainsi, quoique les peuples sauvages ne connaissent point naturellement le despotisme, ce peuple-ci le connaît. Ils adorent le soleil, et si leur chef n'avait pas imaginé qu'il était le &ère du soleil, ils n'auraient trouvé en lui qu'un misérable comme eux.

Chapitre XIX: De la liberté des arabes et de la servitude des tartares

Les Arabes et les Tartares sont des peuples pasteurs. Les Arabes se trouvent dans les cas généraux dont nous avons parlé, et sont libres; au lieu que les Tartares (peuple le plus singulier de la terre) se trouvent dans l'esclavage politique[8]. J'ai déjà[9] donné quelques raisons de ce dernier fait: en voici de nouvelles.

Ils n'ont point de villes, ils n'ont point de forêts, ils ont peu de marais, leurs rivières sont presque toujours glacées, ils habitent une immense plaine, ils ont des pâturages et des troupeaux, et par conséquent des biens : mais ils n'ont aucune espèce de retraite ni de défense. Sitôt qu'un kan est vaincu, on lui coupe la tête[10] *;* on traite de la même manière ses enfants; et tous ses sujets appartiennent au vainqueur. On ne les condamne pas à un esclavage civil; ils seraient à charge à une nation simple, qui n'a point de terres à cultiver, et n'a besoin d'aucun service domestique. Ils augmentent donc la nation. Mais, au lieu de l'esclavage civil, on conçoit que l'esclavage politique a dû s'introduire.

En effet, dans un pays où les diverses hordes se font continuellement la guerre et se conquièrent sans cesse les unes les autres; dans un pays où, par la mort du chef, le corps politique de chaque horde vaincue est toujours détruit, la nation en général ne peut guère être libre: car il n'y en a pas une seule partie qui ne doive avoir été un très grand nombre de fois subjuguée.

Les peuples vaincus peuvent conserver quelque liberté, lorsque, par la force de leur situation, ils sont en état de faire des traités après leur défaite. Mais les Tartares, toujours sans défense, vaincus une fois, n'ont jamais pu faire des conditions.

J'ai dit, au Chapitre II, que les habitants des plaines cultivées n'étaient guère libres: des circonstances font que les Tartares, habitant une terre inculte, sont dans le même cas.

Chapitre XX: Du droit des gens des Tartares

Les Tartares paraissent entre eux doux et humains, et ils font des conquérants très cruels: ils passent au fil de l'épée les habitants des villes qu'ils prennent; ils croient leur faire grâce lorsqu'ils les vendent ou les distribuent à leurs soldats. Ils ont détruit l'Asie depuis les Indes jusqu'à la Méditerranée; tout le pays qui forme l'orient de la Perse en est resté désert.

Voici ce qui me paraît avoir produit un pareil droit des gens. Ces peuples n'avaient point de villes; toutes leurs guerres se faisaient avec promptitude et avec impétuosité. Quand ils espéraient de vaincre, ils combattaient; ils augmentaient l'armée des plus forts quand ils ne l'espéraient pas. Avec de pareilles coutumes, ils trouvaient qu'il était contre leur droit des gens qu'une ville, qui ne pouvait leur résister, les arrêtât. Ils ne regardaient pas les villes comme une assemblée d'habitants, mais comme des lieux propres à se soustraire à leur puissance. Ils n'avaient aucun art pour les assiéger, et ils s'exposaient beaucoup en les assiégeant; ils vengeaient par le sang tout celui qu'ils venaient de répandre.

Chapitre XXI: Loi civile des Tartares

Le P. Du Halde dit que, chez les Tartares, c'est toujours le dernier des mâles qui est l'héritier, par la raison qu'à mesure que les aînés sont en état de mener la vie pastorale, ils sortent de la maison avec une certaine quantité de bétail que le père leur donne, et vont former une nouvelle habitation. Le dernier des mâles, qui reste dans la maison avec son père, est donc son héritier naturel.

J'ai ouï dire qu'une pareille coutume était observée dans quelques petits districts d'Angleterre, et on la trouve encore en Bretagne, dans le duché de Rohan, où elle a lieu pour les rotures. C'est sans doute une loi pastorale venue de quelque petit peuple breton, ou portée par quelque peuple germain. On sait, par César et Tacite, que ces derniers cultivaient peu les terres.

Chapitre XXII: D'une loi civile des peuples germains

J'expliquerai ici comment ce texte particulier de la loi salique, que l'on appelle ordinairement la loi salique, tient aux institutions d'un peuple qui ne cultivait point les terres, ou du moins qui les cultivait peu.

La loi salique[11] veut que, lorsqu'un homme laisse des enfants, les mâles succèdent à la terre salique au préjudice des filles.

Pour savoir ce que c'était que les terres saliques, il faut chercher ce que c'était que les propriétés ou l'usage des terres chez les Francs, avant qu'ils fussent sortis de

la Germanie.

M. Échard a très bien prouvé que le mot salique vient du mot sala, qui signifie maison; et qu'ainsi la terre salique était la terre de la maison. J'irai plus loin, et j'examinerai ce que c'était que la maison, et la terre de la maison, chez les Germains.

« Ils n'habitent point de villes, dit Tacite[12], et ils ne peuvent souffrir que leurs maisons se touchent les unes les autres; chacun laisse autour de sa maison un petit terrain ou espace, qui est clos et fermé. » Tacite parlait exactement. Car plusieurs lois des codes[13] barbares ont des dispositions différentes contre ceux qui renversaient cette *enceinte, et ceux* qui pénétraient dans la maison même.

Nous savons, par Tacite et César, que les terres que les Germains cultivaient ne leur étaient données que pour un an; après quoi elles redevenaient publiques. Ils n'avaient de patrimoine que la maison, et un morceau de terre dans l'enceinte autour de la maison[14]. C'est ce patrimoine particulier qui appartenait aux mâles. En effet, pourquoi aurait-il appartenu aux filles? Elles passaient dans une autre maison.

La terre salique était donc cette enceinte qui dépendait de la maison du Germain; c'était la seule propriété qu'il eût. Les Francs, après la conquête, acquirent de nouvelles propriétés, et on continua à les appeler des terres saliques.

Lorsque les Francs vivaient dans la Germanie, leurs biens étaient des esclaves, des troupeaux, des chevaux, des armes, etc. La maison et la petite portion de terre qui y était jointe étaient naturellement données aux enfants mâles qui devaient y habiter. Mais, lorsque après la conquête, les Francs eurent acquis de grandes terres, on trouva dur que les filles et leurs enfants ne pussent y avoir de part. Il s'introduisit un usage, qui permettait au père de rappelersa fille et les enfants de sa fille. On fit taire la loi; et il fallait bien que ces sortes de rappels fussent communes, puisqu'on en fit des formules[15].

Parmi toutes ces formules, j'en trouve une singulière[16]. Un aïeul rappelle ses petits-enfants pour succéder avec ses fils et avec ses filles. Que devenait donc la loi salique? il fallait que, dans ces temps-là même, elle ne fût plus observée; ou que l'usage continuel de rappeler les filles eût fait regarder leur capacité de succéder comme le cas le plus ordinaire.

La loi salique n'ayant point pour objet une certaine préférence d'un sexe sur un autre, elle avait encore moins celui d'une perpétuité de famille, de nom, ou de transmission de terre: tout cela n'entrait point dans la tête des Germains. C'était une loi purement économique, qui donnait la maison, et la terre dépendante de la maison, aux mâles qui devaient l'habiter, et à qui, par conséquent, elle convenait le mieux.

Il n'y a qu'à transcrire ici le titre *Des Alleus* de la loi salique, ce texte si fameux, dont tant de gens ont parlé, et que si peu de gens ont lu.

1° « Si un homme meurt sans enfants, son père ou sa mère lui succéderont. 2° S'il n'a ni père ni mère, son frère ou sa sœur lui succédera. 3° S'il n'a ni frère ni sœur, la sœur de sa mère lui succédera. *4*°Si sa mère n'a point de sœur, la sœur de son père lui succédera. *5*°Si son père n'a point de sœur, le plus proche parent par mâle lui succédera. *6*°Aucune portion[17] de la terre salique ne passera aux femelles; mais elle appartiendra aux mâles, c'est-à-dire que les enfants mâles succéderont à leur père. »

Il est clair que les cinq premiers articles concernent la succession de celui qui meurt sans enfants; et le sixième, la succession de celui qui a des enfants.

Lorsqu'un homme mourait sans enfants, la loi voulait qu'un des deux sexes n'eût de préférence sur l'autre que dans de certains cas. Dans les deux premiers degrés de succession, les avantages des mâles et des femelles étaient les mêmes; dans le troisième et le quatrième, les femmes avaient la préférence; et les mâles l'avaient dans le cinquième.

Je trouve les semences de ces bizarreries dans Tacite. « Les enfants[18] des sœurs, dit-il, sont chéris de leur oncle comme de leur propre père. Il y a des gens qui regardent ce lien comme plus étroit, et même plus saint; ils le préfèrent, quand ils reçoivent des otages. » C'est pour cela que nos premiers historiens[19] nous parlent tant de l'amour des rois francs pour leur sœur et pour les enfants de leur sœur. Que si les enfants des sœurs étaient regardés dans la maison comme les enfants mêmes, il était naturel que les enfants regardassent leur tante comme leur propre mère.

La sœur de la mère était préférée à la sœur du père; cela s'explique par d'autres textes de la loi salique: lorsqu'une femme était veuve[20], elle tombait sous la tutelle des parents de son mari; la loi préférait pour cette tutelle les parents par femmes aux parents par mâles. En effet, une femme qui entrait dans une famille s'unissant avec les personnes de son sexe, elle était plus liée avec les parents par femmes qu'avec les parents par mâles. De plus, quand un homme[21] en avait tué un autre, et qu'il n'avait pas de quoi satisfaire à la peine pécuniaire qu'il avait encourue, la loi lui permettait de céder ses biens, et les parents devaient suppléer à ce qui manquait. Après le père, la mère et le frère, c'était la sœur de la mère qui payait, comme si ce lien avait quelque chose de plus tendre; or, la parenté qui donne les charges devait de même donner les avantages.

La loi salique voulait qu'après la sœur du père, le plus proche parent par mâle eût la succession; mais s'il était parent au-delà du cinquième degré, il ne succédait pas. Ainsi une femme au cinquième degré aurait succédé au préjudice d'un mâle du

sixième: et cela se voit dans la loi[22] des Francs ripuaires, fidèle interprète de la loi salique dans le titre des alleus, où elle suit pas à pas le même titre de la loi salique.

Si le père laissait des enfants, la loi salique voulait que les filles fussent exclues de la succession à la terre salique, et qu'elle appartînt aux enfants mâles.

Il me sera aisé de prouver que la loi salique n'exclut pas indistinctement les filles de la terre salique, mais dans le cas seulement où des frères les excluraient. P Cela se voit dans la loi salique même, qui, après avoir dit que les femmes ne posséderaient rien de la terre salique, mais seulement les mâles, s'interprète et se restreint elle-même; « c'est-à-dire, dit-elle, que le fils succédera à l'hérédité du père ».

2. Le texte de la loi salique est éclairci par la loi des Francs ripuaires, qui a aussi un titre[23] des alleus très conforme à celui de la loi salique.
3. Les lois de ces peuples barbares, tous originaires de la Germanie, s'interprètent les unes les autres, d'autant plus qu'elles ont toutes à peu près le même esprit. La loi des Saxons[24] veut que le père et la mère laissent leur hérédité à leur fils, et non pas à leur fille; mais que s'il n'y a que des filles, elles aient toute l'hérédité.
4. Nous avons deux anciennes formules[25] qui posent le cas où, suivant la loi salique, les filles sont exclues par les mâles; c'est lorsqu'elles concourent avec leur frère.
5. Une autre formule[26] prouve que la fille succédait au préjudice du petit-fils; elle n'était donc exclue que par le fils.
6. Si les filles, par la loi salique, avaient été généralement exclues de la succession des terres, il serait impossible d'expliquer les histoires, les formules et les chartres, qui parlent continuellement des terres et des biens des femmes dans la première race.

On a eu tort de dire[27] que les terres saliques étaient des fiefs. 1° Ce titre est intitulé *Des Alleus. 2°* Dans les commencements, les fiefs n'étaient point héréditaires. 3° Si les terres saliques avaient été des fiefs, comment Marculfe aurait-il traité d'impie la coutume qui excluait les femmes d'y succéder, puisque les mâles mêmes ne succédaient pas aux fiefs ? 4° Les chartres que l'on cite pour prouver que les terres saliques étaient des fiefs, prouvent seulement qu'elles étaient des terres franches. 5° Les fiefs ne furent établis qu'après la conquête, et les usages saliques existaient avant

que les Francs partissent de la Germanie. 6° Ce ne fut point la loi salique qui, en bornant la succession des femmes, forma l'établissement des fiefs; mais ce fut l'établissement des fiefs qui mit des limites à la succession des femmes et aux dispositions de la loi salique.

Après ce que nous venons de dire, on ne croirait pas que la succession perpétuelle des mâles à la couronne de France pût venir de la loi salique. Il est pourtant indubitable qu'elle en vient. Je le prouve par les divers codes des peuples barbares.La loi salique[28] et la loi des Bourguignons[29] ne donnèrent point aux filles le droit de succéder à la terre avec leurs frères; elles ne succédèrent pas non plus à la couronne. La loi des Wisigoths[30], au contraire, admit les filles[31] à succéder aux terres avec leurs frères; les femmes furent capables de succéder à la couronne. Chez ces peuples, la disposition de la loi civile força[32] la loi politique.

Ce ne fut pas le seul cas où la loi politique, chez les Francs, céda à la loi civile. Par la disposition de la loi salique, tous les frères succédaient également à la terre; et c'était aussi la disposition de la loi des Bourguignons. Aussi, dans la monarchie des Francs, et dans celle des Bourguignons, tous les frères succédèrent-ils à la couronne, à quelques violences, meurtres et usurpations près, chez les Bourguignons.

Chapitre XXIII: De la longue chevelure des rois francs

Les peuples qui ne cultivent point les terres n'ont pas même l'idée du luxe. Il faut voir dans Tacite l'admirable simplicité des peuples germains: les arts ne travaillaient point à leurs ornements, ils les trouvaient dans la nature. Si la famille de leur chef devait être remarquée par quelque signe, c'était dans cette même nature qu'ils devaient le chercher. les rois des Francs, des Bourguignons et des Wisigoths avaient pour diadème leur longue chevelure.

Chapitre XXIV: Des mariages des rois francs

J'ai dit ci-dessus que, chez les peuples qui ne cultivent point les terres, les mariages étaient beaucoup moins fixes, et qu'on y prenait ordinairement plusieurs femmes. « Les Germains étaient presque les seuls[33] de tous les barbares qui se contentassent d'une seule femme, si l'on en excepte[34], dit Tacite, quelques personnes qui, non par dissolution, mais à cause de leur noblesse, en avaient plusieurs. »

Cela explique comment les rois de la première race eurent un si grand nombre de femmes. Ces mariages étaient moins un témoignage d'incontinence qu'un attribut de dignité: c'eût été les blesser dans un endroit bien tendre, que de leur faire perdre

une telle prérogative[35]. Cela explique comment l'exemple des rois ne fut pas suivi par les sujets.

Chapitre XXV: Childéric

« Les mariages chez les Germains sont sévères[36], dit Tacite: les vices n'y sont point un sujet de ridicule: corrompre, ou être corrompu, ne s'appelle point un usage ou une manière de vivre: il y a peu d'exemples[37], dans une nation si nombreuse, de la violation de la foi conjugale. »

Cela explique l'expulsion de Childéric : il choquait des mœurs rigides, que la conquête n'avait pas eu le temps de changer.

Chapitre XXVI: De la majorité des rois francs

Les peuples barbares qui ne cultivent point les terres n'ont point proprement de territoire, et sont, comme nous avons dit, plutôt gouvernés par le droit des gens que par le droit civil. Ils sont donc presque toujours armés. Aussi Tacite dit-il « que les Germains ne faisaient aucune affaire publique ni particulière sans être armés [38]. Ils donnaient leur avis par un signe qu'ils faisaient avec leurs armes [39]. Sitôt qu'ils pouvaient les porter, ils étaient présentés à l'assemblée [40] ; on leur mettait dans les mains un javelot [41] : dès ce moment ils sortaient de l'enfance [42] ; ils étaient une partie de la famille, ils en devenaient une de la république ».

« Les aigles, disait[43] le roi des Ostrogoths, cessent de donner la nourriture à leurs petits sitôt que leurs plumes et leurs ongles sont formés; ceux-ci n'ont plus besoin du secours d'autrui, quand ils vont eux-mêmes chercher une proie. Il serait indigne que nos jeunes gens qui sont dans nos années fussent censés être dans un âge trop faible pour régir leur bien, et pour régler la conduite de leur vie. C'est la vertu qui fait la majorité chez les Goths. »

Childebert Il avait quinze[44] ans, lorsque Gontran son oncle le déclara majeur et capable de gouverner par lui-même. On voit, dans la loi des Ripuaires, cet âge de quinze ans, la capacité de porter les armes, et la majorité marcher ensemble. « Si un Ripuaire est mort, ou a été tué, y est-il dit[45], et qu'il ait laissé un fils, il ne pourra poursuivre, ni être poursuivi en jugement, qu'il n'ait quinze ans complets; pour lors il répondra lui-même, ou choisira un champion. » Il fallait que l'esprit fût assez formé pour se défendre dans le jugement, et que le corps le fût assez pour se défendre dans le combat. Chez les Bourguignons[46], qui avaient aussi l'usage du combat dans les actions judiciaires, la majorité était encore à quinze ans.

Agathias nous dit que les armes des Francs étaient légères : ils pouvaient donc être majeurs à quinze ans. Dans la suite, les armes devinrent pesantes, et elles l'étaient déjà beaucoup du temps de Charlemagne, comme il paraît par nos capitulaires et par nos romans. Ceux qui[47] avaient des fiefs, et qui par conséquent devaient faire le service militaire, ne furent plus majeurs qu'à vingt-un ans[48].

Chapitre XXVII: Continuation du même sujet

On a vu que, chez les Germains, on n'allait point à l'assemblée avant la majorité; on était partie de la famille, et non pas de la République. Cela fit que les enfants de Clodomir, roi d'Orléans et conquérant de la Bourgogne, ne furent point déclarés rois, parce que, dans l'âge tendre où ils étaient, ils ne pouvaient pas être présentés à l'assemblée. Ils n'étaient pas rois encore, mais ils devaient l'être lorsqu'ils seraient capables de porter les armes: et cependant Clotilde leur aïeule gouvernait l'État[49]. Leurs oncles Clotaire et Childebert les égorgèrent, et partagèrent leur royaume. Cet exemple fut cause que, dans la suite, les princes pupilles furent déclarés rois, d'abord après la mort de leurs pères. Ainsi le duc Gondovaldsauva Childebert II de la cruauté de Chilpéric, et le fit déclarer roi[50] à l'âge de cinq ans.

Mais, dans ce changement même, on suivit le premier esprit de la nation; de sorte que les actes ne se passaient pas même au nom des rois pupilles. Aussi y eut-il chez les Francs une double administration: l'une qui regardait la personne du roi pupille, et l'autre qui regardait le royaume; et dans les fiefs, il y eut une différence entre la tutelle et la baillie.

Chapitre XXVIII: De l'adoption chez les germains

Comme chez les Germains on devenait majeur en recevant les armes, on était adopté par le même signe. Ainsi, Gontran voulant déclarer majeur son neveu Childebert, et de plus l'adopter, il lui dit: « J'ai mis[51] ce javelot dans tes mains, comme un signe que je t'ai donné mon royaume. » Et se tournant vers l'assemblée: « Vous voyez que mon fils Childebert est devenu un homme; obéissez-lui. » Théodoric, roi des Ostrogoths, voulant adopter le roi des Hérules, lui écrivit[52] : « C'est une belle chose parmi nous de pouvoir être adopté par les armes: car les hommes courageux sont les seuls qui méritent de devenir nos enfants. Il y a une telle force dans cet acte, que celui qui en est l'objet, aimera toujours mieux mourir que de souffrir quelque chose de honteux. Ainsi, par la coutume des nations, et parce que vous êtes un homme, nous vous adoptons par ces boucliers, ces épées, ces chevaux, que nous vous envoyons.»

Chapitre XXIX: Esprit sanguinaire des rois francs

Clovis n'avait pas été le seul des princes, chez les Francs, qui eût entrepris des expéditions dans les Gaules. Plusieurs de ses parents y avaient mené des tribus particulières; et comme il eut de plus grands succès, et qu'il put donner des établissements considérables à ceux qui l'avaient suivi, les Francs accoururent à lui de toutes les tribus, et les autres chefs se trouvèrent trop faibles pour lui résister. Il forma le dessein d'exterminer toute sa maison, et il y réussit[53]. Il craignait, dit Grégoire de Tours[54], que les Francs ne prissent un autre chef. Ses enfants et ses successeurs suivirent cette pratique autant qu'ils purent: on vit sans cesse le frère, l'oncle, le neveu, que dis-je? le fils, le père, conspirer contre toute sa famille. La loi séparait sans cesse la monarchie; la crainte, l'ambition et la cruauté voulaient la réunir.

Chapitre XXX: Des assemblées de la nation chez les Francs

On a dit ci-dessus que les peuples qui ne cultivent point les terres jouissaient d'une grande liberté. Les Germains furent dans ce cas. Tacite dit qu'ils ne donnaient à leurs rois ou chefs qu'un pouvoir très modéré[55] ; et César[56], qu'ils n'avaient pas de magistrat commun pendant la paix, mais que dans chaque village les princes rendaient la justice entre les leurs. Aussi les Francs, dans la Germanie, n'avaient-ils point de roi, comme Grégoire de Tours[57] le prouve très bien.

« Les princes[58], dit Tacite, délibèrent sur les petites choses, toute la nation sur les grandes; de sorte pourtant que les affaires dont le peuple prend connaissance sont portées de même devant les princes. » Cet usage se conserva après la conquête, comme[59] on le voit dans tous les monuments.

Tacite[60] dit que les crimes capitaux pouvaient être portés devant l'assemblée. Il en fut de même après la conquête, et les grands vassaux y furent jugés.

Chapitre XXXI: De l'autorité du clergé dans la première race

Chez les peuples barbares, les prêtres ont ordinairement du pouvoir, parce qu'ils ont et l'autorité qu'ils doivent tenir de la religion, et la puissance que chez des peuples pareils donne la superstition. Aussi voyons-nous, dans Tacite, que les prêtres étaient fort accrédités chez les Germains, qu'ils mettaient la police[61] dans l'assemblée du peuple. Il n'était permis qu'à[62] eux de châtier, de lier, de frapper: ce qu'ils faisaient, non pas par un ordre du prince, ni pour infliger une peine; mais comme par une inspiration de la divinité, toujours présente à ceux qui font la guerre.

Il ne faut pas être étonné si, dès le commencement de la première race, on voit les évêques arbitres[63] des jugements, si on les voit paraître dans les assemblées de la nation, s'ils influent si fort dans les résolutions des rois, et si on leur donne tant de biens.

Book Eighteen

CONCERNING THE LAWS, IN THE RELATION WHICH THEY HAVE TO THE NATURE OF THE TERRAIN

Chapter 1: How the Nature of the Terrain Influences the Laws

The bountifulness of a country's lands naturally establishes subjection there. The country folk who are the main part of the people are not so jealous of their liberty. They are too busy and too occupied with their individual affairs. A countryside which overflows with goods fears plunder; it fears an army. "Who is it who forms a good party?" Cicero asked Atticus (a[1]). "Will it be the trading and the country folk? Not unless we might imagine that they are opposed to the monarchy—they for whom all governments are equal from the moment they are tranquil."

Thus, government by a single person is often found in fertile countries and government by many in the countries which are not, which is sometimes a compensation.

The sterility of Attica's soil set up popular government there, and the fertility of Lacedemonia's set up aristocratic government. For, in that era, they did not want government by a single person in Greece. Now, aristocratic government has more of a relationship with government by a single person.

Plutarch (b[2]) tells us that, "the Cylonian sedition having been pacified in Athens, the town fell again to its old factions and separated into as many parties as there were kinds of soil in the country of Attica. The mountain folk wanted popular government at all costs. Those of the plains insisted on government by the better sort. And those who were near the sea were for a mixed government of the two."

Chapter 2: Continuing the Same Subject

These fertile countries are always in the plains, where one is unable to contest anything with the strongest. Therefore, one submits to him. And when one is subject to him, the spirit of liberty could not know how to revive there. The goods of the countryside are a bond of fidelity. But, in mountainous countries, one is able to hold on to what he has, while he has little to hold on to. Liberty, which is to say the government from which one profits, is the only good which deserves to be defended. It reigns, therefore, more in mountainous and difficult countries than in them that nature seemed more to have favored.

Mountain folk preserve a more moderate government, because they are not so exposed to conquest. They easily defend themselves; they are attacked with difficulty. Logistical provisions are gathered together and borne against them at great expense; the country provides none. Therefore it is more difficult to wage war against them and more dangerous to undertake it. And all the laws that one makes for the sake of the people's safety have less place there.

Chapter 3: Which Are the Most Cultivated Countries

Countries are not cultivated by reason of their fertility but by reason of their liberty. And, if one divides the earth by thought, one will be astonished to note, most of the time, deserts in its most fertile portions and great peoples in those where the soil seems to withhold everything.

It is natural that a people might leave a poor country in order to seek a better and not that they might leave a good country in order to seek a worse. Therefore, most invasions occur in the countries which nature had made for the sake of being happy. And, since nothing is nearer devastation than invasion, the best countries are most often depopulated, whereas the horrid northern countries always remain inhabited for the reason that they are nearly uninhabitable.

One sees from what the historians tell us about the Scandinavian peoples passing along the banks of the Danube that this was no conquest but only a transmigration into deserted lands.

These fortunate climates, therefore, had been depopulated by other transmigrations, and we do not know the tragic things that have happened there.

"It appears from several monuments," says Aristotle (a^3), "that Sardinia is a Greek colony. It was most rich in other times. And Aristeus, whose love for agriculture has been much praised, gave laws to it. But it has fallen much since, for, the Carthaginians having made themselves its master, they destroyed everything which was able to make it fit for providing food for men. And, under penalty of death, they prohibited the cultivation of the land." Sardinia had not been re-established in Aristotle's time. It still is not today.

The most temperate portions of Persia, Turkey, the Muscovy, and Poland have been unable to recover from the devastations of the great and petty Tartars.

Chapter 4: New Effects of the Fertility and Infertility of a Country

The infertility of lands makes men industrious, sober, hardened to labor, courageous, and fit for war. It is indeed required that they provide for themselves that which the land withholds from them. A country's fertility imparts, with ease, softness and a certain love for the preservation of life.

It has been noticed that German troops levied in places where the peasants are wealthy, as in Saxony, are not so good as the others. The military laws will be able to supply this defect through a more severe discipline.

Chapter 5: About Island Peoples

Island peoples are more inclined to liberty than continental peoples. Islands usually are of small extent (a[4]).One part of the people may not so easily be employed in oppressing the other. The sea isolates them from great empires, and tyranny is not able to lend a hand there. Conquerors are checked by the sea. Islanders are not swallowed up in conquest, and they more easily hold onto their laws.

Chapter 6: About Countries Formed Through Men's Industry

Countries which have been made habitable by men's industry, and which need the same industry in order to exist, summon moderate government to themselves. There are mainly three of this species: the two beautiful provinces of *Kiang-nan* and *Tche-Kiang* in China, Egypt, and Holland.

China's ancient emperors were not conquerors. The first thing they did in order to aggrandize themselves was the one which proved their wisdom [prudence] most. One saw emerge from beneath the waters the empire's two most beautiful provinces. They were made by men. It is the inexpressible fertility of those two provinces which has given Europe the ideas of that country's felicity. But a continued and necessary concern to guarantee so considerable a portion of the empire from destruction demanded the morals of a wise people rather than those of a sensuous people; rather the legitimate power of a monarch than the tyrannical authority of a despot. It was required that power there would be moderated, as it once was in Egypt. It was required that power there would be moderated, as it is so in Holland, which nature has created for paying attention to itself and not for being abandoned to indifference or to whim.

Thus, in spite of China's climate, in which one is naturally inclined to servile obedience; in spite of the horrors which are consequent to the excessively great extent of the empire, the first legislators of China were obliged to make very good laws. And the government was often obliged to follow them.

Chapter 7: About the Works of Men

By their cares and by some good laws, men have made the earth more fit to be their dwelling-place. We see rivers flowing there where were lakes and swamps. This is a good which nature has not made, but which is maintained by nature. When the Persians (a[5]) were Asia's masters, they permitted them that led water from a fountain into some spot which had not previously been watered to profit from it for five generations. And, since many streams spring from Mount Taurus, they spared no expense in order to bring water from it. Today, without knowing from where it may come, folk find it in their fields and gardens.

Thus, just as destructive nations cause evils which last longer than they, there are industrious nations which cause some goods which do not even terminate with them.

Chapter 8: A General Relationship of the Laws

The laws have a very great relationship with the manner in which differing peoples provide for their subsistence. There is required a more extensive code for a people who undertake commerce and sea-faring than for a people who are happy to cultivate their lands. A greater one is required for the latter than for a people who live by their flocks. A greater one is require for this last than for a people who live by their hunting.

Chapter 9: About America's Soil

What causes that there are so many savage nations in America is that there the land, by itself, produces many fruits on which one may feed. If wives there do cultivate a parcel of land around their huts, maize comes in at once. Hunting and fishing succeed in providing men abundantly. Further, the animals which graze, like beef, buffalo, etc., survive there better than carnivorous beasts. The latter have always held sway in Africa.

I believer that one would not have all those advantages in Europe; if one left the land there uncultivated hardly anything would come in there but forests—oak and other sterile trees.

Chapter 10: About the Number of Men, in the Relation to the Manner in Which They Provide Subsistence

When nations do not cultivate the land, the number of men there is found in the following proportion. As the produce of uncultivated soil is to the produce of cultivated soil, so is the number of savages, in one country, to the number of farmers in another. And when the people who cultivate the land cultivate the arts also, that follows proportions which would require many details.

They can hardly form a large nation. If they are shepherds, they need a large country so that they may subsist at certain numbers. If they are hunters, they are in smaller numbers still, and in order to live they form a smaller nation.

Their country is usually full of forests. And, since men there have not channeled the waters, it is replete with fens, in which each band quarters and forms a petty nation.

Chapter 11: About Savage Peoples and Barbarian Peoples

There is this difference between savage peoples and barbarian peoples: the first are petty, dispersed nations which, for some particular reasons, are unable to unite with one another; the barbarians, instead, are usually petty nations which are able to unite with one another. The first are usually hunting peoples, and the second, shepherds. This is well noted in northern Asia. The peoples of Siberia would not know how to live in a mass, because they would be unable to feed themselves. The Tartars are able to live in a mass for some time, because their flocks may be gathered together for some time. All the hordes, therefore, are able to unite with one another, and that occurs whenever one chieftain has subjected many others to it. Then it is required that they do one of two things: either they separate, or they go to accomplish some great conquest in some southern empire.

Chapter 12: About the Law of Nations Among Peoples Who Do Not Cultivate the Earth

Those peoples not dwelling within a limited and circumscribed terrain will have many subjects of quarrels among themselves. They will contest uncultivated land as citizens contest inheritances among us. Thus, they will find frequent occasion to war about their hunting grounds, their fishing grounds, food for their animal herds, and kidnapping of their slaves. And, having no territory, they will have as many matters to settle through the law of nations as they will have few to judge by civil law.

Chapter 13: About Civil Laws Among Peoples Who Do Not Cultivate the Earth

It is the division of lands that mainly fattens civil codes. Among nations in which this division will not have been made, there will be very few civil laws.

One may call these peoples' institutions morals rather than laws.

In such nations the elderly, who recall past matters, have extensive authority. One may be distinguished there not by property, but by hand and counsel.

These peoples wander and disperse themselves in pastures or in forests. Marriage will not be so assured there as among us, for whom it is fixed by residence and in which the wife clings to a household. Therefore they are able more easily to change wives, to have several of them, and sometimes to mate themselves indifferently like beasts.

Shepherding peoples are unable to part from their flocks, which form their subsistence. No more would they know how to part from their wives, who have the care of them. Thus, all that must proceed together, and all the more so since, usually dwelling in great plains where there are few strong places for encampment, their wives, children, and flocks could become their enemies' prey.

Their laws will settle the sharing of booty, and, like our Salic laws, they will have special attention for theft.

Chapter 14: About the Political Status of People Who Do Not Cultivate the Earth

These peoples enjoy an extensive liberty. For, inasmuch as they do not cultivate the land, they are not attached to it. They are wanderers, vagabonds. And, if one chieftain wished to deprive them of their liberty, they would immediately go off to seek it with another or withdraw into the woods in order to live there with their family. Among these peoples, men's liberty is so great that it necessarily bears the citizen's liberty in its train.

Chapter 15: About Peoples Who Know the Usage of Money

Aristippus, having been shipwrecked, swam and then landed on the shore. He saw that someone had sketched some geometrical figures in the sand. He felt moved with joy, judging that he had come upon a Greek people and not a barbarian people.

Were you alone and by some accident happened upon an unknown people, if you see a coin of money count on having happened upon a policed nation.

The cultivation of land requires the usage of money. This cultivation assumes many arts and knowledge. And one always sees arts, knowledge, and needs progress at an equal pace. All that conduces to the establishment of a sign of value.

Storms and fires have caused us to discover that lands contained metals (a[6]). Once they have been separated, it has been easy to make use of them.

Chapter 16: About Civil Laws Among Peoples Who Do Not Know the Usage of Money

When a people do not have the usage of money, they scarcely know among themselves any injustices but those that derive from violence. And weak persons defend themselves against violence by uniting. There is hardly anything but political adjustments there. But, with a people among whom money is established, one is subject to the injustices that derive from ruse. These injustices may be practiced in a thousand ways. Thus, one is forced to have good civil laws there. They are generated with the new means and diverse methods of being wicked.

In countries where there is no money, the bandit only lifts things, and things never resemble one another. In countries where there is money, the bandit lifts signs, and signs always resemble one another. In the former countries, nothing may be secreted because the bandit always bears the proofs for his conviction with him. That is not the same in the others.

Chapter 17: About Political Laws Among Peoples Who Do Not Have the Usage of Money

What most assures the liberty of peoples who do not cultivate the land is that money is unknown to them. The fruits of the hunt, of fishing, or of flocks cannot be assembled in sufficiently grand quantities, nor sufficiently safeguarded, that one man might find himself in a position to corrupt all the others. On the other hand, when one possesses the signs of wealth, one may form a fund of these signs and distribute them to whomever one wishes.

Among peoples who have no money, each person has few needs and satisfies them equally and easily. Equality, then, is imposed. Further, their chieftains are not despotic.

Chapter 18: A Strength of Superstition

If that which the accounts tell us is true, the constitution of Louisiana people, named the Natchez, refutes this. Their chief (a[7]) disposes of the goods of all his subjects and causes them to labor at his fantasy. They are unable to withhold their heads from him. He is like the great lord. When the presumptive heir happens to be born, folk assign all infants on the breast to him, to serve him during his life. You would say that this is the great Sesostris. This chieftain is dealt with in his hut with the ceremony that one would offer to an emperor of Japan or China.

The prejudices of superstition are superior to all other prejudices, and its reasons to all other reasons. Thus, while savage peoples do not naturally know despotism, this particular people do know it. They worship the sun. And, if their chief had not imagined that he was the sun's brother, they would have seen in him only a miserable person like themselves.

Chapter 19: About the Liberty of the Arabs and the Servitude of the Tartars

The Arabs and the Tartars are shepherding peoples. The Arabs find themselves in the general situation of which we have spoken, and they are free. On the other hand, the Tartars (the most singular people on the earth) find themselves in political slavery (a[8]).I have already (b[9]) given some reasons for this last fact. Here are some new ones.

They have no towns, they have no forests, they have few swamps, their streams are almost always frozen, they dwell in an immense plain, and they have pasturage and flocks and, consequently, some property. But they have neither any sort of retreat nor of defense. As soon as one khan is vanquished, they cut off his head (c[10]).They deal with his children in the same manner. And all his subjects belong to the victor. They are not condemned to a civil slavery. They would be a burden for a simple nation which has no land to cultivate and no need of any domestic service. They augment the nation, then. But, in the place of civil slavery, they conceive that political slavery has had to be introduced.

In effect, in a country where differing hordes continually wage war with one another and are ceaselessly conquering the ones the others, and in a country where, by the chieftain's death, each conquered horde's body politic is always destroyed, the nation in general can scarcely be free. For there is no one portion of it which must not have been subjugated a very great number of times.

The conquered peoples are able to preserve some liberty when, by the strength of their situation, they are in position to make treaties after their defeat. But the tartars, always defenseless, once conquered, have never been able to make any terms.

I have said, in chapter 2, that the inhabitants of cultivated plains were hardly free. Some circumstances cause the result that the Tartars, inhabiting an uncultivated land, are in the same situation.

Chapter 20: About the Law of Nations for the Tartars

Among themselves the Tartars appear gentle and human, while they make most cruel conquerors. They submit the inhabitants of towns they take to the edge of the sword. They imagine showing them grace when they sell them or distribute them to Tartar soldiers. They have destroyed Asia from India to the Mediterranean. All the land that forms Persia's orient has remained a desert from this.

Here is what appears to me to have produced such a law of nations. Those peoples had no towns. All their wars were conducted with promptitude and with impetuousness. When they hoped to conquer, they fought. They combined with the stronger army, when they did not hope to do so. With such customs, they found that it was against their law of nations that a town which was unable to resist them might check them. They did not look upon towns as assemblies of inhabitants, but as places fit for eluding their authority. They had no tactics for besieging them, and they much exposed themselves in besieging them. They revenged with blood all that which they happened to spill.

Chapter 21: A Civil Law of the Tartars

Père du Halde says that, among the Tartars, it is always the last of the males who is heir, for the reason that, to the degree the elders are in position to lead the pastoral life, they depart the household with a certain amount of livestock, which the father gives them, and go to form a new dwelling. The last of the males, who remains in the household with his father, is therefore his natural heir.

I have heard it said that a similar custom was observed in some petty districts in England. And one also finds it in Brittany, the Duchy of Rohan, where it holds for the commoners. It is doubtlessly a pastoral law derived from some petty Breton people or borne by some German people. One knows, from Caesar and Tacitus, that the latter little cultivated the land.

Chapter 22: About a Civil Law of the German Peoples

I will now explain how that particular text of the Salic law that is usually called the Salic law is inherent in the institutions of a people who do not cultivate the land or, at least, little cultivate the land.

The Salic law (a[11]) intends that, when a man leaves children, males inherit the Salic land in preference to daughters.

In order to know just what the Salic lands were, it is required to seek just what were the properties or the usage of lands among the Franks before they had departed Germany.

Mr. Eckard has proved most well that the word *Salique* derives from the word *Sals*, which means house. Thus, the Salic land was the land of the house. I will go farther; I will inquire just what were the house and the house land among the Germans.

"They do not dwell in towns," says Tacitus (b[12]), "and they cannot bear that their houses be contiguous with one another. Each person leaves around his house a small grounds or plot which is enclosed and locked." Tacitus spoke exactly. For several barbarian law codes (c[13]) have different provisions against them that overthrow this enclosure and them that even penetrate into the home.

We know from Tacitus and Caesar that the lands which the Germans cultivated were given to them only for a year, after which they again became public. They had no patrimony but the house and a plot of land in the enclosure around the house (d[14]). It is this particular patrimony which belonged to the males. In effect, why should it have belonged to the daughters? They went off into another house.

The Salic land, therefore, was that enclosure which was subject to the German's house. That was the only property he had. The Franks, after conquest, acquired some new properties, and they continued to call them Salic lands.

When the Franks lived in Germany, their goods were slaves, flocks, horses, arms, etc. The house and the small plot of land which was connected to it were naturally given to the male children who had to dwell there. But when, after conquest, the Franks acquired great lands, they found it severe that daughters and their children should be unable to have part of them. They introduced a practice which permitted the father to recall his daughter and her children. They silenced the law, and it must indeed have been necessary that those kinds of recall were common, since they made formulas for them (e[15]).

Among all these formulas, I find a singular one (f[16]). An elder recalls his grandchildren to inherit along with his son and his daughters. What became of the Salic law, then? It must have been, in those very times, that it were no longer observed, or that the continual practice of recalling daughters had caused one to consider their ability to inherit as the most ordinary situation.

The Salic law not having as its end a certain preference for one sex over another, it had still less that of perpetuating any family, name, or transmission of land. All that did not enter the heads of the Germans. That was a purely economic law, which assigned the house and the land subject to the house, to the males who had to dwell in it, and consequently, for whom it was best suited.

It is only necessary to transcribe here the title *A the Allodial Lands* from the Salic law, that so famous text about which so many folk have spoken, but which so few folk have read:

1. "If a man dies without children, his father or his mother will succeed to him.
2. If he has neither father nor mother, his brother or his sister will succeed to him.
3. If he has neither brother nor sister, his mother's sister will succeed to him.
4. If his mother has no sister, his father's sister will succeed to him.
5. If his father has no sister, the nearest relative in the male line will succeed to him.
6. No share (g[17]) of the Salic land will descend to females, but it will belong to the males, which is to say that the male children will succeed to their father."

It is clear that the first five articles concern inheritance from someone who dies without children, while the sixth concerns inheritance from him that has children.

When a man dies without children, the law intended that one of the sexes might be preferred over the other only in certain cases. In the first degrees of inheritance the advantages of males and females were the same. In the third and the fourth women were preferred. The males were in the fifth.

I find the seeds of these convolutions in Tacitus. "The children (h[18]) of sisters," he said, "are cherished by their uncles as by their own father. There are some persons who consider this tie as more direct and even holier. They prefer it when

they might accept hostages." It is for this that our first historians (i[19]) speak to us so much of the Frankish kings' love for their sisters and the sisters' children. Now, if the sisters' children were looked upon in the household as [the] children, it was natural that the children might look upon their aunt as their own mother.

The mother's sister was preferred over the father's sister. This is explained by other texts of the Salic law. When a wife was widowed (k[20]), she fell under the tutelage of her husband's relatives. For this tutelage, the law preferred relatives in the female line to relatives in the male line. In effect, a woman who entered a family, joining with the persons of her sex, was connected more with relatives in the female line than with relatives in the male line. Further, when one (l[21]) man had slain another, and did not possess means sufficient to satisfy the pecuniary penalty he had run into, the law allowed him to cede his goods. And the relatives had to supplement it by what he lacked. After the father, the mother, and the brother, it was the sister who paid, as if this tie held something more affectionate. Now the relationship that yields burdens also had to yield advantages.

The Salic law intended that, after the father's sister, the nearest male relative might have the inheritance. But if he were related beyond the fifth degree, he did not inherit. Thus, a woman at the fifth degree would have inherited in preference to a male of the sixth. And that is well noted in the law (m[22]) of the Ripuarian Franks, a faithful interpreter of the Salic Law on the title *About the Allodial Lands,* in which it follows the same title of the Salic law step for step.

If the father left the children, the Salic law intended that daughters would be excluded from inheriting the Salic land, and that it would belong to the male children.

It will be easy for me to prove that the Salic law did not indiscriminately exclude daughters from the Salic land, but in the distinct case in which brothers excluded them. In the first place, this is noted in the Salic law itself, which, after having said that women could possess nothing of the Salic land, rather only males, interprets and limits itself. "That's to say," it says, "that the son will succeed to the father's heritage."

2. The text of the Salic law is clarified by the law of the Ripuarian Franks, which also has a title (n[23]) about allodial lands in great agreement with that of the Salic law.
3. The laws of these barbarian peoples, all originating in Germany, interpret one another, and all the more so since they all have nearly

the same spirit. The law of the Saxons (o[24]) intends that the father and mother would leave their heritage to their son, and not to their daughter, but that, if there are only daughters, they would have the heritage.

4. We have two ancient formulas (p[25]) which pose the situation in which, following the Salic Law, daughters are excluded by males. That is when they compete with their brothers.
5. Another formula (q[26]) proves that the daughter succeeded in preference to the grandson. Therefore, she was excluded only by the son.
6. If daughters had been generally excluded from inheriting Salic lands by the Salic Law, it would be impossible to explain the histories, formulas, and charters which continually speak of the lands and goods of women in the first generations.

It has been an error to say (r[27]) that the Salic lands were fiefs. (1) That title is entitled, *About the Allodial Lands*. (2) In the beginning, fiefs were not heritable. (3) If the Salic lands had been fiefs, how could Marculf have treated as impious the custom that excluded women from inheriting them, when males even did not inherit fiefs? (4) The charters which are cited in order to prove that Salic lands were fiefs only prove that they were free lands. (5) Fiefs were set up only after the conquest, while Salic practices existed before the Franks departed out of Germany. (6) That was not the Salic Law which, by limiting the right of inheritance for women, created the establishment of fiefs, but it was the establishment of the fiefs that placed limits on women's right to inherit and on the provisions of the Salic Law.

Following what we happen to be saying, one could not imagine that the personal succession of males to the crown of France could derive from the Salic law. It is nevertheless doubtless that it does derive from it. I prove it through the diverse codes of barbarian peoples. The Salic law (s[28]) and the law of the Burgundians (t[29]) did not assign to daughters the right to inherit the land with their brothers. Nor did they succeed to the crown. The Visigoth law (u[30]), on the other hand, admitted daughters (v[31]) to the right of inheriting the lands with the brothers; the women were capable of succeeding to the crown. Among these peoples, the provision of the civil law constrained (w[32]) the political law.

That was not the only case in which the political law, among the Franks, yielded to the civil law. By the provision of the Salic Law, all brothers inherited the land equally. And that was also the provision of the Burgundians' law. Also, in the Franks' monarchy, and that of the Burgundians, all the brothers succeeded to the crown, along with some violent deeds, murders, and near usurpation among the Burgundians.

Chapter 23: About the Long Hair of the Frank Kings

The peoples who do not cultivate the earth do not even have the idea of luxury. It's necessary to note, in Tacitus, the wonderful simplicity of the German peoples. The arts did not labor over their ornamentations; they found them in nature. If their chieftain's family had to be distinguished by some sign, it was in that same nature that they looked for it. The Frank kings, the Burgundians, and the Visigoths, had their long hair for a diadem.

Chapter 24: About the Marriages of the Frank Kings

I have said above that, among peoples who do not cultivate the lands, marriages were much less fixed, and that they usually took several wives there. “The Germans were almost the only ones (a[33]) of all the barbarians who contented themselves with a single wife, if one excepts (b[34]),” says Tacitus, “certain person among them who, not from dissoluteness, but on account of their nobility, had several wives.”

That explains how the kings of the first generations had so large a number of wives. Those marriages were less a testimony of incontinence than an attribute of dignity. It would have been an affront in a most sensitive spot to cause them to lose such a prerogative (c[35]).That explains how the example of the kings was not followed by the subjects.

Chapter 25: Childeric

“Marriages among the Germans are severe (a[36]),” says Tacitus. “Vices there are not a subject of sport. To corrupt, or be corrupted, is not called a habit or a manner of living. There are few examples (b[37]) in such a numerous nation of violation of conjugal faith.”

That explains the expulsion of Childeric. He offered rigid morals, which conquest had not had time to alter.

Chapter 26: About the Maturation of Frank Kings

Barbarian peoples who do not cultivate the lands do not properly hold any territory. And, as we have said, they are rather governed by the law of nations than the civil law. Therefore they are almost always armed. Tacitus also says, "that the Germans conducted no public nor private business without being armed (a[38])." They gave their opinion by a sign which they made with their weapons (b[39]). So soon as they were able to bear them, they were presented in the assembly (c[40]). A javelin was placed in their hand (d[41]). From that moment they left off childhood (d[42]). They were part of the family; they became part of the republic.

"Eagles," the King of Ostrogoths said (f[43]), "stopped feeding their little ones so soon as their feathers and talons were formed. They have no further need of the help of others when they go by themselves to seek a prey. It would be unworthy that our youths who are in our armies would be thought to be at too weak an age for managing their property and regulating the conduct of their lives. It is virtue which brings maturation among the Goths."

Childebert II was fifteen (g[44]) years old when his uncle Gontran declared him of age and capable of governing himself. One notes, in the law of the Ripuarians, that age of fifteen years, ability to bear arms, and maturation progressing together. "If a Ripuarian has died, or has been killed," it is said there (h[45]), "and if he has left a son, he will not be able to prosecute, nor be prosecuted by judgment, except that he would be fully fifteen years old. At that time he will answer for himself, or choose a champion." It were required that the mind be sufficiently formed in order that one defend himself in judgment and that the body were sufficiently so in order that one defend himself in combat. Among the Burgundians (i[46]), who also had the practice of combat in judicial actions, maturation was at fifteen years also.

Agathias tells us that the weapons of the Franks were light. Therefore, they were able to be mature at fifteen. Afterward, the arms became heavy, and they were already much so from the time of Charlemagne, as appears from our capitularies and our fables. They who (k[47]) held fiefs, and in consequence had to perform military service, were no longer mature except at twenty-one years (l[48]).

Chapter 27: Continuing the Same Subject

It has been noted that, with the Germans, one did not go into the assembly before coming of age. One was part of the family and not of the republic. This caused the result that the children of Clodomir, King of Orleans and conqueror of Burgundy, were not declared kings. For, at their tender ages, they were unable to be presented in the assembly. They were not kings yet, but they had to be so when they would be able to bear arms. Meanwhile, Clotilda, their grandmother, ruled the state (a[49]). Their uncles, Clotaire and Childebert cut their throats and divided their kingdom. This example was the cause that, subsequently, adolescent princes were declared kings immediately after the deaths of their fathers. Thus, the Duke Gondovald saved Childebert II from the cruelty of Chilperic, and caused him to be declared king (b[50]) at the age of five years.

But even in this change they followed the nation's first spirit, in such manner that acts were not passed in the name of the adolescent kings. Also, there was among the Franks a double administration; the one which concerned the adolescent king; and the other which concerned the kingdom. And in the fiefs there was a difference between tutelage and the administration of justice.

Chapter 28: About Adoption Among the Germans

Since, among the Germans, one came of age by accepting weapons, one was adopted by the same sign. Thus, Gontran, wishing to declare his nephew, Childebert, mature and, further, to adopt him, said to him, “I have placed (a[51]) this lance in your hands, as a sign that I have given you my kingdom.” And, turning toward the assembly, “you see that my son Childebert has become a man. Obey him.” Theodoric, King of the Ostrogoths, wishing to adopt the king of the Heruli, wrote to him (b[52]), “It is a beautiful thing among us to be able to be adopted with weapons. For the courageous men are the only ones who deserve to become our children. There is so much power in this act that he who is its object will always much prefer to die than to endure something shameful. Thus, by the custom of the nations, and because you are a man, we adopt you with these shields, these swords, and these horses that we send to you.”

Chapter 29: The Frank Kings' Blood-Thirsty Spirit

Clovis had not been the only one of the princes among the Franks who had undertaken expeditions into Gaul. Several of his relatives had carried particular tribes there. And, since he had greater successes there and was able to provide considerable establishments for them that had followed him, the Franks flocked to him from all the tribes. And the other chieftains found themselves too weak to resist him. He formed the intention of terminating his whole household, and he succeeded in this (a[53]). He feared, says Gregory of Tours (b[54]), that the Franks might take another chieftain. His children and his successors followed this practice as much as they were able. Ceaselessly, one noted the brother, the uncle, the nephew—what am I saying?—the son and the father conspiring against his whole family. The law ceaselessly separated the monarchy; fear, ambition, and cruelty wanted to reunite it.

Chapter 30: About the Assemblies of the Nation Among the Franks

It has been said, above, that the peoples who do not cultivate the land enjoy a great liberty. The Germans were in this situation. Tacitus says that they only gave their kings or chieftains a most modest power (a[55]). And Caesar (b[56]) says that they did not have any common magistrate during peace, but that, in each village, princes rendered justice among their own. Also, the Franks, in Germany, did not have any king, as Gregory of Tours (c[57]) proves most well.

"The Princes (d[58])," says Tacitus, "deliberated about petty matters, the whole nation about great ones; in such manner, however, that the business of which the people assume knowledge is also carried before the princes." This practice was preserved after the conquest, as (e[59]) one notes in all the monuments.

Tacitus (f[60]) says that capital crimes were able to be carried before the assembly. In this it was the same after the conquest, and the great vassals were judges there.

Chapter 31: About the Clergy's Authority in the First Generations

Among barbarian peoples priests usually hold power, because they have both the authority which they ought to hold from religion and the authority which superstition accords among such peoples. We also see in Tacitus that the priests were greatly accredited with the Germans and that they imparted police [good order] (a[61]) to the people's assembly. It was permitted only to (b[62]) them to chastise, bind, and strike, which they did, not by an order from the prince, nor in order to inflict a sentence, but as if by a divine inspiration, always manifest to them that wage war.

It is not necessary to be surprised if, from the origins of the first generations, one notes bishops [that are] arbitrators (c[63]) of judgments; if one notes them appearing in the nation's assemblies; if they strongly prevail in the king's resolutions; and if folk give so much of their property to them.

Notes

1. Bk. VI, [7].
2. "Life of Solon," [13, 2].
3. Or, whoever wrote the book *de Mirabilibus*, [838b].
4. Excepting Japan on account of its extent and its servitude.
5. Polybius, bk. x, [c. 25].
6. It was thus, according to Diogenes, [bk. v,c. 25], that shepherds found gold in the Pyrénées.
7. *Lettres édifiantes*, twentieth collection, [pp. 106-113].
8. When they proclaim a khan all the people shout, "May his word serve as a sword!"
9. Bk xvii, c. 5.
10. Accordingly, it is no surprise that Miriveis, having become master of Ispahan, put to death all the princes of blood. [Here, and in bk. iii, c. 9 Montesquieu attributes to Myrr-Weiss, who initiated the revolt, the deed of his son, Maghmud, who completed it. Myrr-Weiss died before Ispahan was attained. See Derathé, citing Muriel Doods, vol. I, p. 437, note 16.]
11. Title lxii.
12. *Nullus Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne patiquidem inter se junctassedes. Colunt discreti ut nemus placuit. Vicos locant, non in nostrum morem connexis et coharentibus edificiis; suam quis que domum spatio circumdat*. [Tacitus], *De moribus Germanorum*, [c. 16]. ["It is sufficiently known that the people of Germany dwell in no towns, nor do they so much as conjoin their houses one to another. They live separately wherever situated in a woodland. They dwell not in our fashion of interconnected structures; rather each home is surrounded by an open space."]
13. The Law of the Germans [*Leges Alamanorum*], c. 10, and the Law of the Bavarians [*Lex Baivariorum*], tit. x, para. 1 & 2.
14. That enclosure is called *curtis* in the charters.

15. See Marculsus, bk. ii, *formules* 10 & 12; the *Appendice de Marculse*, *formule* 49, and the *formules anciennes*, known as "Sismondi's," for*mule* 22.
16. Formule 55 in Formulae Salicae Lindenbrogianae.
17. *De terra vero salica in mulierem nulla portio hereditatis transit, sed hoc virilis sexus acquirit, hoc est filii in ipsa hereditate succedunt*. Tit. Lxii, para. 6. ["Certainly no portion of Salic land will convey to women by inheritance; rather that the male sex will acquire; that is, the son in fact shall succeed to the inheritance."]
18. *Sororum filiis idem apud avunculum quam apud patrem honor. Quidam sanctiorem arctiorem que hunc nexum sanguinis arbitrantur, et in accipiendis obsidibus magis exigunt, tanquam ii et animum firmius et domum latius teneant*. [Tacitus], *De moribus Germ*. [c. XX, 5-6]. ["The sons of sisters are held in the same honor by uncles as by the father. Indeed, some judge this blood tie as more sacred and binding, and demand them more often when taking hostages, thinking to have a firmer and more extensive hold upon their spirits and household." Cohler.]
19. See in Gregory of Tours, [*Historia ecclesiastica*], bk. viii, c. 18 and c. 20; bk. ix, c. 16 and c. 20, the fury of Gontram over the ill treatment accorded Ingunda, his niece, by Lengivilda; and how Childebert, his brother, waged war to avenge her.
20. Salic Law, Tit. xlvii.
21. Ibid., tit. lxi, para. 1.
22. *Et deinceps usque ad quintum genuculum qui proximus fuerit in hereditatem succedat*, tit. LVI, § 6.
23. Title lvi.
24. Tit. VII, § 1. Pater aut mater defuncti, filio non filiæ hereditatem relinquant. § 4: Qui defunctus, non filios sed filias reliquerit, ad eas omnis hereditas pertineat.
25. In Marculsus, bk. Ii, formule 12, and in *Appendice de Marculse*, formule 49.
26. In *Formulae Salicae Lindenbrogianae*, formule 55.
27. Du Cange, Pithou, etc.
28. Title lxii.
29. Title I, para. 3; tit. Tit. Xiv, para. 1 ; and tit. Li.
30. Bk. Iv, tit. 2, para. 1.
31. The German nations, according to Tacitus [*De moribus germanorum*, c. 22], had some common usages; they also had some particular ones.
32. Among the Ostrogoths the crown twice passed from females to males; once by Amalasunthe, in the person of Athalaric and again by Amalafrède in the person of Theodobad. It is not that among them women could not be able to reign themselves. Amalasunthe reigned after the death of Athalaric and reigned even following the election of Theodobad and concurrently with him. See the letters of Amalasunthe and of Theodobad in Cassiodorus, bk. x.
33. [Tacitus], *De moribus germanorum*, [c. 18]: Prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sun*t.*
34. Ibid.: *Exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem, plurimis nuptiis ambiuntur*.
35. See the *Chronique* of Frédegaire concerning the year 628.
36. [Tacitus], *De moribus germanorum*, c. 19: *Severa matrimonia… Nemo illis vitia ridet; nec corrumpee et corrumpi sæculum vocatur*. ["No one laughs at vice; nor calls it the [spirit of the] age to corrupt and be corrupted.]
37. Ibid.: *Paucissima in tam numerosa gente adulteria*.
38. Tacitus, *De moribus germanorum*, [c. 13]: Nihil, neque publico, neque privata rei, nisi armati agunt.
39. Ibid., c. 11: *Si displicuit sententia, aspernantur; sin placuit, frameas concutiunt*.
40. Ibid., c. 13: *Sed arma sumere non ante cuiquam moris quam civitas suffecturum prohaverit*.

41. Ibid., bk. xiii, c. 1: Tum in ipso concilio, vel principam aliquis, vel pater, vel propinquus, scuto frameaque juvenem ornant.
42. Hæc apud illos toga, hic primus juventa homos; ante hoc domus pars videntur, mox réipublicæ.
43. Theodoric in Cassiodorus, bk. i, lett. 38.
44. He was hardly five years old, according to Gregory of Tours, bk. v, c. 1, when he succeeded his father in the year 575. That is, he was five years old. Gontran declared him of age in the year 585; then he was fifteen years old.
45. Title lxxxi.
46. Title lxxxvii.
47. There was no change for the plebeians.
48. Saint Louis became of age only then. That changed under an edict of Charles V in the year 1374.
49. We see in Gregory of Tours, bk. iii, that she selected two men of Bourgogne, which was a conquest of Clodomir, to promote them to the seat of Tours, which was also in Clodomir's kingdom.
50. Gregory of Tours, bk. v, c. 1: *Vix lustro aetatis uno jam peracto, qui die dominica natalis, regnare caepit*.
51. See Gregory of Tours, bk. vii, c. 23.
52. In Cassiodorus, bk. iv, lett. 2.
53. Gregory of Tours, bk. ii.
54. Ibid.
55. [Tacitus], *De moribus germanorum*, [c. 7]: Nec regibus libera aut infinita potestas. Caeterum neque animadvertere neque vincire, neque verberare, et*c*.
56. [Caesar], De Bello Gallico, bk. Vi, [c. 22]: In pace nullus estcommunis magistratus ; sed principes regionum atqe pagorum inter suos jus dicunt.
57. Bk. ii.
58. *De minoribus principes consultant, de majoribus omnes, ita tamen ut ea quorum penes plebem arbitrium est, apud principes quoque pertractentur*. *De moribus Germ*. [XI, 1].
59. *Lex consensu populi fît et constitutione regis.* Capitulaires de Charles le Chauve, an 864, art. 6.
60. *Licet apud concilium accusare, et discrimen capitis intendere*. *De moribus Germ*. [XII, 1].
61. *Silentium per sacerdotes, quibus et coercendi jus est, imperatur*. *De moribus Germ.* [XI, 4].
62. *Nec regibus libera aut infinita potestas. Caeterum neque animadvertere, neque vincire, neque verberare, nisi sacerdotibus est permissum; non quasi in paenam, nec ducis jussu, sed velut deo imperante, quem adesse bellatoribu scredunt*. Ibid. [VII, 1-2].
63. See the constitution of Clotaire from the year 560, art. 6.

Livre dix-neuvième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LES PRINCIPES QUI FORMENTL'ESPRIT GÉNÉRAL, LES MŒURS ET LES MANIÈRES D'UNE NATION

Chapitre I: Du sujet de ce livre

Cette matière est d'une grande étendue. Dans cette foule d'idées qui se présentent à mon esprit, je serai plus attentif à l'ordre des choses qu'aux choses mêmes. Il faut que j'écarte à droite et à gauche, que je perce, et que je me fasse jour.

Chapitre II: Combien pour les meilleures lois il est nécessaire que les esprits soient préparés

Rien ne parut plus insupportable aux Germains[1] que le tribunal de Varus. Celui que Justinien érigea[2] chez les Laziens, pour faire le procès au meurtrier de leur roi, leur parut une chose horrible et barbare. Mithridate[3], haranguant contre les Romains, leur reproche surtout les formalités[4] de leur justice. Les Parthes ne purent supporter ce roi qui, ayant été élevé à Rome, se rendit affable[5] et accessible à tout le monde. La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n'étaient pas accoutumés à en jouir. C'est ainsi qu'un air pur est quelquefois nuisible à ceux qui ont vécu dans les pays marécageux.

Un Vénitien nommé Balbi, étant au Pégu[6], fut introduit chez le roi. Quand celui-ci apprit qu'il n'y avait point de roi à Venise, il fit un si grand éclat de rire, qu'une toux le prit, et qu'il eut beaucoup de peine à parler à ses courtisans. Quel est le législateur qui pour-rait proposer le gouvernement populaire à des peuples pareils?

Chapitre III: De la tyrannie

Il y a deux sortes de tyrannie : une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement; et une d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation.

Dion dit qu'Auguste voulut se faire appeler Romulus; mais qu'ayant appris que le peuple craignait qu'il ne voulût se faire roi, il changea de dessein. Les premiers Romains ne voulaient point de roi, parce qu'ils n'en pouvaient souffrir la puissance; les Romains d'alors ne voulaient point de roi, pour n'en point souffrir les manières. Car, quoique César, les triumvirs, Auguste, fussent de véritables rois, ils avaient gardé tout l'extérieur de l'égalité, et leur vie privée contenait une espèce d'opposition avec le faste des rois d'alors; et quand ils ne voulaient point de roi, cela signifiait qu'ils voulaient garder leurs manières, et ne pas prendre celles des peuples d'Afrique et d'Orient.

Dion[7] nous dit que le peuple romain était indigné contre Auguste, à cause de certaines lois trop dures qu'il avait faites; mais que sitôt qu'il eut fait revenir le comédien Pylade, que les factions avaient chassé de la ville, le mécontentement cessa. Un peuple pareil sentait plus vivement la tyrannie lorsqu'on chassait un baladin, que lorsqu'on lui ôtait toutes ses lois.

Chapitre IV: Ce que c'est que l'esprit général

Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte.

À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome.

Chapitre V: Combien il faut être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation

S'il y avait dans le monde une nation qui eût une humeur sociable, une ouverture de cœur, une joie dans la vie, un goût, une facilité à communiquer ses pensées; qui fût vive, agréable, enjouée, quelquefois imprudente, souvent indiscrète; et qui eût avec cela du courage, de la générosité, de la franchise, un certain point d'honneur, il ne faudrait point chercher à gêner par des lois ses manières, pour ne point gêner ses

vertus. Si en général le caractère est bon, qu'importe de quelques défauts qui s'y trouvent?

On y pourrait contenir les femmes, faire des lois pour corriger leurs mœurs, et borner leur luxe; mais qui sait si on n'y perdrait pas un certain goût qui serait la source des richesses de la nation, et une politesse qui attire chez elle les étrangers ?

C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel.

Qu'on donne un esprit de pédanterie à une nation naturellement gaie, l'État n'y gagnera rien, ni pour le dedans, ni pour le dehors. Laissez-lui faire les choses frivoles sérieusement, et gaiement les choses sérieuses.

Chapitre VI: Qu'il ne faut pas tout corriger

Qu'on nous laisse comme nous sommes, disait un gentilhomme d'une nation qui ressemble beaucoup à celle dont nous venons de donner une idée. La nature répare tout. Elle nous a donné une vivacité capable d'offenser, et propre à nous faire manquer à tous les égards; cette même vivacité est corrigée par la politesse qu'elle nous procure, en nous inspirant du goût pour le monde, et surtout pour le commerce des femmes.

Qu'on nous laisse tels que nous sommes. Nos qualités indiscrètes, jointes à notre peu de malice, font que les lois qui gêneraient l'humeur sociable parmi nous ne seraient point convenables.

Chapitre VII: Des athéniens et des lacédémoniens

Les Athéniens, continuait ce gentilhomme, étaient un peuple qui avait quelque rapport avec le nôtre. Il mettait de la gaieté dans les affaires; un trait de raillerie lui plaisait sur la tribune comme sur le théâtre. Cette vivacité qu'il mettait dans les conseils, il la portait dans l'exécution. Le caractère des Lacédémoniens était grave, sérieux, sec, taciturne. On n'aurait pas plus tiré parti d'un Athénien en l'ennuyant, que d'un Lacédémonien en le divertissant.

Chapitre VIII: Effets de l'humeur sociable

Plus les peuples se communiquent, plus ils changent aisément de manières, parce que chacun est plus un spectacle pour un autre; on voit mieux les singularités des individus. Le climat qui fait qu'une nation aime à se communiquer fait aussi qu'elle

aime à changer; et ce qui fait qu'une nation aime à changer fait aussi qu'elle se forme le goût.

La société des femmes gâte les mœurs, et forme le goût: l'envie de plaire plus que les autres établit les parures; et l'envie de plaire plus que soi-même établit les modes. Les modes sont un objet important: à force de se rendre l'esprit frivole, on augmente sans cesse les branches de son commerce[8].

Chapitre IX: De la vanité et de l'orgueil des nations

La vanité est un aussi bon ressort pour un gouvernement, que l'orgueil en est un dangereux. Il n'y a pour cela qu'à se représenter, d'un côté, les biens sans nombre qui résultent de la vanité: de là le luxe, l'industrie, les arts, les modes, la politesse, le goût; et, d'un autre côté, les maux infinis qui naissent de l'orgueil de certaines nations: la paresse, la pauvreté, l'abandon de tout, la destruction des nations que le hasard a fait tomber entre leurs mains, et de la leur même. La paresse[9] est l'effet de l'orgueil; le travail est une suite de la vanité: l'orgueil d'un Espagnol le portera à ne pas travailler ; la vanité d'un Français le portera à savoir travailler mieux que les autres.

Toute nation paresseuse est grave; car ceux qui ne travaillent pas se regardent comme souverains de ceux qui travaillent.

Examinez toutes les nations, et vous verrez que, dans la plupart, la gravité, l'orgueil et la paresse marchent du même pas.

Les peuples d'Achim[10] sont fiers et paresseux: ceux qui n'ont point d'esclaves en louent un, ne fût-ce que pour faire cent pas, et porter deux pintes de riz; ils se croiraient déshonorés s'ils les portaient eux-mêmes.

Il y a plusieurs endroits de la terre où l'on se laisse croître les ongles pour marquer que l'on ne travaille point.

Les femmes des Indes[11] croient qu'il est honteux pour elles d'apprendre à lire: c'est l'affaire, disent-elles, des esclaves qui chantent des cantiques dans les pagodes. Dans une caste, elles ne filent point; dans une autre, elles ne font que des paniers et des nattes, elles ne doivent pas même piler le riz; dans d'autres, il ne faut pas qu'elles aillent quérir de l'eau, L'orgueil y a établi ses règles, et il les fait suivre. Il n'est pas nécessaire de dire que les qualités morales ont des effets différents selon qu'elles sont unies à d'autres: ainsi l'orgueil, joint à une vaste ambition, à la grandeur des idées, etc., produisit chez les Romains les effets que l'on sait.

Chapitre X: Du caractère des Espagnols et de celui des Chinois

Les divers caractères des nations sont mêlés de vertus et de vices, de bonnes et de mauvaises qualités. Les heureux mélanges sont ceux dont il résulte de grands biens, et souvent on ne les soupçonnerait pas; il y en a dont il résulte de grands maux, et qu'on ne soupçonnerait pas non plus.

La bonne foi des Espagnols a été fameuse dans tous les temps. Justin[12] nous parle de leur fidélité à garder les dépôts: ils ont souvent souffert la mort pour les tenir secrets. Cette fidélité qu'ils avaient autrefois, ils l'ont encore aujourd'hui. Toutes les nations qui commercent à Cadix confient leur fortune aux Espagnols; elles ne s'en sont jamais repenties. Mais cette qualité admirable, jointe à leur paresse, forme un mélange dont il résulte des effets qui leur sont pernicieux: les peuples de l'Europe font, sous leurs yeux, tout le commerce de leur monarchie.

Le caractère des Chinois forme un autre mélange, qui est en contraste avec le caractère des Espagnols. Leur vie précaire[13] fait qu'ils ont une activité prodigieuse et un désir si excessif du gain, qu'aucune nation commerçante ne peut se fier à eux[14]. Cette infidélité reconnue leur a conservé le commerce du Japon; aucun négociant d'Europe n'a osé entreprendre de le faire sous leur nom, quelque facilité qu'il y eût eu à l'entreprendre par leurs provinces maritimes du Nord.

Chapitre XI: Réflexion

Je n'ai point dit ceci pour diminuer rien de la distance infinie qu'il y a entre les vices et les vertus: à Dieu ne plaise! J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques; et c'est ce que ne doivent point ignorer ceux qui font des lois qui choquent l'esprit général.

Chapitre XII: Des manières et des mœurs dans l'état despotique

C'est une maxime capitale, qu'il ne faut jamais changer les mœurs et les manières dans l'État despotique; rien ne serait plus promptement suivi d'une révolution. C'est que, dans ces États, il n'y a point de lois, pour ainsi dire; il n'y a que des mœurs et des manières; et, si vous renversez cela, vous renversez tout.

Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées; celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière: or il est aussi dangereux, et plus, de renverser l'esprit général, que de changer une institution particulière.

On se communique moins dans les pays où chacun, et comme supérieur et comme inférieur, exerce et souffre un pouvoir arbitraire, que dans ceux où la liberté

règne dans toutes les conditions. On y change donc moins de manières et de mœurs; les manières plus fixes approchent plus des lois: ainsi, il faut qu'un prince ou un législateur y choque moins les mœurs et les manières que dans aucun pays du monde.

Les femmes y sont ordinairement enfermées, et n'ont point de ton à donner. Dans les autres pays où elles vivent avec les hommes, l'envie qu'elles ont de plaire, et le désir que l'on a de leur plaire aussi, font que l'on change continuellement de manières. Les deux sexes se gâtent, ils perdent l'un et l'autre leur qualité distinctive et essentielle; il se met un arbitraire dans ce qui était absolu, et les manières changent tous les jours.

Chapitre XIII: Des manières chez les Chinois

Mais c'est à la Chine que les manières sont indestructibles. Outre que les femmes y sont absolument séparées des hommes, on enseigne dans les écoles les manières comme les mœurs. On connaît un lettré[15] à la façon aisée dont il fait la révérence. Ces choses, une fois données en préceptes et par de graves docteurs, s'y fixent comme des principes de morale, et ne changent plus.

Chapitre XIV: Quels sont les moyens naturels de changer les mœurs et les manières d'une nation

Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, et les mœurs et les manières, des institutions de la nation en général. De là il suit que lorsqu'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois: cela paraîtrait trop tyrannique; il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières.

Ainsi, lorsqu'un prince veut faire de grands changements dans sa nation, il faut qu'il réforme par les lois ce qui est établi par les lois, et qu'il change par les manières ce qui est établi par les manières: et c'est une très mauvaise politique de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières.

La loi qui obligeait les Moscovites à se faire couper la barbe et les habits, et la violence de Pierre 1er, qui faisait tailler jusqu'aux genoux les longues robes de ceux qui entraient dans les villes, étaient tyranniques. Il y a des moyens pour empêcher les crimes: ce sont les peines; il y en a pour faire changer les manières: ce sont les exemples.

La facilité et la promptitude avec laquelle cette nation s'est policée ont bien montré que ce prince avait trop mauvaise opinion d'elle, et que ces peuples n'étaient

pas des bêtes, comme il le disait. Les moyens violents qu'il employa étaient inutiles; il serait arrivé tout de même à son but par la douceur.

Il éprouva lui-même la facilité de ces changements. Les femmes étaient renfermées, et en quelque façon esclaves; il les appela à la cour, il les fit habiller à l'allemande, il leur envoyait des étoffes. Ce sexe goûta d'abord une façon de vivre qui flattait si fort son goût, sa vanité et ses passions, et la fit goûter aux hommes.

Ce qui rendit le changement plus aisé, c'est que les mœurs d'alors étaient étrangères au climat, et y avaient été apportées par le mélange des nations et par les conquêtes. Pierre 1er, donnant les mœurs et les manières de l'Europe à une nation d'Europe, trouva des facilités qu'il n'attendait pas lui-même. L'empire du climat est le premier de tous les empires. Il n'avait donc pas besoin de lois pour changer les mœurs et les manières de sa nation: il lui eût suffi d'inspirer d'autres mœurs et d'autres manières.

En général, les peuples sont très attachés à leurs coutumes; les leur ôter violemment, c'est les rendre malheureux: il ne faut donc pas les changer, mais les engager à les changer eux-mêmes.

Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité est tyrannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort.

Chapitre XV: Influence du gouvernement domestique sur le politique

Ce changement des mœurs des femmes influera sans doute beaucoup dans le gouvernement de Moscovie. Tout est extrêmement lié: le despotisme du prince s'unit naturellement avec la servitude des femmes; la liberté des femmes avec l'esprit de la monarchie.

Chapitre XVI: Comment quelques législateurs ont confondu les principes qui gouvernent les hommes

Les mœurs et les manières sont des usages que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir.

Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs *et les* manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure.

Quelquefois, dans un État, ces choses se confondent[16]. Lycurgue fit un même code pour les lois, les mœurs et les manières; et les législateurs de la Chine en firent

de même.

Il ne faut pas être étonné si les législateurs de Lacédémone et de la Chine confondirent les lois, les mœurs et les manières: c'est que les mœurs représentent les lois, et les manières représentent les mœurs.

Les législateurs de la Chine avaient pour principal *objet de* faire vivre leur peuple tranquille. Ils voulurent que les hommes se respectassent beaucoup; que chacun sentît à tous les instants qu'il devait beaucoup aux autres, qu'il n'y avait point de citoyen qui ne dépendît, à quelque égard, d'un autre citoyen. Ils donnèrent donc aux règles de la civilité la plus grande étendue.

Ainsi, chez les peuples chinois, on vit les gens[17] de village observer entre eux des cérémonies comme les gens d'une condition relevée: moyen très propre à inspirer la douceur, à maintenir parmi le peuple la paix et le bon ordre, et à ôter tous les vices qui viennent d'un esprit dur. En effet, s'affranchir des règles de la civilité, n'est-ce pas chercher le moyen de mettre ses défauts plus à l'aise?

La civilité vaut mieux, à cet égard, que la politesse. La politesse flatte les vices des autres, et la civilité nous empêche de mettre les nôtres au jour: c'est une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre.

Lycurgue, dont les institutions étaient dures, n'eut point la civilité pour objet lorsqu'il forma les manières: il eut en vue cet esprit belliqueux qu'il voulait donner à son peuple. Des gens toujours corrigeant, ou toujours corrigés, qui instruisaient toujours et étaient toujours instruits, également simples et rigides, exerçaient plutôt entre eux des vertus qu'ils n'avaient des égards.

Chapitre XVII: Propriété particulière au gouvernement de la Chine

Les législateurs de la Chine firent plus[18] : ils confondirent la religion, les lois, les mœurs et les manières; tout cela fut la morale, tout cela fut la vertu. Les préceptes qui regardaient ces quatre points furent ce que l'on appela les rites. Ce fut dans l'observation exacte de ces rites que le gouvernement chinois triompha. On passa toute sa jeunesse à les apprendre, toute sa vie à les pratiquer. Les lettrés les enseignèrent, les magistrats les prêchèrent. Et, comme ils enveloppaient toutes les petites actions de la vie, lorsqu'on trouva le moyen de les faire observer exactement, la Chine fut bien gouvernée.

Deux choses ont pu aisément graver les rites dans le cœur et l'esprit des Chinois: l'une, leur manière d'écrire extrêmement composée, qui a fait que, pendant une très grande partie de la vie, l'esprit a été uniquement[19] occupé de ces rites, parce qu'il a fallu apprendre à lire dans les livres, et pour les livres qui les contenaient; l'autre,

que les préceptes des rites n'ayant rien de spirituel, mais simplement des règles d'une pratique commune, il est plus aisé d'en convaincre et d'en frapper les esprits que d'une chose intellectuelle.

Les princes qui, au lieu de gouverner par les rites gouvernèrent par la force des supplices, voulurent faire faire aux supplices ce qui n'est pas dans leur pouvoir, qui est de donner des mœurs. Les supplices retrancheront bien de la société un citoyen qui, ayant perdu ses mœurs, viole les lois; mais si tout le monde a perdu ses mœurs, les rétabliront-ils ? Les supplices arrêteront bien plusieurs conséquences du mal général, mais ils ne corrigeront pas ce mal. Aussi, quand on abandonna les principes du gouvernement chinois, quand la morale y fut perdue, l'État tomba-t-il dans l'anarchie, et l'on vit des révolutions.

Chapitre XVIII: Conséquence du Chapitre précédent

Il résulte de là que la Chine ne perd point ses lois par la conquête. Les manières, les mœurs, les lois, la religion y étant la même chose, on ne peut changer tout cela à la fois. Et comme il faut que le vainqueur ou le vaincu changent, il a toujours fallu à la Chine que ce fût le vainqueur : car ses mœurs n'étant point ses manières, ses manières ses lois, ses lois sa religion, il a été plus aisé qu'il se pliât peu à peu au peuple vaincu, que le peuple vaincu à lui.

Il suit encore de là une chose bien triste: c'est qu'il n'est presque pas possible que le christianisme s'établisse jamais à la Chine[20]. Les vœux de virginité, les assemblées des femmes dans les églises, leur communication nécessaire avec les ministres de la religion, leur participation aux sacrements, la confession auriculaire, l'extrême-onction, le mariage d'une seule femme: tout cela renverse les mœurs et les manières du pays, et frappe encore du même coup sur la religion et sur les lois.

La religion chrétienne, par l'établissement de la charité, par un culte public, par la participation aux mêmes sacrements, semble demander que tout s'unisse: les rites des Chinois semblent ordonner que tout se sépare.

Et, comme on a vu que cette séparation[21] tient en général à l'esprit du despotisme, on trouvera dans ceci une des raisons qui font que le gouvernement monarchique et tout gouvernement modéré s'allient mieux[22] avec la religion chrétienne.

Chapitre XIX: Comment s'est faite cette union de la religion, des lois, des mœurs et des manières chez les Chinois

Les législateurs de la Chine eurent pour principal objet du gouvernement la tranquillité de l'empire. La subordination leur parut le moyen le plus propre à la maintenir. Dans cette idée, ils crurent devoir inspirer le respect pour les pères, et ils rassemblèrent toutes leurs forces pour cela. Ils établirent une infinité de rites et de cérémonies, pour les honorer pendant leur vie et après leur mort. Il était impossible de tant honorer les pères morts sans être porté à les honorer vivants. Les cérémonies pour les pères morts avaient plus de rapport à la religion, celles pour les pères vivants avaient plus de rapport aux lois, aux mœurs et aux manières: mais ce n'était que les parties d'un même code, et ce code était très étendu.

Le respect pour les pères était nécessairement lié avec tout ce qui représentait les pères : les vieillards, les maîtres, les magistrats, l'empereur. Ce respect pour les pères supposait un retour d'amour pour les enfants; et, par conséquent, le même retour des vieillards aux jeunes gens, des magistrats à ceux qui leur étaient soumis, de l'empereur à ses sujets. Tout cela formait les rites, et ces rites l'esprit général de la nation.

On va sentir le rapport que peuvent avoir, avec la constitution fondamentale de la Chine, les choses qui paraissent les plus indifférentes. Cet empire est formé sur l'idée du gouvernement d'une famille. Si vous diminuez l'autorité paternelle, ou même si vous retranchez les cérémonies qui expriment le respect que l'on a pour elle, vous affaiblissez le respect pour les magistrats qu'on regarde comme des pères; les magistrats n'auront plus le même soin pour les peuples, qu'ils doivent considérer comme des enfants; ce rapport d'amour qui est entre le prince et les sujets se perdra aussi peu a peu. Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'État. Il est fort indifférent en soi que tous les matins une belle-fille se lève pour aller rendre tels et tels devoirs à sa belle-mère; mais, si l'on fait attention que ces pratiques extérieures rappellent sans cesse à un sentiment qu'il est nécessaire d'imprimer dans tous les cœurs, et qui va de tous les cœurs former l'esprit qui gouverne l'empire, l'on verra qu'il est nécessaire qu'une telle ou une telle action particulière se fasse.

Chapitre XX: Explication d'un paradoxe sur les Chinois

Ce qu'il y a de singulier, c'est que les Chinois, dont la vie est entièrement dirigée par les rites, sont néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre. Cela parait surtout dans le commerce, qui n'a jamais pu leur inspirer la bonne foi qui lui est naturelle. Celui qui achète doit porter[23] sa propre balance; chaque marchand en ayant trois, une forte pour acheter, une légère pour vendre, et une juste pour ceux qui sont sur leurs gardes. Je crois pouvoir expliquer cette contradiction.

Les législateurs de la Chine ont eu deux objets: ils ont voulu que le peuple fût soumis et tranquille, et qu'il fût laborieux et industrieux. Par la nature du climat et du terrain, il a une vie précaire; on n'y est assuré de sa vie qu'à force d'industrie et de travail.

Quand tout le monde obéit et que tout le monde travaille, l'État est dans une heureuse situation. C'est la nécessité, et peut-être la nature du climat, qui ont donné à tous les Chinois une avidité inconcevable pour le gain; et les lois n'ont pas songé à l'arrêter. Tout a été défendu, quand il a été question d'acquérir par violence; tout a été permis, quand il s'est agi d'obtenir par artifice ou par industrie. Ne comparons donc pas la morale des Chinois avec celle de l'Europe. Chacun, à la Chine, a dû être attentif à ce qui lui était utile; si le fripon a veillé à ses intérêts, celui qui est dupe devait penser aux siens. À Lacédémone, il était permis de voler; à la Chine, il est permis de tromper.

Chapitre XXI: Comment les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières

Il n'y a que des institutions singulières qui confondent ainsi des choses naturellement séparées, les lois, les mœurs et les manières; mais quoiqu'elles soient séparées, elles ne laissent pas d'avoir entre elles de grands rapports.

On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures: « Je leur ai donné, répondit-il, les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir. » Belle parole, qui devrait être entendue de tous les législateurs. Quand la sagesse divine dit au peuple juif: « Je vous ai donné des préceptes qui ne sont pas bons », cela signifie qu'ils n'avaient qu'une bonté relative; ce qui est l'éponge de toutes les difficultés que l'on peut faire sur les lois de Moïse.

Chapitre XXII: Continuation du même sujet

Quand un peuple a de bonnes mœurs, les lois deviennent simples. Platon[24] dit que Rhadamanthe, qui gouvernait un peuple extrêmement religieux, expédiait tous les procès avec célérité, déférant seulement le serment sur chaque chef. Mais, dit le même Platon[25], quand un peuple n'est pas religieux, on ne peut faire usage du serment que dans les occasions où celui qui jure est sans intérêt, comme un juge et des témoins.

Chapitre XXIII: Comment les lois suivent les mœurs

Dans le temps que les mœurs des Romains étaient pures, il n'y avait point de loi particulière contre le péculat. Quand ce crime commença à paraître, il fut trouvé si infâme, que d'être condamné à restituer[26] ce qu'on avait pris, fut regardé comme une grande peine: témoin le jugement de L. Scipion[27].

Chapitre XXIV: Continuation du même sujet

Les lois qui donnent la tutelle à la mère ont plus d'attention à la conservation de la personne du pupille; celles qui la donnent au plus proche héritier ont plus d'attention à la conservation des biens. Chez les peuples dont les mœurs sont corrompues, il vaut mieux donner la tutelle à la mère. Chez ceux où les lois doivent avoir de la confiance dans les mœurs des citoyens, on donne la tutelle à l'héritier des biens, ou à la mère, et quelquefois à tous les deux.

Si l'on réfléchit sur les lois romaines, on trouvera que leur esprit est conforme à ce que je dis. Dans le temps où l'on fit la loi des Douze Tables, les mœurs à Rome étaient admirables. On déféra la tutelle au plus proche parent du pupille, pensant que celui-là devait avoir la charge de la tutelle, qui pouvait avoir l'avantage de la succession. On ne crut point la vie du pupille en danger, quoiqu'elle fût mise entre les mains de celui à qui sa mort devait être utile. Mais, lorsque les mœurs changèrent à Rome, on vit les législateurs changer aussi de façon de penser. « Si, dans la substitution pupillaire, disent *Gaïus*[28] et Justinien[29], le testateur craint que le substitué ne dresse des embûches au pupillaire, il peut laisser à découvert la substitution vulgaire[30], et mettre la pupillaire dans une partie du testament qu'on ne pourra ouvrir qu'après un certain temps. » Voilà des craintes et des précautions inconnues aux premiers Romains.

Chapitre XXV: Continuation du même sujet

La loi romaine donnait la liberté de se faire des dons avant le mariage; après le mariage elle ne le permettait plus. Cela était fondé sur les mœurs des Romains, qui n'étaient portés au mariage que par la frugalité, la simplicité et la modestie, mais qui pouvaient se laisser séduire par les soins domestiques, les complaisances et le bonheur de toute une vie.

La loi des Wisigoths[31] voulait que l'époux ne pût donner à celle qu'il devait épouser au-delà du dixième de ses biens, et qu'il ne pût lui rien donner la première année de son mariage. Cela venait encore des mœurs du pays. Les législateurs voulaient arrêter cette jactance espagnole, uniquement portée à faire des libéralités excessives dans une action d'éclat.

Les Romains, par leurs lois, arrêtèrent quelques inconvénients de l'empire du monde le plus durable, qui est celui de la vertu: les Espagnols, par les leurs, voulaient empêcher le mauvais effet de la tyrannie du monde la plus fragile, qui est celle de la beauté.

Chapitre XXVI: Continuation du même sujet

La loi de Théodose et de Valentinien[32] tira les causes de répudiation des anciennes mœurs[33] et des manières de Romains. Elle mit au nombre de ces causes l'action d'un mari[34] qui châtierait sa femme d'une manière indigne d'une personne ingénue. Cette cause fut omise dans les lois suivantes[35]*:* c'est que les mœurs avaient changé à cet égard; les usages d'Orient avaient pris la place de ceux d'Europe. Le premier eunuque de l'impératrice femme de Justinien second la menaça, dit l'histoire, de ce châtiment dont on punit les enfants dans les écoles. Il n'y a que des mœurs établies, ou des mœurs qui cherchent à s'établir, qui puissent faire imaginer une pareille chose.

Nous avons vu comment les lois suivent les mœurs : voyons à présent comment les mœurs suivent les lois.

Chapitre XXVII: Comment les lois peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère d'une nation

Les coutumes d'un peuple esclave sont une partie de sa servitude: celles d'un peuple libre sont une partie de sa liberté.

J'ai parlé au livre XI[36] d'un peuple libre; j'ai donné les principes de sa constitution: voyons les effets qui ont dû suivre, le caractère qui a pu s'en former, et les manières qui en résultent.

Je ne dis point que le climat n'ait produit, en grande partie, les lois, les mœurs et les manières de cette nation; mais je dis que les mœurs et les manières de cette nation devraient avoir un grand rapport à ses lois.

Comme il y aurait dans cet État deux pouvoirs visibles, la puissance législative et l'exécutrice, et que tout citoyen y aurait sa volonté propre, et ferait valoir à son gré son indépendance, la plupart des gens auraient plus d'affection pour une de ces puissances pour que l'autre, le grand nombre n'ayant pas ordinairement assez d'équité ni de sens pour les affectionner également toutes les deux.

Et, comme la puissance exécutrice, disposant de tous les emplois, pourrait donner de grandes espérances et jamais de craintes, tous ceux qui obtiendraient

d'elle seraient portés à se tourner de son côté, et elle pourrait être attaquée par tous ceux qui n'en espéreraient rien.

Toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paraîtraient dans toute leur étendue; et si cela était autrement, l'État serait comme un homme abattu par la maladie, qui n'a point de passions parce qu'il n'a point de forces.

La haine qui serait entre les deux partis durerait, parce qu'elle serait toujours impuissante.

Ces partis étant composés d'hommes libres, si l'un prenait trop le dessus, l'effet de la liberté ferait que celui-ci serait abaissé, tandis que les citoyens, comme les mains qui secourent le corps, viendraient relever l'autre.

Comme chaque particulier, toujours indépendant, suivrait beaucoup ses caprices et ses fantaisies, ou changerait souvent de parti; on en abandonnerait un où l'on laisserait tous ses amis pour se lier à un autre dans lequel on trouverait tous ses ennemis; et souvent, dans cette nation, on pourrait oublier les lois de l'amitié et celles de la haine.

Le monarque serait dans le cas des particuliers; et, contre les maximes ordinaires de la prudence, il serait souvent obligé de donner sa confiance à ceux qui l'auraient le plus choqué, et de disgracier ceux qui l'auraient le mieux servi, faisant par nécessité ce que les autres princes font par choix.

On craint de voir échapper un bien que l'on sent, que l'on ne connaît guère, et qu'on peut nous déguiser; et la crainte grossit toujours les objets. Le peuple serait inquiet sur sa situation, et croirait être en danger dans les moments mêmes les plus sûrs.

D'autant mieux que ceux qui s'opposeraient le plus vivement à la puissance exécutrice, ne pouvant avouer les motifs intéressés de leur opposition, ils augmenteraient les terreurs du peuple, qui ne saurait jamais au juste s'il serait en danger ou non. Mais cela même contribuerait à lui faire éviter les vrais périls où il pourrait, dans la suite, être exposé.

Mais le corps législatif ayant la confiance du peuple, et étant plus éclairé que lui, il pourrait le faire revenir des mauvaises impressions qu'on lui aurait données, et calmer ses mouvements.

C'est le grand avantage qu'aurait ce gouvernement sur les démocraties anciennes dans lesquelles le peuple avait une puissance immédiate ; car, lorsque les orateurs l'agitaient, ces agitations avaient toujours leur effet.

Ainsi, quand les terreurs imprimées n'auraient point d'objet certain, elles ne produiraient que de vaines clameurs et des injures: et elles auraient même ce bon

effet, qu'elles tendraient tous les ressorts du gouvernement, et rendraient tous les citoyens attentifs. Mais si elles naissaient à l'occasion du renversement des lois fondamentales, elles seraient sourdes, funestes, atroces, et produiraient des catastrophes.

Bientôt on verrait un calme affreux, pendant lequel tout se réunirait contre la puissance violatrice des lois.

Si, dans le cas où les inquiétudes n'ont pas d'objet certain, quelque puissance étrangère menaçait l'État, et le mettait en danger de sa fortune ou de sa gloire; pour lors, les petits intérêts cédant aux plus grands, tout se réunirait en faveur de la puissance exécutrice.

Que si les disputes étaient formées à l'occasion de la violation des lois fondamentales, et qu'une puissance étrangère parût, il y aurait une révolution qui ne changerait pas la forme du gouvernement, ni sa constitution: car les révolutions que forme la liberté ne sont qu'une confirmation de la liberté.

Une nation libre peut avoir un libérateur; une nation subjuguée ne peut avoir qu'un autre oppresseur.

Car tout homme qui a assez de force pour chasser celui qui est déjà le maître absolu dans un État, en a assez pour le devenir lui-même.

Comme, pour jouir de la liberté, il faut que chacun puisse dire ce qu'il pense; et que, pour la conserver, il faut encore que chacun puisse dire ce qu'il pense, un citoyen, dans cet État, dirait et écrirait tout ce que les lois ne lui ont pas défendu expressément de dire ou d'écrire.

Cette nation, toujours échauffée, pourrait plus aisément être conduite par ses passions que par la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes; et il serait facile à ceux qui la gouverneraient de lui faire faire des entreprises contre ses véritables intérêts.

Cette nation aimerait prodigieusement sa liberté, parce que cette liberté serait vraie; et il pourrait arriver que, pour la défendre, elle sacrifierait son bien, son aisance, ses intérêts; qu'elle se chargerait des impôts les plus durs, et tels que le prince le plus absolu n'oserait les faire supporter à ses sujets.

Mais, comme elle aurait une connaissance certaine de la nécessité de s'y soumettre, qu'elle paierait dans l'espérance bien fondée de ne payer plus; les charges y seraient plus pesantes que le sentiment de ces charges; au lieu qu'il y a des États où le sentiment est infiniment au-dessus du mal.

Elle aurait un crédit sûr, parce qu'elle emprunterait à elle-même, et se paierait elle-même. Il pourrait arriver qu'elle entreprendrait au-dessus de ses forces

naturelles, et ferait valoir contre ses ennemis des immenses richesses de fiction, que la confiance et la nature de son gouvernement rendraient réelles.

Pour conserver sa liberté, elle emprunterait de ses sujets; et ses sujets, qui verraient que son crédit serait perdu si elle était conquise, auraient un nouveau motif de faire des efforts pour défendre sa liberté.

Si cette nation habitait une île, elle ne serait point conquérante, parce que des conquêtes séparées l'affaibliraient. Si le terrain de cette île était bon, elle le serait encore moins, parce qu'elle n'aurait pas besoin de la guerre pour s'enrichir. Et, comme aucun citoyen ne dépendrait d'un autre citoyen, chacun ferait plus de cas de sa liberté que de la gloire de quelques citoyens, ou d'un seul.

Là, on regarderait les hommes de guerre comme des gens d'un métier qui peut être utile et souvent dangereux, comme des gens dont les services sont laborieux pour la nation même; et les qualités civiles y seraient plus considérées.

Cette nation, que la paix et la liberté rendraient aisée, affranchie des préjugés destructeurs, serait portée à devenir commerçante. Si elle avait quelqu'une de ces marchandises primitives qui servent à faire de ces choses auxquelles la main de l'ouvrier donne un grand prix, elle pourrait faire des établissements propres à se procurer la jouissance de ce don du ciel dans toute son étendue.

Si cette nation était située vers le nord, et qu'elle eût un grand nombre de denrées superflues; comme elle manquerait aussi d'un grand nombre de marchandises que son climat lui refuserait, elle ferait un commerce nécessaire, mais grand, avec les peuples du Midi: et, choisissant les États qu'elle favoriserait d'un commerce avantageux, elle ferait des traités réciproquement utiles avec la nation qu'elle aurait choisie.

Dans un État où, d'un côté, l'opulence serait extrême et, de l'autre, les impôts excessifs, on ne pourrait guère vivre sans industrie avec une fortune bornée. Bien des gens, sous prétexte de voyages ou de santé, s'exileraient de chez eux, et iraient chercher l'abondance dans les pays de la servitude même.

Une nation commerçante a un nombre prodigieux de petits intérêts particuliers; elle peut donc choquer et être choquée d'une infinité de manières. Celle-ci deviendrait souverainement jalouse; et elle s'affligerait plus de la prospérité des autres, qu'elle ne jouirait de la sienne.

Et ses lois, d'ailleurs douces et faciles, pourraient être si rigides à l'égard du commerce et de la navigation qu'on ferait chez elle, qu'elle semblerait ne négocier qu'avec des ennemis.

Si cette nation envoyait au loin des colonies, elle le ferait plus pour étendre son commerce que sa domination.

Comme on aime à établir ailleurs ce qu'on trouve établi chez soi, elle donnerait au peuple de ses colonies la forme de son gouvernement propre: et ce gouvernement portant avec lui la prospérité, on verrait se former de grands peuples dans les forêts mêmes qu'elle enverrait habiter.

Il pourrait être qu'elle aurait autrefois subjugué une nation voisine qui, par sa situation, la bonté de ses ports, la nature de ses richesses, lui donnerait de la jalousie: ainsi, quoiqu'elle lui eût donné ses propres lois, elle la tiendrait dans une grande dépendance; de façon que les citoyens y seraient libres, et que l'État lui-même serait esclave.

L'État conquis aurait un très bon gouvernement civil, mais il serait accablé par le droit des gens; et on lui imposerait des lois de nation à nation, qui seraient telles que sa prospérité ne serait que précaire et seulement en dépôt pour un maître.

La nation dominante habitant une grande île, et étant en possession d'un grand commerce, aurait toutes sortes de facilités pour avoir des forces de mer; et comme la conservation de sa liberté demanderait qu'elle n'eût ni places, ni forteresses, ni armées de terre, elle aurait besoin d'une armée de mer qui la garantît des invasions; et sa marine serait supérieure à celle de toutes les autres puissances, qui, ayant besoin d'employer leurs finances pour la guerre de terre, n'en auraient plus assez pour la guerre de mer.

L'empire de la mer a toujours donné aux peuples qui l'ont possédé une fierté naturelle; parce que, se sentant capables d'insulter partout, ils croient que leur pouvoir n'a pas plus de bornes que l'Océan.

Cette nation pourrait avoir une grande influence dans les affaires de ses voisins. Car, comme elle n'emploierait pas sa puissance à conquérir, on rechercherait plus son amitié, et l'on craindrait plus sa haine que l'inconstance de son gouvernement et son agitation intérieure ne sembleraient le promettre.

Ainsi, ce serait le destin de la puissance exécutrice, d'être presque toujours inquiétée au-dedans, et respectée au-dehors.

S'il arrivait que cette nation devînt en quelques occasions le centre des négociations de l'Europe, elle y porterait un peu plus de probité et de bonne foi que les autres; parce que ses ministres étant souvent obligés de justifier leur conduite devant un conseil populaire, leurs négociations ne pourraient être secrètes, et ils seraient forcés d'être, à cet égard, un peu plus honnêtes gens.

De plus, comme ils seraient en quelque façon garants des événements qu'une conduite détournée pourrait faire naître, le plus sûr pour eux serait de prendre le plus droit chemin.

Si les nobles avaient eu dans de certains temps un pouvoir immodéré dans la nation, et que le monarque eût trouvé le moyen de les abaisser en élevant le peuple, le point de l'extrême servitude aurait été entre le moment de l'abaissement des grands, et celui où le peuple aurait commencé à sentir son pouvoir.

Il pourrait être que cette nation ayant été autrefois soumise à un pouvoir arbitraire, en aurait, en plusieurs occasions, conservé le style; de manière que, sur le fond d'un gouvernement libre, on verrait souvent la forme d'un gouvernement absolu.

À l'égard de la religion, comme dans cet État chaque citoyen aurait sa volonté propre, et serait par conséquent conduit par ses propres lumières, ou ses fantaisies, il arriverait, ou que chacun aurait beaucoup d'indifférence pour toutes sortes de religions de quelque espèce qu'elles fussent, moyennant quoi tout le monde serait porté à embrasser la religion dominante; ou que l'on serait zélé pour la religion en général, moyennant quoi les sectes se multiplieraient.

Il ne serait pas impossible qu'il y eût dans cette nation des gens qui n'auraient point de religion, et qui ne voudraient pas cependant souffrir qu'on les obligeât à changer celle qu'ils auraient, s'ils en avaient une: car ils sentiraient d'abord que la vie et les biens ne sont pas plus à eux que leur manière de penser; et que qui peut ravir l'un, peut encore mieux ôter l'autre.

Si, parmi les différentes religions, il y en avait une à l'établissement de laquelle on eût tenté de parvenir par la voie de l'esclavage, elle y serait odieuse; parce que, comme nous jugeons des choses par les liaisons et les accessoires que nous y mettons, celle-ci ne se présenterait jamais à l'esprit avec l'idée de liberté.

Les lois contre ceux qui professeraient cette religion ne seraient point sanguinaires; car la liberté n'imagine point ces sortes de peines; mais elles seraient si réprimantes, qu'elles feraient tout le mal qui peut se faire de sang-froid.

Il pourrait arriver de mille manières que le clergé aurait si peu de crédit que les autres citoyens en auraient davantage. Ainsi, au lieu de se séparer, il aimerait mieux supporter les mêmes charges que les laïques, et ne faire à cet égard qu'un même corps: mais, comme il chercherait toujours à s'attirer le respect du peuple, il se distinguerait par une vie plus retirée, une conduite plus réservée, et des mœurs plus pures.

Ce clergé ne pouvant protéger la religion, ni être protégé par elle, sans force pour contraindre, chercherait à persuader: on verrait sortir de sa plume de très bons ouvrages, pour prouver la révélation et la providence du grand Être.

Il pourrait arriver qu'on éluderait ses assemblées, et qu'on ne voudrait pas lui permettre de corriger ses abus mêmes; et que, par un délire de la liberté, on

aimerait mieux laisser sa réforme imparfaite, que de souffrir qu'il fût réformateur.

Les dignités, faisant partie de la constitution fondamentale, seraient plus fixes qu'ailleurs; mais, d'un autre côté, les grands, dans ce pays de liberté, s'approcheraient plus du peuple; les rangs seraient donc plus séparés, et les personnes plus confondues.

Ceux qui gouvernent ayant une puissance qui se remonte, pour ainsi dire, et se refait tous les jours, auraient plus d'égard pour ceux qui leur sont utiles que pour ceux qui les divertissent: ainsi on y verrait peu de courtisans, de flatteurs, de complaisants, enfin de toutes ces sortes de gens qui font payer aux grands le vide même de leur esprit.

On n'y estimerait guère les hommes par des talents ou des attributs frivoles, mais par des qualités réelles; et de ce genre il n'y en a que deux: les richesses et le mérite personnel.

Il y aurait un luxe solide, fondé, non pas sur le raffinement de la vanité, mais sur celui des besoins réels; et l'on ne chercherait guère dans les choses que les plaisirs que la nature y a mis.

On y jouirait d'un grand superflu, et cependant les choses frivoles y seraient proscrites: ainsi plusieurs, ayant plus de bien que d'occasions de dépense, l'emploieraient d'une manière bizarre; et dans cette nation, il y aurait plus d'esprit que de goût.

Comme on serait toujours occupé de ses intérêts, on n'aurait point cette politesse qui est fondée sur l'oisiveté; et réellement on n'en aurait pas le temps.

L'époque de la politesse des Romains est la même que celle de l'établissement du pouvoir arbitraire. Le gouvernement absolu produit l'oisiveté; et l'oisiveté fait naître la politesse.

Plus il y a de gens dans une nation qui ont besoin d'avoir des ménagements entre eux et de ne pas déplaire, plus il y a de politesse. Mais c'est plus la politesse des mœurs que celle des manières qui doit nous distinguer des peuples barbares.

Dans une nation où tout homme, à sa manière, prendrait part à l'administration de l'État, les femmes ne devraient guère vivre avec les hommes. Elles seraient donc modestes, c'est-à-dire timides: cette timidité ferait leur vertu; tandis que les hommes, sans galanterie, se jetteraient dans une débauche qui leur laisserait toute leur liberté et leur loisir.

Les lois n'y étant pas faites pour un particulier plus que pour un autre, chacun se regarderait comme monarque; et les hommes, dans cette nation, seraient plutôt des confédérés que des concitoyens.

Si le climat avait donné à bien des gens un esprit inquiet et des vues étendues, dans un pays où la constitution donnerait à tout le monde une part au gouvernement et des intérêts politiques, on parlerait beaucoup de politique; on verrait des gens qui passeraient leur vie à calculer des événements qui, vu la nature des choses et le caprice de la fortune, c'est-à-dire des hommes, ne sont guère soumis au calcul.

Dans une nation libre, il est très souvent indifférent que les particuliers raisonnent bien ou mal; il suffit qu'ils raisonnent: de là sort la liberté, qui garantit des effets de ces mêmes raisonnements.

De même, dans un gouvernement despotique, il est également pernicieux qu'on raisonne bien ou mal; il suffit qu'on raisonne pour que le principe du gouvernement soit choqué.

Bien des gens qui ne se soucieraient de plaire à personne s'abandonneraient à leur humeur. La plupart, avec de l'esprit, seraient tourmentés par leur esprit même: dans le dédain ou le dégoût de toutes choses, ils seraient malheureux avec tant de sujets de ne l'être pas.

Aucun citoyen ne craignant aucun citoyen, cette nation serait fière; car la fierté des rois n'est fondée que sur leur indépendance.

Les nations libres sont superbes les autres peuvent plus aisément être vaines.

Mais ces hommes si fiers, vivant beaucoup avec eux-mêmes, se trouveraient souvent au milieu des gens inconnus; ils seraient timides, et l'on verrait en eux, la plupart du temps, un mélange bizarre de mauvaise honte et de fierté.

Le caractère de la nation paraîtrait surtout dans leurs ouvrages d'esprit, dans lesquels on verrait des gens recueillis, et qui auraient pensé tout seuls.

La société nous apprend à sentir les ridicules; la retraite nous rend plus propres à sentir les vices. Leurs écrits satiriques seraient sanglants; et l'on verrait bien des Juvénals chez eux, avant d'avoir trouvé un Horace.

Dans les monarchies extrêmement absolues, les historiens trahissent la vérité, parce qu'ils n'ont pas la liberté de la dire: dans les États extrêmement libres, ils trahissent la vérité à cause de leur liberté même, qui produisant toujours des divisions, chacun devient aussi esclave des préjugés de sa faction, qu'il le serait d'un despote.

Leurs poètes auraient plus souvent cette rudesse originale de l'invention, qu'une certaine délicatesse que donne le goût; on y trouverait quelque chose qui approcherait plus de la force de Michel-Ange que de la grâce de Raphaël.

Invocation aux Muses[37]

Vierges du mont Piérie, entendez-vous le nom que je vous donne ?

Inspirez-moi. [J'ay couru] une longue carrière. Je suis accablé [de peines, de fatigues et d'ennuis].

Mettez dans mon esprit Ce calme et cette douceur qui fuit aujourd'hui loin de moi.

Vous n'êtes jamais si divines que quand vous menez à la sagesse et à la vérité par le plaisir.

Mais si vous ne voulez pas adoucir la rigueur de mes travaux, cachez le travail même :

[Faites] que je réfléchisse et que je paroisse sentir.

Faites que l'on soit instruit et que je n'enseigne pas, et que, quand j'annoncerai des choses utiles], on croie que je ne sçavois rien, et que vous m'avez tout dit.

Quand les eaux de votre fontaine sortent du rocher que vous aimez, elles ne montent point dans les airs pour retomber, elles coulent dans le prairie, elles font vos délices parce qu'elles font les délices des bergers.

Muses charmantes, si vous [jetez] sur moi un seul de vos regards, tout le monde lira mes ouvrages, et ce qui ne [devoit] être un amusement sera un plaisir.

Divines muses, je sens que vous m'inspirez, non pas seulement ce que l'on chante à Tempé sur les chalumeaux, ou ce qu'on répète aà Délos sur la lyre.

[Vous voulez encore que je fasse parler la raison]. Elle est [le plus noble, le plus parfait], le plus exquis de nos sens.

Book Nineteen

CONCERNING THE LAWS IN THE RELATION WHICH THEY HAVE WITH THE PRINCIPLES THAT CREATE THE GENERAL SPIRIT, THE MORALS, AND THE MANNERS OF A NATION

Chapter 1: About the Subject of This Book

This material is of a great extent. In that mob of ideas which present themselves to my mind, I will be more attentive to the order of matters than to the matters themselves. It's required that I deviate right and left, that I penetrate, that I create day[light] for myself**.**

Chapter 2: How Far, for the Best Laws, It Is Necessary That Minds Be Prepared

Nothing seemed more unbearable to the Germans (a[1]) than Varus's tribunal. The one which Justinian set up (b[2]) among the Lazi, in order to conduct the trial of their king's murderer, seemed to them a horrible and barbarian thing. Mithridates (c[3]), haranguing against the Romans, reproaches them above all for the formalities (d[4]) of their justice. The Parthians were unable to bear that king who, having been raised in Rome, made himself friendly (e[5]) and accessible to any- and everyone. Liberty itself seemed unbearable to peoples who were accustomed to enjoying it. It is thus that [a] pure air sometimes is noxious for those who have lived in dank climates.

A Venetian named Balby, being at (f[6]) Pegu, was presented to the king. When the latter learned that there was no king in Venice, he made such a great burst of laughter that a cough overcame him and he had much difficulty in speaking to his courtiers. What is the legislator who could propose popular government to such peoples?

Chapter 3: About Tyranny

There are two kinds of tyranny: one real, which consists in the violence of the government; one of opinion, which makes itself felt when they who govern establish things which affront the nation's way of thinking.

Dion says that Augustus intended to cause himself to be called Romulus. But, having learned that the people feared whether he might not wish to make himself king, he changed his mind. The first Romans wanted no king, because they could not endure his authority. The Romans of Augustus's era wanted no king, in order not to bear with his manners. For, although Caesar, the Triumviri, and Augustus were veritable kings, they had preserved the entire exterior of equality, and their private lives contained a kind of contrast with the sumptuousness of contemporary kings. And, when the people wanted no king, that meant that they wanted to hold onto their manners and not assume those of the peoples of Africa and the orient.

Dion (a[7]) tells us that the Roman people were outraged against Augustus, on account of certain too severe laws which he had made, but that the discontent ended so soon as he caused to be recalled the comedian Pylades, whom the factions had banished from the town. Such a people felt tyranny more vividly when one expelled a balladier than when he took away all their laws.

Chapter 4: Just What the General Spirit Is

Several things govern men: the climate, religion, laws, governmental maxims, examples of matters past, morals, and manners, from which there forms a general spirit which is the result of them.

To the extent that, in each nation, one of these acts with greater force, the others yield as much to it. Nature and climate alone, nearly, exercise dominion over savages; manners govern the Chinese; laws tyrannize Japan; morals once provided the tone in Lacedemonia; and maxims of the government and ancient morals provided it in Rome.

Chapter 5: How Far It Is Necessary to Be Attentive Not to Change a Nation's General Spirit

If there were in the world a nation which had a sociable disposition, openness of heart, joy in life, taste, and a facility in communicating their thoughts; which were lively, pleasant, joyful, imprudent sometimes, and indiscreet often; and which had with all this some courage, generosity, candor, and a certain degree of honor; it should not be necessary to seek to hobble their manners with laws, so as not to hobble their virtues. If, in general, the character is good, what difference is there that certain defects remain there?

One could restrain women there, making laws to correct their morals and limit their luxury. But who knows whether they wouldn't lose a certain taste which could be the source of the nation's wealth, and a politeness which attracts strangers to them.

It is for the legislator to follow the nation's spirit, when it is not opposed to the principles of the government. For we do nothing better than just what we do freely, by following our natural genius.

Let someone give a pedantic spirit to a naturally gay nation: the state will gain nothing, neither internally nor externally. Leave it to pursue frivolous matters seriously and serious matters gaily.

Chapter 6: That It Is Not Required to Reform Everything

Let folk leave us as we are, said a gentleman from a nation which strongly resembles that of which we happen to be giving an idea. Nature repairs everything. She has given us a liveliness capable of offending and fit to cause us to fail in all respects. This same liveliness is corrected by the politeness she furnishes us, by inspiring in us a taste for the world and, above all, for association with women.

Let folk leave us as we are. Our indiscreet characteristics, connected with our insignificant malice, cause the result that laws which would obstruct the sociable disposition among us would not be suitable.

Chapter 7: About the Athenians and Lacedemonians

The Athenians, this gentleman continued, were a people who had some relation to our own. They put gaiety into business. A witty sallie pleased them in the tribunal as in the theatre. That liveliness which they put into their councils they bore in the execution. The character of the Lacedemonians was grave, serious, dry, and taciturn. One could no more have drawn an Athenian apart by boring him than a Lacedemonian by diverting him.

Chapter 8: Effects of the Sociable Disposition

The more peoples communicate with one another, the more easily they change manners. For each one is more of a spectacle for another. They see the distinctiveness of individuals better. The climate which causes the result that one nation loves to communicate with others also causes the result that it loves to change. The thing that causes the result that one nation loves to change also produces the result that it develops taste.

Association with women disturbs morals and develops taste. The desire to please more than others establishes cosmetics, while the desire to please more than oneself establishes fashion. Fashion is an important object: at the cost of making the mind frivolous, one ceaselessly multiplies the branches of its commerce (a[8]).

Chapter 9: About the Vanity and Pride of Nations

Vanity is as good a recourse for a government as pride is a dangerous one. For that, only imagine, on the one hand, the innumerable goods which result from vanity; that is, luxury, industry, arts, fashion, politeness, and taste. On the other side, imagine the infinite evils which are generated by the pride of certain nations; that is, indolence, poverty, disregard for everything, and the destruction of nations which chance has caused to fall into their hands and even of their own nation. Indolence (a[9]) is the effect of pride; work is a consequence of vanity. A Spaniard's pride will incline him not to work; a Frenchman's vanity will incline him to know how to work better than the others.

Every indolent nation is serious. For they who do not work consider themselves the sovereigns of them that do work.

Examine all the nations, and you will see that, for the most part, seriousness, pride, and indolence progress at the same pace.

The peoples of Achim (b[10]) are proud and indolent. They who do not possess slaves rent one, were it only to go a hundred paces and bear two pints of rice. They would believe themselves dishonored if they bore it themselves.

There are several places on the earth where folk allow their nails to grow in order to signify that they do not labor.

Indian women (c[11]) believe that it is shameful for them to learn to read. That, they say, is the business of the slaves who sing canticles in the pagodas. In one caste they do not spin; in another they only make baskets and mats, and they must not even pound rice. In others, it isn't necessary that they go to seek water. Pride has set up its rules, and it makes them follow. It is not necessary to say that moral qualities have different effects, according as they are united with others. Thus, pride, joined with enormous ambition, with greatness of ideas, etc., produced the effects which one knows among the Romans.

Chapter 10: About the Character of the Spanish and That of the Chinese

The differing characters of nations are mixed of virtues and vices, of good and evil qualities. The fortunate mixtures are those from which there result great goods, and often one would not anticipate them. There are some from which there would result great evils, and which one would no more anticipate.

The good faith of the Spanish has been famous in all ages. Justin (a[12]) speaks to us about their fidelity in keeping deposits. They have often suffered death in order to keep their secrets. That fidelity which they had before they still have today. All nations which transact business at Cadiz entrust their fortunes with the Spanish. They have never regretted it. But this admirable quality, connected with their indolence, develops a mixture from which there results some effects which are pernicious for them: the peoples of Europe carry on their monarchy's whole commerce under their eyes.

The character of the Chinese develops another mixture, which is a contrast with the Spanish character. Their precarious life (b[13]) causes that they have a prodigious activity and so excessive a desire for gain, that no trading nation may trust them (c[14]). This recognized faithlessness has preserved Japan's commerce for them. No European trader has dared to undertake it under their name, however easy it might have been through their northern maritime provinces.

Chapter 11: A Reflection

I have not said this in order to lessen the infinite distance that there is between vices and virtues: may it please god! I have only intended to make it understood that all the political vices are not moral vices, while all the moral vices are not political vices. This is what must not be ignored by them that make laws which affront the general spirit.

Chapter 12: About Manners and Morals in the Despotic State

It is a capital maxim that it is never required to alter morals and manners in the despotic state. Nothing would be more promptly followed by a revolution. That's because, in those states, there are no laws, so to speak. There are only morals and manners, and, if you overturn that, you overturn everything.

Laws are established; morals are inspired. The latter cling more to the general spirit; the former cling more to a particular institution. Now it is as dangerous, and more, to overthrow the general spirit as to alter a particular institution.

Folk communicate with one another less in the countries in which each person, both as superior and as inferior, exercises and endures an arbitrary power, than in those in which liberty prevails in all ranks. Therefore, folk alter manners and morals less there. Manners more fixed approximate laws more. Thus, it's required that a prince or a legislator affront morals or manners less there than in any country of the world.

Women are usually enclosed there and have no tone to give. In the other countries where they live among men, the desire to please which they have, and the desire to please them which one also has, causes the result that folk are continually changing manners. The two sexes distract one another. The one and the other lose their distinctive and essential quality. They adopt something arbitrary in that which was absolute, and the manners change every day.

Chapter 13: About Manners Among the Chinese

But it is in China that manners are indestructible. Beyond the fact that women are absolutely isolated from men there, in the schools they teach manners like morals. One discerns a literate person (a[15]) by the easy manner in which he performs worship. Once imparted by precepts and serious doctors, there things are fixed like moral principles and change no more.

Chapter 14: What Are the Natural Means of Altering a Nation's Morals and Manners

We have said that laws were the particular and precise institutions of the legislator and morals and manners the institutions of the nation as a whole. From this it follows that, when one intends to alter morals and manners, it is not required to change them by laws. That would seem too tyrannical. It is worth more to change them by other morals and other manners.

Thus, when a prince intends to make great changes in his nation, it's required that he reform through laws what is set up through laws, and that he change by manners what is set up through manners. And it is a most evil policy to alter through laws that which ought to be changed by manners.

The law which forced Muscovites to have beards and dress cut, and the violence of Peter the First, who had cut to the knees the long dress of them that came into town, were tyrannical. There are means for preventing crimes; they are penalties. There are some for causing manners to change; they are examples.

The facility and timeliness with which that nation polices itself has well shown that this prince had too poor an opinion of it. Those peoples were not beasts, as he said. The violent means which he used were useless. He could just as well have reached his goal through gentleness.

He experienced the facility of these changes himself. The women were enclosed and in some fashion slaves. He summoned them to the court. He made them dress like Germans. He sent them some fabric. That sex immediately tasted a way of life which flattered so highly its taste, vanity, and passions and caused the men to taste it.

The thing which made the change easier is that the morals of the time were foreign to the climate and had been carried there by the mixing of nations and by conquests. Peter the First, imparting European morals and manners to a European nation, encountered difficulties which he had not expected himself. The climate's empire is the first of all empires. Therefore, he had no need of laws for changing the morals and manners of his nation. It had been sufficient for him to inspire different morals and different manners.

On the whole, peoples are much attached to their customs. To take them away from them violently is to make them unhappy. It is not necessary therefore, to alter them but to engage the people themselves to change them.

Every penalty which is not derived from necessity is tyrannical. The law is not a pure act of authority. Things indifferent by their nature are not recourse for it.

Chapter 15: An Influence of Domestic Government on the Political

That change of women's morals will doubtlessly much influence the government of Moscow. Everything is extremely connected. The prince's despotism naturally unites with the servitude of women and the liberty of women with the spirit of monarchy.

Chapter 16: How Some Legislators Have Confused the Principles Which Govern Men

Morals and manners are practices which the laws have not established, or have not been able, or have not intended to establish.

There is this difference between laws and morals, that laws rather regulate the actions of the citizen. While morals rather regulate the actions of the man. There is this difference between morals and manners, that the first rather concern interior conduct, the other the exterior.

Sometimes, in a state, these things are confused (a[16]). Lycurgus made a single code for the laws, morals and manners. China's legislators did the same thing.

One must not be surprised if Lacedemonia's and China's legislators confused laws, morals, and manners. That's because morals represent laws, while manners represent morals.

China's legislators had for a main aim to cause their tranquil people to subsist. They intended that men would much respect one another, that each at each instant would feel that he owed much to the others, and that there were no citizen who would not in some respect depend upon another citizen. Therefore, they gave the greatest extent to rules of civility.

Thus, one saw among the Chinese peoples, village folk (b[17]) observing ceremonies among themselves just like the folk of an elevated status; a most fit means for inculcating gentleness, for preserving peace and good order among the people, and for taking away all the vices which derive from a hard spirit. In effect, to emancipate oneself from the rules of civility, is that not to seek the means of placing one's deficiencies more at ease?

In this respect civility is worth more than politeness. Politeness flatters the vices of others, while civility prevents our displaying our own. It is a barrier which men place between themselves in order to prevent their corrupting one another.

Lycurgus, whose institutions were severe, did not have civility for his aim when he developed manners. He had in view that warlike spirit which he intended to give his people. Such folk, always correcting, or always being corrected, who instructed always and were always instructed, equally simple and rigid, rather practiced among themselves virtues than had respect for one another.

Chapter 17: A Particular Characteristic in China's Government

China's legislators did more (a[18]): they confused religion, laws, morals, and manners. All of that was morality; all of that was virtue. The precepts which concerned those four points were what they called the rites. It was through exact observance of these rites that Chinese government prevailed. One spent his entire youth learning them, his entire life practicing them. The literati taught them; the magistrates preached them. And, since they enveloped every petty action of life, when they found a way to cause their exact observance China was well governed.

Two things have easily enabled the rites to be engraved in the hearts and minds of the Chinese. One is their extremely complex manner of writing, which has caused the result that, for a very great part of life, the mind has been singularly (b[19]) focused on these rites. For it was necessary to learn to read in the books and for books which contained these rites. The other is that, the precepts of the rites having nothing spiritual but simply some rules of common practice, it is easier to convince folk of this, and to strike their minds with it, than with an intellectual matter.

Princes who governed by the force of punishments rather than governing through rites wanted to cause punishments to do what is not in their power, which is to impart morals. Punishments will indeed repulse from society a citizen who, having lost his morals, violates the laws. But, if everybody has lost his morals, will they restore them? Punishments will indeed check several consequences of the general ill, but they will not correct this evil. Also, when they abandoned the principles of Chinese government, when morality was lost there, the state fell into anarchy and they beheld revolutions.

Chapter 18: A Consequence of the Preceding Chapter

From this it follows that China does not lose its laws under conquest. Manners, morals, laws, and religion being the same thing there, one is unable to change all that at a time. And, since it's required that the conquerors or the conquered would change, in China it has always been necessary that it would be the conquerors. For, their morals not being their manners, their manners their laws, their laws their religion, it has been easier that they might conform little by little to the conquered people than the conquered people to them.

From this there also follows a thing indeed sad: that is, it is nearly impossible that Christianity should ever be established in China (a[20]).The vows of virginity, women gathering in churches, their necessary intercourse with the religion's ministers, their participation in the sacraments, the auricular confession, extreme unction, and marriage to a single wife: all that would overturn the country's morals and manners and, in the same blow, also strike the religion and laws.

The Christian religion, through the establishment of charity, through public worship, and through participation in identical sacraments, seems to demand that all should be united. China's rites seem to ordain that all should separate.

And, since it has been noted that this separation (b[21]) generally follows the spirit of despotism, one will discover in this one of the reasons which produce the result that monarchical government and all moderate government are better allied (c[22]) with the Christian religion.

Chapter 19: How This Union of Religion, Laws, Morals, and Manners Comes About Among the Chinese

China's legislators had the empire's tranquility for the main aim of the government. Subordination appeared to them the means most fit for preserving it. On this idea, they believed that they had to inspire respect for fathers, and for that they marshaled all their forces. They set up infinite rites and ceremonies, in order to honor them during their lives and after their deaths. It was impossible to honor dead fathers so much, without being inclined to honor them living. The ceremonies for defunct fathers had a greater relation to religion. Those for living fathers had a greater relation to the laws, morals, and manners. But those were only the parts of a single code, and that code was most extensive.

Respect for fathers was necessarily bound up with everything which represented fathers: elders, masters, magistrates, the emperor. This respect for fathers assumed a requital of love for the children, and consequently, the same requital from elders to youths, from magistrates to them that were subject to them, from the emperor to his subjects. All of this formed the rites and these rites the nation's general spirit.

One is going to feel the relationship with China's fundamental constitution which matters that appear most indifferent are able to have. That empire is formed on the idea of the government of a family. If you lessen paternal authority, or even if you cut short the ceremonies which express the respect that one has for it, you would weaken the respect for magistrates whom one regards as fathers. The magistrates would no longer take the same cares for peoples whom they ought to consider as the children. That relation of love which exists between the prince and the subjects will also fail little by little. Cut short one of these practices, and you shake up the state. It is most indifferent in itself that a daughter-in-law arise each morning in order to go render one or the other duty to her mother-in-law. But, if one pays attention that these exterior practices ceaselessly remind of a sentiment which it is necessary to imprint in every heart and which goes from every heart to constitute the spirit which governs the empire, he will note that it is necessary that one or another such particular deed be performed.

Chapter 20: Explanation of a Paradox About the Chinese

What is singular is that the Chinese, whose lives are completely directed by rites, are the most larcenous people on earth. This shows up above all in commerce, which has never been able to inspire in them the good faith which is natural to it. The buyer must carry (a[23]) his own scale, each merchant keeping three: a heavy one for buying, a light one for selling, and an exact one for them that are on their guard. I believe I can explain this contradiction.

China's legislators have had two aims: they intended that the people would be subject and tranquil and that they would be assiduous and industrious. By the nature of the climate and the soil they have a precarious life. There one's life is assured only by force of industry and labor.

When everyone obeys, while everyone labors, the state is in a fortunate situation. It is necessity, and perhaps the nature of the climate, which have given all the Chinese an inconceivable greed for profit, while the laws have not sought to check it. Everything has been prohibited, when it has been a matter of acquiring through violence. Everything has been allowed when it has been a matter of obtaining through artifice or industry. We will not, therefore, compare Chinese morality with that of Europe. Each person in China has had to be attentive to whatever was useful for him. If the fraud has looked out for his interests, he who is the dupe ought to think about his own. In Lacedemonia one was allowed to steal; in China one is allowed to cheat.

Chapter 21: How the Laws Ought to Be Relative to Morals and Manners

Only singular institutions thus confound matters naturally separate, laws, morals, and manners. But, though they might be separate, [they] do not allow for having any great relations among them.

Someone asked Solon if the laws which he had given to the Athenians were the best. “I have given them,” he responded, “the best of those which they are able to bear”: a beautiful saying which ought to be understood by all legislators. When the divine wisdom told the Jewish people “I have given you some precepts which are not good,” that meant that they only had a relative goodness. That is the sponge for all the difficulties which one is able to make of Moses’s laws.

Chapter 22: Continuing the Same Subject

When a people have good morals, the laws become simple. Plato (a[24]) says that Rhadamanthus, who governed an extremely religious people, expedited every trial with celerity, citing only the oath on each count. But, the same Plato says (b[25]), when a people are not religious, one is unable to make use of the oath except in the cases where he who swears is without interest, like a judge and the witnesses.

Chapter 23: How the Laws Follow the Morals

In the period when the Romans' morals were pure, there was no special law against graft. When that crime began to appear, it was found [to be] so infamous that, to be sentenced to make restitution of what one had taken (a[26]) was regarded as a great penalty: witness the judgment of Lucius Scipio (b[27]).

Chapter 24: Continuing the Same Subject

The laws which assign guardianship to the mother pay greater attention to the preservation of the ward's person. Those which assign it to the nearest heir pay greater attention to the preservation of property. Among peoples whose morals are corrupted, it is worth more to assign guardianship to the mother. Among those where the laws ought to have confidence in the citizens' morals, they assign guardianship to the heir of the property, or to the mother, and sometimes to both.

If one reflects on the Roman laws, he will find that their spirit conforms to what I have said. In the period in which they made the law of the Twelve Tables, Roman morals were admirable. They assigned guardianship to the ward's nearest relative, thinking that he who ought to have some advantage from the inheritance ought to have the burden of the guardianship. They did not believe the ward's life in danger, although it would be placed in the hands of him for whom his death must be useful. But, when the morals changed in Rome, one noted also changing the legislator's way of thinking. If, in the substitution for guardianship, say Gaius (a[28]) and Justinian (b[29]), the testator fears lest the substitute set traps for the ward, he may leave the ordinary substitution open (c[30]), while placing the guardianship in a part of the testament which they will be unable to open except after a certain time. Those were the fears and precautions unknown to the first Romans.

Chapter 25: Continuing the Same Subject

Roman law accorded the liberty of cession of property prior to marriage; after marriage, it no longer permitted it. That was based on the morals of the Romans, who were inclined to marriage only by frugality, simplicity, and modesty, but who were able to let themselves be seduced by domestic cares, complacencies, and the happiness of an entire life.

The Visigoth law (a[31]) intended that the groom would not be able to give to her whom he must marry in excess of the tenth of his property, and that he might give her nothing for the first year of marriage. That also derived from the morals of the country. The legislators wanted to check that arrogant Spanish vanity, uniquely inclined to proffer excessive liberalities in a striking deed.

The Romans, through their laws, checked some inconveniences of the world's most durable authority, which is virtue. The Spanish, through theirs, wanted to prevent the ill effects of the world's most fragile tyranny, which is that of beauty.

Chapter 26: Continuing the Same Subject

The law of Theodosius and Valentinian (a[32]) derived the causes of repudiation from the ancient morals (b[33]) and manners of the Romans. It placed among the number of causes the action of a husband (c[34]) who should punish his wife in a manner unworthy of free-born woman. That cause was omitted in the succeeding laws (d[35]): that's because the morals had changed in this regard. Oriental practices had taken the place of those of Europe. The first eunuch of the empress, wife of Justinian II, threatened her, the story says, with that punishment with which they punish children in schools. There are only established morals, or morals which seek to be established, which might be able to cause one to conceive such a thing.

We have seen how the laws follow the morals. Now let us see how the morals follow the laws.

Chapter 27: How the Laws Are Able to Develop Morals, Manners, and the Character of a Nation

The customs of an enslaved people are a part of their servitude; those of a free people are a part of their liberty.

In Book XI (a[36]), I have spoken about a free people. I have given the principles of their constitution. Let us see the effects which have had to follow, the character which has been enabled to follow from it, and the manners which result from it.

I do not say that the climate might not in great measure have produced the laws, the morals, and the manners of that nation; but I say that the morals and the manners of that nation ought to have a large relationship to its laws.

Since there would be in this state two visible powers, the legislative and executive authority, and since every citizen there would have his own will, and would profit from his independence as he pleases, most of the folk would have a greater affection for one of these authorities than for the other, usually not having sufficient equity nor sense to embrace both equally.

And, since the executive authority, disposing of all posts, could give great hopes and never fears, all them that could profit from it would be inclined to turn to that side, while it would be attacked by all them that would hope for nothing from it.

All passions there being free, hatred, desire, jealousy, and the ardor to enrich and distinguish oneself would be manifest in their entire extent. And if that were otherwise, the state would be like a man dissipated by illness, who has no passions because he has no strength.

The hatred which could exist between the two parties would endure, because it would be impotent.

The parties being made up of free men, if one prevailed excessively liberty's effect would be that this one would be brought down while the citizens, like the hands which sustain a body, would come to raise up the other.

Since each individual, ever independent, would very much pursue his whims and fantasies, they would change parties frequently. One would abandon one of them, in which he would leave all his friends, in order to unite with another in which he would find all his enemies. And often in this nation folk could forget the laws of friendship and hatred.

The monarch would be in the situation of the individuals. And, contrary to the usual maxims of prudence, he would frequently be obliged to place his trust in them

that would most have affronted him and to disgrace them that best would have served him, doing from necessity that which other princes do by choice.

Folk fear to see escape a good which they sense, which they scarcely understand, and which can be camouflaged to us. Fear always augments objects. The people would worry about their situation and would believe themselves endangered in moments the most secure.

All the more so that they who would most vigorously resist the executive authority, being unable to avow the interested motives of their opposition, would heighten the fears of the people, who would never exactly know whether they could be in danger or not. But that could itself contribute to making them avoid true perils by which they could subsequently be threatened.

But, the legislative body having the people's trust and being more enlightened than they, it could cause the bad impressions which they could have been given to be withdrawn and calm these emotions.

This is the great advantage which this government could have over the ancient democracies, in which the people held a direct authority. For, when the orators agitated them, these agitations always had their effects.

Thus, when the fears impressed [on them] should not have a clear aim, they would only produce vain clamors and slanders. And they would even have this good effect: they would stretch every recourse of the government and would make all the citizens attentive. But, if they should arise upon the occasion of overturning the fundamental laws, they would be deaf, fatal, and atrocious, and they would produce catastrophes.

Shortly one would note a frightful calm, during which everything would be marshaled against the authority violating the laws.

If, in the case where the worries do not have a clear aim, some foreign power were to threaten the state and endanger its fortune or its glory then, the petty interests yielding to greater ones, everything would be marshaled in support of the executive authority.

Even if the confrontations developed on the occasion of violation of fundamental laws and if a foreign power appeared, there would be a revolution which would alter neither the form of government nor its constitution. For the revolutions which liberty develops are only a confirmation of liberty.

A free nation may have a liberator; a subjugated nation may only have another oppressor.

For every man who has strength sufficient to expel him that is already absolute master in a state has enough of it to become so himself.

Since, in order to profit from liberty, it's required that each person should be able to say what he thinks, and, in order to preserve it, it's also required that each person might say what he thinks, a citizen in this state would say and write everything which the laws have not expressly forbidden him to say or write.

This nation, ever heated up, could more easily be guided by its passions than by reason, which never produces great effects in the minds of men. And it would be easy for them that govern it to cause them to perform enterprises contrary to their veritable interests.

This nation would love its liberty mightily, because that would be true liberty. And it could happen that, in order to defend it, it would sacrifice its property, its leisure, and its interests. It would burden itself with the severest taxes, the sort that the most absolute prince would not dare to make his subjects bear.

But, inasmuch as it would have certain knowledge of the necessity of submitting to them, that it would pay in the hope of not paying more, the burdens would be heavier there than the sense of these burdens, unlike the states which exist where the sense infinitely exceeds the ill.

It would have an established credit, because it would borrow from itself and pay itself. It could occur that it would embark upon an enterprise beyond its natural force and would prevail against its enemies by immense fictional riches which trust and the nature of its government would make real.

In order to preserve its liberty, it would borrow from its subjects. While its subjects, who would see that its credit would fail if it were conquered, would have a new motive for making efforts in order to defend its liberty.

If this nation dwelt on an island, it would not be a conquering nation. For separate conquests would weaken it. If the island's soil were good, it would still less be so. For it would not need war in order to enrich itself. And, inasmuch as no citizen would be subject to another citizen, each would make more of a case for his liberty than for the glory of some citizens or of one alone.

There, folk would consider soldiers as persons with a career which may be useful and often dangerous, like the persons whose services are onerous for the nation itself. And civil qualities would be more esteemed there.

This nation, which peace and liberty would make affluent, emancipated from destructive prejudices, would be inclined to become commercial. If it had some one of those primitive goods which are used in making those things to which the worker's hands impart a price, it would be able to make fit institutions for acquiring the profit from this heavenly gift in its entire extent.

If this nation were situated toward the north, and if it had a large number of surplus revenues; since it would also lack a large number of goods which its climate would withhold from it, it would carry on a necessary but large trade with southerly peoples. And, selecting the states which it would favor with an advantageous trade, it would form reciprocally useful treaties with the nation that it should have chosen.

In a state where, on one side, opulence would be excessive and, on the other, taxes excessive, one could scarcely survive with a limited fortune without industry. Many folk, under pretext of traveling or for health, would exile themselves from their homes and would go to seek abundance in the countries of servitude itself.

A trading nation has a prodigious number of petty individual interests. Therefore it may affront and be affronted in an infinity of ways. A certain one could become supremely jealous, and it would torment itself by the prosperity of others more than it would profit from its own.

And its laws, otherwise gentle and lax, could be so rigid in respect to the trade and navigation which one would carry on with it, that it would seem only to bargain with enemies.

If this nation sent colonies far off, it would do so more in order to extend its trade than its domination.

As one loves to set up elsewhere what one finds established at home, it would give to the peoples of its colonies the form of its own government. And, this government bearing prosperity with it, one could see great peoples developing even in the forests to which it could dispatch them to dwell.

It could be that, another time, it would have subjugated a neighboring nation which, from its location, the bounty of its ports, and the nature of its wealth, should rouse its jealousy. Thus, although it had imparted to it its own laws, it would hold it in great subjection, in such manner that the citizens there would be free while the state itself would be enslaved.

The conquered state would have a very good civil government, but it would be borne down by the law of nations. And laws would be imposed on it from nation to nation, which would be such that its prosperity could only be precarious and only in trust for a master.

The dominating nation, dwelling in a large island and possessing an extensive commerce, would have all sorts of facilities for having naval forces. And, since the preservation of its liberty would demand that it should have neither strongholds nor fortresses, nor land armies, it would need a navy which might guard it from invasions. Its navy would be superior to that of every other power, which, needing to use their finances for land war, could not have enough of them for naval war.

Naval dominance has always imparted a natural pride to the peoples who have possessed it. For, feeling capable of attacking everywhere, they believe that their power has no further limit than the ocean.

This nation could have extensive influence in the business of its neighbors. For, insofar as it would not use its power to conquer, folk would more seek its friendship and fear its hatred, than the instability of its government and its agitation would seem to allow.

Thus, this would be the fate of the executive authority, to be almost always worried internally and respected externally.

If it happened that this nation on some occasions became the center of Europe's negotiations, it would carry to them a little more probity and good faith than the others. For, their ministers frequently being obliged to justify their conduct before a popular council, their negotiations would not be secret and they would be forced, in this respect, to be a little more honest folks.

Further, since they would be, in some way, guarantors of the events which an irregular conduct could cause to arise, the surest thing for them would be to take the straightest path.

If the nobles in certain eras had had an immoderate power in the nation, and the monarch had discovered the means of reducing them by raising the people, the moment of extreme servitude would have been between the time of the reduction of the high-born and that in which people would have begun to feel their power.

It could be that this nation having before been subject to an arbitrary power, on some occasions would preserve its title, in such a manner that, on the foundation of a free government, one would often see the form of absolute government.

With respect to religion, since in this state each citizen would have his own philosophy and consequently would be guided by his own lights, or his fantasies, it would occur, either that each person would have great indifference for every kind of religion of any species there might be, with the result that everyone would be inclined to embrace the dominant religion; or, one would be zealous for religion in general, with the result that sects would proliferate.

It were not impossible that there could be in this nation some persons who would hold no religion, and who yet would not wish that anyone should coerce them to change the one they would hold were they to hold one. For they would feel immediately that life and property are no more their own than their way of thinking. And whoever may violate the one may all the better take away the other.

If, among the different religions, there were one the establishment of which would have been attempted by means of slavery, it would be odious there. Because,

since we judge matters by their connections and the accessories we assign to them, that religion could never be presented to the mind along with the idea of liberty.

The laws against them that would profess this religion would not be sanguinary. For liberty does not conceive those kinds of punishments. But they would be so repressive that they would do all the ill which can be done with cold blood.

It could come about in a thousand ways that the clergy would have so little credit, that the other citizens would have more. Thus, instead of distinguishing them, they would much prefer to bear the same burdens as the laity and to form in that respect only a single body. But, since they would always seek to win the people's respect, they would distinguish themselves by a more retired life, a more reserved conduct, and purer morals.

This clergy, neither being able to protect religion nor to be protected by it, with no coercive force, would seek to persuade. One would see some very good works flowing from their pens, in order to prove the revelation and providence of the supreme being.

It could occur that folk would avoid their assemblies, and that folk would not wish to allow them even to correct their abuses, and that, from a delirium of liberty, folk could much prefer to leave their reform imperfect than to suffer that the clergy might be reformist.

The dignities of the fundamental constitution would be better fixed than elsewhere. But, on the other hand, elevated persons in this country of liberty would more nearly approximate the people. The ranks would be more distinguished, then, while the persons would be more confounded.

They who govern possessing an authority which is re-affirmed, so to speak, and reconstituted every day, would have greater respect for them that are useful to them than for them that amuse them. Thus, one would see few courtiers there, few flatterers, compliants, and, in sum, all those sorts of persons who cause the elevated to pay for the vacuity of their minds.

There folk would hardly esteem men on account of talents or frivolous attributes, but for the sake of real characteristics. And in this genre there only exist two things: wealth and personal merit.

There would be solid luxury, not based on the refinement of vanity but on the refinement of real needs. Folk would scarcely seek in things anything but the pleasures nature has consigned to them.

They would profit from a great superfluity there, and yet frivolous matters would be proscribed. Accordingly, many persons, possessing more substance than

occasion for spending, would use it in a bizarre manner. And there will be in this nation more spirit than taste.

Since folk would always be occupied by their interests, they would not have that politeness which is based on idleness. And really, they would not have the time for it.

The epoch of Roman politeness is the same as that of the introduction of arbitrary power. Absolute government produces idleness, while idleness causes politeness to arise.

The more folk there are in a nation who need to make accommodations among themselves and not to displease, the more politeness there is. But that is more the politeness of morals than that of manners, which ought to distinguish us from barbarian peoples.

In a nation in which every man, in his own way, participates in the management of the state, women ought hardly to live among men. Therefore, they would be modest, which is to say, timid. This timidity would constitute their virtue. While the men, without gallantry, would dive into a debauchery which could leave them their entire liberty and leisure.

The laws not being made more for one individual than for another, each one would consider himself a monarch. And the men in this nation would be rather confederates then fellow citizens.

If the climate had imparted to many persons worried minds and extended views, in a country whose constitution would give to everyone a role in the government and political interests, they would talk about statecraft much. One would see persons who would spend their whole lives calculating events which, considering the nature of things and the whim of fortune, which is to say, of men, are hardly subject to calculation.

In a free nation it is more often indifferent whether individuals reason well or ill. It suffices that they reason. Liberty, which guarantees the effects of these same reasonings, derives from this.

Similarly: in a despotic government it is equally pernicious whether one reasons well or ill. It suffices that one reasons, in order that the government's principle be affronted.

Many persons who would not trouble themselves to please anyone would abandon themselves to their humors. Most, with any mind, would be tormented by their own minds. Subject to disdain or disgust for everything, they would be unhappy amidst so many reasons for not being so.

No citizen fearing any other citizen, this nation would be proud. For the pride of kings is only founded in their independence. Free nations are superb; others may more easily be vain.

But these so proud men, dwelling much within themselves, would frequently find themselves amidst unfamiliar persons. They would be timid. And one would often notice in them, most of the time, a bizarre mix of evil shame and of pride.

The nation's character would appear above all in its works of mind, in which one would notice persons absorbed, and who would have thought all alone.

Association teaches us to feel ridicules. Isolation makes us fit for sensing vices. Their satirical writings would be bloody. And one would notice many Juvenals among them before having found one Horace.

In extremely absolute monarchies, historians betray the truth because they do not have the liberty to declare it. In extremely free states, they betray the truth on account of their liberty itself, the which, always producing divisions, each person becomes as enslaved to the prejudices of his faction as he could be to a despot.

Their poets would more frequently have that crude originality of inventiveness than a certain finesse which taste imparts. There one would find something which would more approximate the strength of Michelangelo than the grace of Raphael.

Invocation to the Muses

Pierian Virgins! Do you hear the name I give you?

Inspire me! I've run a long career and am burdened with pains, difficulties and fatigues.

Give me that calm and gentle mind which today escapes me by far.

Never are you so divine as when you lead toward wisdom and truth by way of pleasure.

But if you won't soften the rigor of my tasks, hide the task itself.

Lead me to reflect—and to appear to feel.

Arrange things that men may be instructed though I should not teach, and that, proclaiming the useful, men should believe me to know nothing—thinking you have told me all.

When the waters of your fountain spring from the rock you love their climb toward heaven is not to fall again.

They flow gently into the prairie.

They are your delectations because they are the fine pleasures of Shepherds.

Charming muses, regard me but once and all the world will read my works—that which must not be amusement will be pleasure.

Divine muses! I feel that you inspire me—not only what is sung at Tempe on the shawn; or what is repeated at Delos on the Lyre.

Your wish yet is that I give voice to reason.

It is the noblest, the most perfect, the most exquisite of our senses.

Notes

1. They slit the tongues of advocates and declared, “vipers, cease hissing.” Tacitus, [*De moribus germanorum*, c. 11].
2. Agathias, [*Histoires*, iii, 13], bk. iv.
3. Justin, [*Epitoma historiarum Philippicarum*] bk. xxxviii.
4. Ibid., « calumnias litium. »
5. Tacitus, [*Annales* bk. ii, c. 11] : *Prompt iaditus, nova comitas, ignota Partis virtutes, nova vitia*. [“The ready availability and open sociability, virtues unknown to the Parthians, were vices.”]
6. He described it in 1596. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la compagnie des Indes*, vol. III, part i, p. 33.
7. [Cassius] Dion, [*Historia Romana*], bk. LIV, [17], p. 532.
8. See [Bernard Mandeville]. *The Fable of the Bees*, [I, 250-254].
9. The peoples who follow the Khan of Malacamber, those of Carnataca and Coromandel, are proud and indolent peoples. They consume little, because they are miserable; by contrast the Mogols and the peoples of the Hindustan busy themselves with and benefit from the commodities of life, like the Europeans. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établisment de la Compagnie des Indes*, vol. I, p. 54.
10. See [William] Dampierre, [*Voyages*], III, [p. 148].
11. *Lettres édifiantes*, Twelfth collection, p. 80.
12. Book XLIII, [xliv, 2].
13. By the nature of the climate and soil.
14. Father Du Halde, vol. II, [p. 171].
15. According to Father Du Halde, [vol. ii, p. 80].
16. Moses made one code for laws and religion. The first Romans confounded ancient customs with laws.
17. See Father Du Halde, [vol. III, p. 130].
18. See the classical books of which Father Du Halde has given us some most beautiful morsels.
19. Which established emulation, the avoidance of idleness, and esteem for knowledge.
20. See the reasons offered by the Chinese magistrates, in the decrees by which they proscribed the Christian religion. *Lettres édifiantes*, seventeenth collection, [pp. 167-168, 185].
21. See above, bk. IV, c. 3 and bk. XIX, c. 13.
22. See below, bk. XXIV, c. 3.
23. Lange, *Journal*, *Voyages du Nord*, 1721 and 1722, vol. III, p. 363.
24. *Laws*, bk xii, [048b-c].
25. Ibid., [948c-949c].
26. In simplum.
27. Titus Livy, bk. xxxviii. [55 ff].
28. *Institutes*, bk. II, tit. vi, para. 2 ; The Ozel compilation, Leyden, 1658.
29. *Institutes*, bk. II, de pupillari substitutione, para. 3.

30. The ordinary substitution: If such a one does not accept the inheritance, I substitute, etc. The “pupillari”: If such a one should die prior to his puberty, I substitute for him, etc.”
31. Bk. III, tit. 1, para. 5.
32. Law 8, Code, de repudiis et judicio de moribus sublato.
33. And from the Law of the Twelve Tables. See Cicero, *2d Philippiad*.
34. Si verberibus, quæ ingenuis aliena sunt, afficientem probaverit.
35. In *Novellae* CXVII, c. 14.
36. chapter 6.
73. *Narrate, puellae Pierides; prosit mihi vos dixisse puellas*. – Juv. Sat.

Livre vingtième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LE COMMERCE CONSIDÉRÉ DANS SA NATURE ET SES DISTINCTIONS

Docuit quae maximus. Atlas.
VIRGILE, *Énéide.*

Chapitre I: Du commerce

Les matières qui suivent demanderaient d'être traitées avec plus d'étendue; mais la nature de cet ouvrage ne le permet pas. Je voudrais couler sur une rivière tranquille; je suis entraîné par un torrent.

Le commerce guérit des préjugés destructeurs et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces.

Qu'on ne s'étonne donc point si nos mœurs sont moins féroces qu'elles ne l'étaient autrefois. Le commerce a fait que la connaissance des mœurs de toutes les nations a pénétré par-tout: on les a comparées entre elles, et il en a résulté de grands biens.

On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs, par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs. Le commerce corrompt les mœurs pures[3] : c'était le sujet des plaintes de Platon; il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours.

Chapitre II: De l'esprit du commerce

L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes: si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels.

Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que, dans les pays[4] où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales: les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.

L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres.

La privation totale du commerce produit au contraire le brigandage, qu'Aristote met au nombre des manières d'acquérir. L'esprit n'en est point opposé à de certaines vertus morales: par exemple, l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce, se trouve admirablement parmi les peuples brigands.

C'est un sacrilège chez les Germains, dit Tacite, de fermer sa maison à quelque homme que ce soit, connu ou inconnu. Celui qui a exercé[5] l'hospitalité envers un étranger va lui montrer une autre maison où on l'exerce encore, et il y est reçu avec la même humanité. Mais, lorsque les Germains eurent fondé des royaumes, l'hospitalité leur devint à charge. Cela paraît par deux lois du code[6] des Bourguignons, dont l'une inflige une peine à tout barbare qui irait montrer à un étranger la maison d'un Romain; et l'autre règle que celui qui recevra un étranger, sera dédommagé par les habitants, chacun pour sa quote-part.

Chapitre III: De la pauvreté des peuples

Il y a deux sortes de peuples pauvres: ceux que la dureté du gouvernement a rendus tels; et ces gens-là sont incapables de presque aucune vertu, parce que leur pauvreté fait une partie de leur servitude; les autres ne sont pauvres que parce qu'ils ont dédaigné, ou parce qu'ils n'ont pas connu les commodités de la vie; et ceux-ci peuvent faire de grandes choses, parce que cette pauvreté fait une partie de leur liberté.

Chapitre IV: Du commerce dans les divers gouvernements

Le commerce a du rapport avec la constitution. Dans le gouvernement d'un seul, il est ordinairement fondé sur le luxe; et quoiqu'il le soit aussi sur les besoins réels, son objet principal est de procurer à la nation qui le fait, tout ce qui peut servir à son orgueil, à ses délices, et à ses fantaisies. Dans le gouvernement de plusieurs, il est plus souvent fondé sur l'économie. Les négociants, ayant l'œil sur toutes les nations

de la terre, portent à l'une ce qu'ils tirent de l'autre. C'est ainsi que les républiques de Tyr, de Carthage, d'Athènes, de Marseille, de Florence, de Venise et de Hollande ont fait le commerce.

Cette espèce de trafic regarde le gouvernement de plusieurs par sa nature, et le monarchique par occasion. Car, comme il n'est fondé que sur la pratique de gagner peu, et même de gagner moins qu'aucune autre nation, et de ne se dédommager qu'en gagnant continuellement, il n'est guère possible qu'il puisse être fait par un peuple chez qui le luxe est établi, qui dépense beaucoup, et qui ne voit que de grands objets.

C'est dans ces idées que Cicéron[7] disait si bien: « Je n'aime point qu'un même peuple soit en même temps le dominateur et le facteur de l'univers. » En effet, il faudrait supposer que chaque particulier dans cet État, et tout l'État même, eussent toujours la tête pleine de grands projets, et cette même tête remplie de petits : ce qui est contradictoire.

Ce n'est pas que, dans ces États qui subsistent par le commerce d'économie, on ne fasse aussi les plus grandes entreprises, et que l'on n'y ait une hardiesse qui ne se trouve pas dans les monarchies: en voici la raison.

Un commerce mène à l'autre, le petit au médiocre, le médiocre au grand; et celui qui a eu tant d'envie de gagner peu se met dans une situation où il n'en a pas moins de gagner beaucoup.

De plus, les grandes entreprises des négociants sont toujours nécessairement mêlées avec les affaires publiques. Mais, dans les monarchies, les affaires publiques sont, la plupart du temps, aussi suspectes aux marchands qu'elles leur paraissent sûres dans les États républicains. Les grandes entreprises de commerce ne sont donc pas pour les monarchies, mais pour le gouvernement de plusieurs.

En un mot, une plus grande certitude de sa propriété, que l'on croit avoir dans ces États, fait tout entreprendre; et, parce qu'on croit être sûr de ce que l'on a acquis, on ose l'exposer pour acquérir davantage; on ne court de risque que sur les moyens d'acquérir: or, les hommes espèrent beaucoup de leur fortune.

Je ne veux pas dire qu'il y ait aucune monarchie qui soit totalement exclue du commerce d'économie; mais elle y est moins portée par sa nature. Je ne veux pas dire que les républiques que nous connaissons soient entièrement privées du commerce de luxe; mais il a moins de rapport à leur constitution.

Quant à l'État despotique, il est inutile d'en parler. Règle générale: dans une nation qui est dans la servitude, on travaille plus à conserver qu'à acquérir; dans une nation libre, on travaille plus à acquérir qu'à conserver.

Chapitre V: Des peuples qui ont fait le commerce d'économie

Marseille, retraite nécessaire au milieu d'une mer orageuse; Marseille, ce lieu où les vents, les bancs de la mer, la disposition des côtes ordonnent de toucher, fut fréquentée par les gens de mer. La stérilité[8] de son territoire détermina ses citoyens au commerce d'économie. il fallut qu'ils fussent laborieux, pour suppléer à la nature qui se refusait; qu'ils fussent justes, pour vivre parmi les nations barbares qui devaient faire leur prospérité; qu'ils fussent modérés, pour que leur gouvernement fût toujours tranquille; enfin qu'ils eussent des mœurs frugales, pour qu'ils pussent toujours vivre d'un commerce qu'ils conserveraient plus sûrement lorsqu'il serait moins avantageux.

On a vu partout la violence et la vexation donner naissance au commerce d'économie, lorsque les hommes sont contraints de se réfugier dans les marais, dans les îles, les bas-fonds de la mer, et ses écueils même. C'est ainsi que Tyr, Venise, et les villes de Hollande furent fondées; les fugitifs y trouvèrent leur sûreté. Il fallut subsister; ils tirèrent leur subsistance de tout l'univers.

Chapitre VI: Quelques effets d'une grande navigation

Il arrive quelquefois qu'une nation qui fait le commerce d'économie, ayant besoin d'une marchandise d'un pays qui lui serve de fonds pour se procurer les marchandises d'un autre, se contente de gagner très peu, et quelquefois rien, sur les unes, dans l'espérance ou la certitude de gagner beaucoup sur les autres. Ainsi, lorsque la Hollande faisait presque seule le commerce du midi au nord de l'Europe, les vins de France, qu'elle portait au nord, ne lui servaient, en quelque manière, que de fonds pour faire son commerce dans le nord.

On sait que souvent, en Hollande, de certains genres de marchandise venue de loin ne s'y vendent pas plus cher qu'ils n'ont coûté sur les lieux mêmes. Voici la raison qu'on en donne: un capitaine qui a besoin de lester son vaisseau prendra du marbre; il a besoin de bois pour l'arrimage, il en achètera: et pourvu qu'il n'y perde rien, il croira avoir beaucoup fait. C'est ainsi que la Hollande a aussi ses carrières et ses forêts.

Non seulement un commerce qui ne donne rien peut être utile, un commerce même désavantageux peut l'être. J'ai ouï dire en Hollande que la pêche de la baleine, en général, ne rend presque jamais ce qu'elle coûte: mais ceux qui ont été employés à la construction du vaisseau, ceux qui ont fourni les agrès, les apparaux, les vivres, sont aussi ceux qui prennent le principal intérêt à cette pêche. Perdissent-ils sur la pêche, ils ont gagné sur les fournitures. Ce commerce est une espèce de

loterie, et chacun est séduit par l'espérance d'un billet noir. Tout le monde aime à jouer; et les gens les plus sages jouent volontiers, lorsqu'ils ne voient point les apparences du jeu, ses égarements, ses violences, ses dissipations, la perte du temps, et même de toute la vie.

Chapitre VII: Esprit de l'Angleterre sur le commerce

L'Angleterre n'a guère de tarif réglé avec les autres nations; son tarif change, pour ainsi dire, à chaque parlement, par les droits particuliers qu'elle ôte, ou qu'elle impose. Elle a voulu encore conserver sur cela son indépendance. Souverainement jalouse du commerce qu'on fait chez elle, elle se lie peu par des traités, et ne dépend que de ses lois.

D'autres nations ont fait céder des intérêts du commerce à des intérêts politiques: celle-ci a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce.

C'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté.

Chapitre VIII: Comment on a gêné quelquefois le commerce d'économie

On a fait, dans de certaines monarchies, des lois très propres à abaisser les États qui font le commerce d'économie. On leur a défendu d'apporter d'autres marchandises que celles du cru de leur pays: on ne leur a permis de venir trafiquer qu'avec des navires de la fabrique du pays où ils viennent.

Il faut que l'État qui impose ces lois puisse aisément faire lui-même le commerce: sans cela, il se fera pour le moins un tort égal. Il vaut mieux avoir affaire à une nation qui exige peu, et que les besoins du commerce rendent en quelque façon dépendante; à une nation qui, par l'étendue de ses vues ou de ses affaires, sait où placer toutes les marchandises superflues; qui est riche, et peut se charger de beaucoup de denrées; qui les paiera promptement; qui a, pour ainsi dire, des nécessités d'être fidèle; qui est pacifique par principe, qui cherche à gagner, et non pas à conquérir: il vaut mieux, dis-je, avoir affaire à cette nation qu'à d'autres toujours rivales, et qui ne donneraient pas tous ces avantages.

Chapitre IX: De l'exclusion en fait de commerce

La vraie maxime est de n'exclure aucune nation de son commerce sans de grandes raisons. Les Japonais ne commercent qu'avec deux nations, la chinoise et la hollandaise. Les Chinois[9] gagnent mille pour cent sur le sucre, et quelquefois autant

sur les retours. Les Hollandais font des profits à peu près pareils. Toute nation qui se conduira sur les maximes japonaises sera nécessairement trompée. C'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises, et qui établit les vrais rapports entre elles.

Encore moins un État doit-il s'assujettir à ne vendre ses marchandises qu'à une seule nation, sous prétexte qu'elle les prendra toutes à un certain prix. Les Polonais ont fait pour leur blé ce marché avec la ville de Dantzig; plusieurs rois des Indes ont de pareils contrats pour les épiceries avec les Hollandais[10]. Ces conventions ne sont propres qu'à une nation pauvre, qui veut bien perdre l'espérance de s'enrichir, pourvu qu'elle ait une subsistance assurée; ou à des nations dont la servitude consiste à renoncer à l'usage des choses que la nature leur avait données, ou à faire sur ces choses un commerce désavantageux.

Chapitre X: Établissement propre au commerce d'économie

Dans les États qui font le commerce d'économie, on a heureusement établi des banques qui, par leur crédit, ont formé de nouveaux signes des valeurs. Mais on aurait tort de les transporter dans les États qui font le commerce de luxe. Les mettre dans les pays gouvernés par un seul, c'est supposer l'argent d'un côté, et de l'autre la puissance: c'est-à-dire, d'un côté, la faculté de tout avoir sans aucun pouvoir; et de l'autre, le pouvoir avec la faculté de rien du tout. Dans un gouvernement pareil, il n'y a jamais eu que le prince qui ait eu, ou qui ait pu avoir un trésor; et partout où il y en a un, dès qu'il est excessif, il devient d'abord le trésor du prince.

Par la même raison, les compagnies de négociants, qui s'associent pour un certain commerce, conviennent rarement au gouvernement d'un seul. La nature de ces compagnies est de donner aux richesses particulières la force des richesses publiques. Mais, dans ces États, cette force ne peut se trouver que dans les mains du prince. Je dis plus: elles ne conviennent pas toujours dans les États où l'on fait le commerce d'économie; et, si les affaires ne sont si grandes qu'elles soient au-dessus de la portée des particuliers, on fera encore mieux de ne point gêner, par des privilèges exclusifs, la liberté du commerce.

Chapitre XI: Continuation du même sujet

Dans les États qui font le commerce d'économie, on peut établir un port franc. L'économie de l'État, qui suit toujours la frugalité des particuliers, donne, pour ainsi dire, l'âme à son commerce d'économie. Ce qu'il perd de tributs par l'établissement dont nous parlons est compensé par ce qu'il peut tirer de la richesse industrieuse de

la république. Mais, dans le gouvernement monarchique, de pareils établissements seraient contre la raison; ils n'auraient d'autre effet que de soulager le luxe du poids des impôts. On se priverait de l'unique bien que ce luxe peut procurer, et du seul frein que, dans une constitution pareille, il puisse recevoir.

Chapitre XII: De la liberté du commerce

La liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent; ce serait bien plutôt sa servitude. Ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour cela le commerce. C'est dans les pays de la liberté que le négociant trouve des contradictions sans nombre; et il n'est jamais moins croisé par les lois que dans les pays de la servitude.

L'Angleterre défend de faire sortir ses laines; elle veut que le charbon soit transporté par mer dans la capitale; elle ne permet point la sortie de ses chevaux, s'ils ne sont coupés; les vaisseaux[11] de ses colonies qui commercent en Europe, doivent mouiller en Angleterre. Elle gêne le négociant, mais c'est en faveur du commerce.

Chapitre XIII: Ce qui détruit cette liberté

Là où il y a du commerce, il y a des douanes. L'objet du commerce est l'exportation et l'importation des marchandises en faveur de l'État; et l'objet des douanes est un certain droit sur cette même exportation et importation, aussi en faveur de l'État. Il faut donc que l'État soit neutre entre sa douane et son commerce, et qu'il fasse en sorte que ces deux choses ne se croisent point; et alors on y jouit de la liberté du commerce.

La finance détruit le commerce par ses injustices, par ses vexations, par l'excès de ce qu'elle impose: mais elle le détruit encore, indépendamment de cela, par les difficultés qu'elle fait naître, et les formalités qu'elle exige. En Angleterre, où les douanes sont en régie, il y a une facilité de négocier singulière: un mot d'écriture fait les plus grandes affaires; il ne faut point que le marchand perde un temps infini et qu'il ait des commis exprès, pour faire cesser toutes les difficultés des fermiers, ou pour s'y soumettre.

Chapitre XIV: Des lois de commerce qui emportent la confiscation des marchandises

La grande charte des Anglais défend de saisir et de confisquer, en cas de guerre, les marchandises des négociants étrangers, à moins que ce ne soit par représailles. il est

beau que la nation anglaise ait fait de cela un des articles de sa liberté.

Dans la guerre que l'Espagne eut avec les Anglais en 1740, elle fit une loi[12] qui punissait de mort ceux qui introduiraient dans les États d'Espagne des marchandises d'Angleterre; elle infligeait la même peine à ceux qui porteraient dans les États d'Angleterre des marchandises d'Espagne. Une ordonnance pareille ne peut, je crois, trouver de modèle que dans les lois du Japon. Elle choque nos mœurs, l'esprit du commerce et l'harmonie qui doit être dans la proportion des peines; elle confond toutes les idées, faisant un crime d'État de ce qui n'est qu'une violation de police.

Chapitre XV: De la contrainte par corps

Solon[13] ordonna à Athènes qu'on n'obligerait plus le corps pour dettes civiles. Il tira cette loi d'Égypte[14]; Bocchoris l'avait faite, et Sésostris l'avait renouvelée.

Cette loi est très bonne pour les affaires[15] civiles ordinaires; mais nous avons raison de ne point l'observer dans celles du commerce. Car les négociants étant obligés de confier de grandes sommes pour des temps souvent fort courts, de les donner et de les reprendre, il faut que le débiteur remplisse toujours au temps fixé ses engagements: ce qui suppose la contrainte par corps.

Dans les affaires qui dérivent des contrats civils ordinaires, la loi ne doit point donner la contrainte par corps, parce qu'elle fait plus de cas de la liberté d'un citoyen que de l'aisance d'un autre. Mais, dans les conventions qui dérivent du commerce, la loi doit faire plus de cas de l'aisance publique que de la liberté d'un citoyen; ce qui n'empêche pas les restrictions et les limitations que peuvent demander l'humanité et la bonne police.

Chapitre XVI: Belle loi

La loi de Genève qui exclut des magistratures, et même de l'entrée dans le Grand Conseil, les enfants de ceux qui ont vécu ou qui sont morts insolvables, à moins qu'ils n'acquittent les dettes de leur père, est très bonne. Elle a cet effet, qu'elle donne de la confiance pour les négociants; elle en donne pour les magistrats; elle en donne pour la cité même. La foi particulière y a encore la force de la foi publique.

Chapitre XVII: Loi de Rhodes

Les Rhodiens allèrent plus loin. Sextus Empiricus[16] dit que, chez eux, un fils ne pouvait se dispenser de payer les dettes de son père, en renonçant à sa succession. La loi de Rhodes était donnée à une république fondée sur le commerce: or je crois

que la raison du commerce même y devait mettre cette limitation, que les dettes contractées par le père depuis que le fils avait commencé à faire le commerce n'affecteraient point les biens acquis par celui-ci. Un négociant doit toujours connaître ses obligations, et se conduire à chaque instant suivant l'état de sa fortune.

Chapitre XVIII: Des juges pour le commerce

Xénophon, au livre des *Revenus,* voudrait qu'on donnât des récompenses à ceux des préfets du commerce qui expédient le plus vite les procès. Il sentait le besoin de notre juridiction consulaire.

Les affaires du commerce sont très peu susceptibles de formalités. Ce sont des actions de chaque jour, que d'autres de même nature doivent suivre chaque jour. Il faut donc qu'elles puissent être décidées chaque jour. Il en est autrement des actions de la vie qui influent beaucoup sur l'avenir, mais qui arrivent rarement. On ne se marie guère qu'une fois; on ne fait pas tous les jours des donations ou des testaments; on n'est majeur qu'une fois.

Platon[17] dit que dans une ville où il n'y a point de commerce maritime, il faut la moitié moins de lois civiles; et cela est très vrai. Le commerce introduit dans le même pays différentes sortes de peuples, un grand nombre de conventions, d'espèces de biens et de manières d'acquérir.

Ainsi, dans une ville commerçante, il y a moins de juges, et plus de lois.

Chapitre XIX: Que le prince ne doit point faire de commerce

Théophile[18] voyant un vaisseau où il y avait des marchandises pour sa femme Théodora, le fit brûler. « Je suis empereur, lui dit-il, et vous me faites patron de galère. En quoi les pauvres gens pourront-ils gagner leur vie, si nous faisons encore leur métier ? » Il aurait pu ajouter: Qui pourra nous réprimer, si nous faisons des monopoles ? Qui nous obligera de remplir nos engagements ? Ce commerce que nous faisons, les courtisans voudront le faire; ils seront plus avides et plus injustes que nous. Le peuple a de la confiance en notre justice; il n'en a point en notre opulence: tant d'impôts qui font sa misère sont des preuves certaines de la nôtre.

Chapitre XX: Continuation du même sujet

Lorsque les Portugais et les Castillans dominaient dans les Indes orientales, le commerce avait des branches si riches, que leurs princes ne manquèrent pas de s'en saisir. Cela ruina leurs établissements dans ces parties-là.

Le vice-roi de Goa accordait à des particuliers des privilèges exclusifs. On n'a point de confiance en de pareilles gens; le commerce est discontinué par le changement perpétuel de ceux à qui on le confie; personne ne ménage ce commerce, et ne se soucie de le laisser perdu à son successeur; le profit reste dans des mains particulières, et ne s'étend pas assez.

Chapitre XXI: Du commerce de la noblesse dans la monarchie

Il est contre l'esprit du commerce que la noblesse le fasse dans la monarchie. « Cela serait pernicieux aux villes, disent[19] les empereurs Honorius et Théodose, et ôterait entre les marchands et les plébéiens la facilité d'acheter et de vendre. »

Il est contre l'esprit de la monarchie que la noblesse y fasse le commerce. L'usage qui a permis en Angleterre le commerce à la noblesse est une des choses qui a le plus contribué à y affaiblir le gouvernement monarchique.

Chapitre XXII: Réflexion particulière

Des gens, frappés de ce qui se pratique dans quelques États, pensent qu'il faudrait qu'en France il y eût des lois qui engageassent les nobles à faire le commerce. Ce serait le moyen d'y détruire la noblesse, sans aucune utilité pour le commerce. La pratique de ce pays est très sage: les négociants n'y sont pas nobles, mais ils peuvent le devenir. Ils ont l'espérance d'obtenir la noblesse, sans en avoir l'inconvénient actuel. Ils n'ont pas de moyen plus sûr de sortir de leur profession que de la bien faire, ou de la faire avec bonheur; chose qui est ordinairement attachée à la suffisance.

Les lois qui ordonnent que chacun reste dans sa profession, et la fasse passer à ses enfants, ne sont et ne peuvent être utiles que dans les États[20] despotiques, où personne ne peut ni ne doit avoir d'émulation.

Qu'on ne dise pas que chacun fera mieux sa profession lorsqu'on ne pourra pas la quitter pour une autre. Je dis qu'on fera mieux sa profession, lorsque ceux qui y auront excellé espéreront de parvenir à une autre.

L'acquisition qu'on peut faire de la noblesse à prix d'argent encourage beaucoup les négociants à se mettre en état d'y parvenir. Je n'examine pas si l'on fait bien de donner ainsi aux richesses le prix de la vertu: il y a tel gouvernement où cela peut être très utile.

En France, cet état de la robe qui se trouve entre la grande noblesse et le peuple; qui, sans avoir le brillant de celle-là, en a tous les privilèges; cet état qui laisse les particuliers dans la médiocrité, tandis que le corps dépositaire des lois est dans la

gloire; cet état encore dans lequel on n'a de moyen de se distinguer que pur la suffisance et par la vertu; profession honorable, mais qui en laisse toujours voir une plus distinguée: cette noblesse toute guerrière, qui pense qu'en quelque degré de richesses que l'on soit, il faut faire sa fortune mais qu'il est honteux d'augmenter son bien, si on ne commence par le dissiper; cette partie de la nation, qui sert toujours avec le capital de son bien; qui, quand elle est ruinée, donne sa place à une autre qui servira avec son capital encore; qui va à la guerre pour que personne n'ose dire qu'elle n'y a pas été; qui, quand elle ne peut espérer les richesses, espère les honneurs; et lorsqu'elle ne les obtient pas, se console, parce qu'elle a acquis de l'honneur: toutes ces choses ont nécessairement contribué à la grandeur de ce royaume. Et si, depuis deux ou trois siècles, il a augmenté sans cesse sa puissance, il faut attribuer cela à la bonté de ses lois, non pas à la fortune, qui n'a pas ces sortes de constance.

Chapitre XXIII: À quelles nations il est désavantageux de faire le commerce

Les richesses consistent en fonds de terre ou en effets mobiliers: les fonds de terre de chaque pays sont ordinairement possédés par ses habitants. La plupart des États ont des lois qui dégoûtent les étrangers de l'acquisition de leurs terres; il n'y a même que la présence du maître qui les fasse valoir: ce genre de richesses appartient donc à chaque État en particulier. Mais les effets mobiliers, comme l'argent, les billets, les lettres de change, les actions sur les compagnies, les vaisseaux, toutes les marchandises, appartiennent au monde entier, qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul État, dont toutes les sociétés sont les membres: le peuple qui possède le plus de ces effets mobiliers de l'univers, est le plus riche. Quelques États en ont une immense quantité: ils les acquièrent chacun par leurs denrées, par le travail de leurs ouvriers, par leur industrie, par leurs découvertes, par le hasard même. L'avarice des nations se dispute les meubles" de tout l'univers. Il peut se trouver un État si malheureux qu'il sera privé des effets des autres pays, et même encore de presque tous les siens: les propriétaires des fonds de terre n'y seront que les colons des étrangers. Cet État manquera de tout, et ne pourra rien acquérir; il vaudrait bien mieux qu'il n'eût de commerce avec aucune nation du monde: c'est le commerce qui, dans les circonstances où il se trouvait, l'a conduit à la pauvreté.

Un pays qui envoie toujours moins de marchandises ou de denrées qu'il n'en reçoit, se met lui-même en équilibre en s'appauvrissant: il recevra toujours moins, jusqu'à ce que, dans une pauvreté extrême, il ne reçoive plus rien.

Dans les pays de commerce, l'argent qui s'est tout à coup évanoui, revient, parce que les États qui l'ont reçu le doivent: dans les États dont nous parlons, l'argent ne revient jamais, parce que ceux qui l'ont pris ne doivent rien.

La Pologne servira ici d'exemple. Elle n'a presque aucune des choses que nous appelons les effets mobiliers de l'univers, si ce n'est le blé de ses terres. Quelques seigneurs possèdent des provinces entières; ils pressent le laboureur pour avoir une plus grande quantité de blé qu'ils puissent envoyer aux étrangers, et se procurer les choses que demande leur luxe. Si la Pologne ne commerçait avec aucune nation, ses peuples seraient plus heureux. Ses grands, qui n'auraient que leur blé, le donneraient à leurs paysans pour vivre; de trop grands domaines leur seraient à charge, ils les partageraient à leurs paysans; tout le monde trouvant des peaux ou des laines dans ses troupeaux, il n'y aurait plus une dépense immense à faire pour les habits; les grands, qui aiment toujours le luxe, et qui ne le pourraient trouver que dans leur pays, encourageraient les pauvres au travail. Je dis que cette nation serait plus florissante, à moins qu'elle ne devînt barbare : chose que les lois pourraient prévenir.

Considérons à présent le Japon. La quantité excessive de ce qu'il peut recevoir produit la quantité excessive de ce qu'il peut envoyer: les choses seront en équilibre, comme si l'importation et l'exportation étaient modérées; et d'ailleurs cette espèce d'enflure produira à l'État mille avantages: il y aura plus de consommation, plus de choses sur lesquelles les arts peuvent s'exercer, plus d'hommes employés, plus de moyens d'acquérir de la puissance. Il peut arriver des cas où l'on ait besoin d'un secours prompt, qu'un État si plein peut donner plus tôt qu'un autre. Il est difficile qu'un pays n'ait des choses superflues; mais c'est la nature du commerce de rendre les choses superflues utiles, et les utiles nécessaires. L'État pourra donc donner les choses nécessaires à un plus grand nombre de sujets.

Disons donc que ce ne sont point les nations qui n'ont besoin de rien, qui perdent à faire le com*merce; ce* sont *celles* qui ont besoin de tout, Ce ne sont point les peuples qui se suffisent à eux-mêmes, mais ceux qui n'ont rien chez eux, qui trouvent de l'avantage à ne trafiquer avec personne.

Book Twenty

ABOUT THE LAWS IN THE RELATION THAT THEY HAVE WITH COMMERCE, CONSIDERED IN ITS NATURE AND ITS DISTINCTIONS

Docuit quae maximus. Atlas.[1]
VIRGIL, *Aeneid.*

Chapter 1: About Commerce

The matters which follow demand to be treated with greater extensiveness. But the nature of this work does not permit it. I would wish to float along a tranquil river; I am borne by a torrent.

Commerce cures destructive prejudices. And it is almost a general rule that, everywhere that there are gentle morals, there is commerce, and that, everywhere that there is commerce, there are gentle morals.

Let no one be surprised, therefore, if our morals are less ferocious than they were before. Commerce has produced the result that knowledge of the morals of all nations has penetrated everywhere. Folk have compared them with one another, and from this there have resulted great goods.

One may say that the laws of commerce perfect morals for the same reason that these same laws are fatal to morals. Commerce corrupts pure morals (a[1]). That was the subject of Plato's complaints. It polishes and softens barbarian morals, as we see in our day.

Chapter 2: About the Spirit of Commerce

The natural effect of commerce is to incline to peace. Two nations which trade together make themselves reciprocally dependent. If one has the interest in buying, the other has the interest of selling. And all unions are founded on mutual needs.

But, if the spirit of commerce unites nations, it does not similarly unite individuals. We see that, in countries (a[2]) where folk are only affected by the spirit of commerce, they traffic in every human action and all the moral virtues. The pettiest matters, those demanded by humanity, there are performed or given for the sake of money.

The spirit of commerce produces in men a certain sentiment of exact justice, opposed on the one hand to banditry and, on the other, all those moral virtues which cause that one does not always discuss his interests with rigidity, and that he may neglect them for the sake of others' interests.

The complete privation of commerce, to the contrary, produces the banditry which Aristotle ranks in the number of means of acquisitions. Its spirit is not opposed to certain moral virtues. For example, hospitality, most rare in commercial countries, is wonderfully found among bandit peoples.

It is a sacrilege among the Germans, Tacitus says, to close one's home to any man whatever, familiar or unfamiliar. He who has practiced (b[3]) hospitality toward a stranger goes to show to him another home in which someone would practice it again. And he is received there with the same humanity. But, once the Germans had founded kingdoms, hospitality became a burden to them. That appears in two laws of the code (c[4]) of the Burgundians; of which one inflicts a penalty on every barbarian who would go show a stranger a Roman's house; and the other rules that he who receives a stranger will be compensated by the inhabitants, each one by his proportionate share.

Chapter 3: About Peoples's Poverty

There are two kinds of poor people: them whom the government's severity has made such. And those folk are incapable of almost any virtue, for them poverty constitutes part of their servitude. The others are poor only because they have disdained, or they have not known, the commodities of life. These last may do great things, because that poverty constitutes a part of their liberty.

Chapter 4: About Commerce, in the Differing Governments

Commerce has some relationship to the constitution. In the government by a single person, it is usually founded on luxury. And, while it might also be founded on real needs, its main aim is to procure for the nation which pursues it everything which may serve its pride, its delectations, and its whims. In the government by several persons, commerce is most frequently founded in economy. Traders, having an eye on all the nations of the earth, carry to the one what they derive from the other. It is thus that the republics of Tyre, Carthage, Athens, Marseille, Florence, Venice, and Holland have conducted commerce.

This kind of trade concerns the government of several persons by its nature and the monarchical by circumstance. For, since it is only founded on the practice of profiting little, and even of profiting less than any other nation while only being compensated by profiting continually, it is hardly possible that it should be conducted by a people among whom luxury is established, who spend much, and who only notice grand objectives.

It is in this vein that Circero (a[5]) said so well, “I do not like that one people should be, at the same time, the dominator and merchant of the universe.” In effect, it would be necessary to assume that each individual in this state, and even the whole state; should always have heads filled with grand projects and these same heads stuffed with petty projects: a thing which is contradictory.

It is not that, in these states which subsist by the commerce of economy, they would not also perform the greatest enterprises, and that they would not possess a boldness which is not found in monarchies. Here’s the reason for it.

One commerce leads to another, the petty to the mediocre, the mediocre to the grand. He who has so much yearned to profit a little places himself in a situation in which he yearns no less to profit much.

Further, the great enterprises of traders are always mixed with the public business. But, in monarchies, public business, most of the time, is as much suspected by merchants as it appears secure in republican states. Great commercial enterprises, therefore, are not for monarchies but for the government of several persons.

In a word, a greater assurance of their prosperity, which they believe to have in these states, causes them to undertake everything. And, because they believe to be certain of what they have acquired, they dare to risk it in order to acquire more.

They run no risks save in the means of acquiring. Now, men hope for much from their fortunes.

I do not want to say that there could be any monarchy which would be totally excluded from the commerce of economy. But it is less inclined to it by its nature. I do not want to say that the republics which we know would be entirely deprived of the commerce of luxury. But it has less relationship to its constitution.

As for the despotic state, it is useless to speak about it. A general rule: in a nation which is under servitude folk labor more to conserve than to acquire. In a free nation folk labor more to acquire than to conserve.

Chapter 5: About Peoples Who Have Conducted the Commerce of Economy

Marseille, a necessary asylum in the middle of a stormy sea—Marseille, that place at which all the winds, sea banks, and the arrangements of the coast ordain that one land was frequented by sea-going folk. The sterility (a[6]) of its territory dedicates its citizens to the commerce of economy. It was required that they would be industrious, in order to supplement nature which deprived them. It was required that they would be just, in order to live among the barbarian nations which had to provide their prosperity. It was required that they would be moderate, in order that their government would always be tranquil. Finally, it was required that they would have frugal morals, in order that they should be able to live on a commerce which they would conserve more surely when it would be less advantageous.

One has noted everywhere violence and oppression giving birth to the commerce of economy, when men are forced to take refuge in swamps, in islands, in the lowlands of the sea, and even its sandbanks. It is thus that Tyre, Venice, and the islands of Hollands were founded. The fugitives found their safety there. It was necessary to subsist; they drew their subsistence from the whole universe.

Chapter 6: Some Effects of a Great Navigation

It sometimes happens that a nation which carries on the commerce of economy, needing a product of one country which it uses as capital in order to acquire products from another, might be content to profit little, and sometimes nothing, on the one, with the hope or certainty of profiting much on the others. Thus, when Holland almost singly conducted commerce from southern to northern Europe, the French wines which they carried to the north were in no way useful to them, except as capital for carrying on their trade in the north.

One knows that frequently in Holland, certain kinds of merchandise brought from abroad are not sold more dearly than they cost in their own places. Here is the reason for this which they offer: A captain, who needs to ballast his vessel, will pick up some marble. He needs some wood in order to freight it; he will buy some. And, provided that he should lose nothing in it, he will believe to have accomplished much. Thus it is that Holland holds both its quarries and its forests.

Not only may trade which gives nothing be useful; even a disadvantageous trade may be. I have heard it said, in Holland, that whale fishing, in general, almost never returns its cost. But they who were employed in building the vessels; they who have supplied the tackle, the gear, and the provisions are also they who have the main interest in this fishing. Let them lose on the fishing, they have profited from the supplies. This commerce is a species of lottery, and each person is seduced by the hope of a black ticket. Everyone loves to play, and the wisest [most prudent] persons play willingly when they do not notice the trappings of a game, its distractions, its violence, its waste, the loss of time, and even of an entire life.

Chapter 7: The Spirit of England in Commerce

England hardly has any settled tariff with other nations. Its tariff changes, so to speak, with each parliament, by reason of the individual duties which it either eliminates or imposes. England has also intended to preserve its independence in this. Supremely jealous of the commerce that folk carry on its turf, it binds itself by few treaties and is only subject to its laws.

Other nations have caused commercial interests to yield to political interests. This one has always caused its political interests to yield to the interests of its commerce.

These are the world's people who have best known how to profit from three great things at once: religion, commerce, and liberty.

Chapter 8: How the Commerce of Economy Is Sometimes Troubled

In certain monarchies they have formed laws most fit for reducing the states which conduct the commerce of economy. They have forbidden them to bring in any merchandise other than that of their own country's culture. They are permitted to come trade with ships only for the fabrications of the country from which they sailed.

It's required that the state which imposes these laws should be able easily to conduct commerce itself. Without that, it will, at a minimum, inflict an equal injury on itself. It is worth more to have business with a nation which requires little while the needs of commerce make it in some way dependent; with a nation that, by the extensiveness of its vision or its business, knows where to focus all the superfluous merchandise; which is rich and able to burden itself with many commodities; which will pay for them promptly; which has, so to speak, some necessity to be faithful; which is in principle pacific; and which seeks to profit, not to conquer. It's worth more, I say, to have business with this nation, than with all other rivals, who could not offer all these advantages.

Chapter 9: About De Facto Exclusion from Commerce

The true maxim is to exclude no nation from one's commerce without some weighty reasons. The Japanese trade only with two nations: the Chinese and Holland. The Chinese (a[7]) profit a thousand per cent on sugar, and sometimes as much on returning. The Dutch make very similar profits. Every nation which will be guided by the Japanese maxims will necessarily be cheated. It is competition which sets a just price on merchandise, and which establishes true relations among them.

Still less ought a nation to subject itself only to sell its merchandise to a single nation, under the pretext that it will accept them all at a given price. The Poles have carried on that marketing of their wheat with the town of Danzig. Several Indian kings have similar contracts with the Dutch (b[8]) for spices. These agreements are suitable only for a poor nation, which, indeed, wants to lose the aspiration to enrich itself, provided that it might have an assured subsistence, or, for those nations whose slavery consists of renouncing the usage of those things which nature has given them or of conducting a disadvantageous in those things.

Chapter 10: An Institution Suited to the Commerce of Economy

In states which carry on the commerce of economy, folk have fortunately established banks which, by their credit, have developed some new signs of value. But one would be wrong to transfer them to states which carry on a commerce of luxury. To place them in countries governed by single persons is to assume money on the one side and authority on the other; that's to say, on one side the capability of having everything, but no power and, on the other side, the power with the capability of nothing whatever. In such a government there never was any but the prince who might have had or who should have been able to have a treasury. And wherever there is one, from the moment that it is excessive, it immediately becomes the prince's treasury.

For the same reason, trading companies which incorporate for a particular commerce rarely suit the government by a single person. The nature of these companies is to impart to individual estates the strength of public wealth. But in those states that strength only lies in the prince's hands. I say more: these associations do not always agree with the states in which folk carry on the commerce of economy. And, if the business is not so extensive that it would be beyond the reach of individuals, they will still do better not to shackle commercial liberty with any exclusive privileges.

Chapter 11: Continuing the Same Subject

In the states which conduct the commerce of economy, they may establish a free port. The state's economy, which always follows the frugality of individuals, imparts, so to speak, the soul to its commerce of economy. What it loses of taxes from the institution about which we are speaking is recompensed by what it can derive from the industrious wealth of the republic. But, under monarchical government, such institutions would be contrary to reason. They could have no other effect than to lighten the weight of taxes on luxury. One would be deprived of the single good that this luxury is able to bring and of the only brake that it would be able to receive under such a constitution.

Chapter 12: About the Liberty of Commerce

The liberty of commerce is not a faculty granted to traders of doing whatever they wish. Indeed, that would rather be servitude. What hampers the merchant does not for that hamper commerce. It is in the countries of liberty that traders encounter numberless restrictions. And they are never less crossed by laws than in the countries of servitude.

England prohibits the export of its wools. It intends that coal be transported to the capital by sea. It does not allow the export of its horses, except that they have been gelded. The vessels (a[9]) of its colonies which trade in Europe must water in England. England hampers the traders, but it is on behalf of commerce.

Chapter 13: The Thing Which Destroys That Liberty

Wherever there is commerce there are customs. The object of commerce is the exportation and importation of goods on behalf of the state. And the object of customs is a certain duty on that very exportation, also on behalf of the state. Therefore it is required that the state be neutral between its customs and its commerce, and that it should so ordain that these two things would not cross one another. Then do folk enjoy the liberty of commerce there.

Economic regulation destroys commerce by its injustices, by its oppressions, and by the excessiveness of what it imposes. But it also destroys commerce, independently of that, by the problems which it causes to arise and the formalities which it requires. In England, where the customs is under national administration, there is a singular facility of trading. A written note conducts the most important business. It's not required that the merchant lose inordinate time, and that he should have a special agent in order to eliminate all the difficulties of tax farmers or in order to submit to them.

Chapter 14: About Laws of Commerce That Bring About the Confiscation of Goods

The English Magna Carta prohibits the seizing and confiscation, in case of war, of the goods of foreign traders, at least if it not be in reprisal. It is beautiful that the English nation should have made that one of the articles of its liberty.

In the war that the Spanish had with the English in 1740, Spain passed a law (a[10]) which punished with death them that would introduce English goods into Spain's states. It inflicted the same penalty on them that brought Spain's goods into England's states. Such an ordinance, I think, can only find a model in Japan's laws. It shocks our morals, the spirit of commerce, and the harmony which ought to exist in the proportion of penalties. It confuses every idea, making a state crime out of what is only a police infraction.

Chapter 15: About Bodily Constraint

Solon (a[11]) ordained in Athens that the body could no longer be obligated for civil debts. He derived that law from Egypt (b[12]). Boccoris had made it, and Sesostris had renewed it.

This law was very good for ordinary civil business (c[13]). But we have reason not to observe it in matters of commerce. For, the trader being obliged to entrust large sums for frequently very short terms, to give them and to recover them, it is required that the debtor always fulfill his commitments at the term established, which presupposes bodily constraint.

In matters which derive from ordinary civil contracts, the law ought not to grant bodily constraint. For it makes a greater case about the citizen's liberty than about another's affluence. But, in agreements which derive from commerce, the law ought to make a greater case of public affluence than of one citizen's liberty. This does not impede the restrictions and limitations which humanity and good police can require.

Chapter 16: A Beautiful Law

Geneva's law which excludes from the magistracies, and even from entering the great council, the children of them that lived or died insolvent, provided that they do not redeem their father's debt, is very good. It has this effect: it imparts confidence in the traders, it imparts confidence in the magistrates; it imparts it for the city itself. There individual credit has the force of public credit.

Chapter 17: A Law of Rhodes

The Rhodians went further. Sextus Empiricus (a[14]) says that, among them, a son was unable to avoid paying his father's debts by renouncing his succession. The law of Rhodes was given to a republic based on commerce. Now, I believe that the reason of commerce itself ought to assign to it this limitation, that the debts contracted by the father after the son had begun to conduct commerce should not affect the property acquired by the latter. A trader must always know his obligations and every instant conduct himself according to the condition of his fortune.

Chapter 18: About Judges for Commerce

Xenophon, in the book about revenues,[2] would wish that folk might give compensation to those prefects of commerce who should most swiftly expedite the process. He senses the lack of our consular authority.

Commercial matters are very little amenable to formalities. Those are daily activities, which others of the same nature must follow each day. Therefore, it's required that they should be able to be determined daily. In this it is otherwise for the deeds of life which greatly affect the future, but which rarely occur. One hardly marries but once. One does not make bequests or wills every day. One reaches maturity only once.

Plato (a[15]) says that, in a town where there is no maritime commerce, fewer than half the civil laws are required. And that is indeed true. Commerce introduces different sorts of people, a large number of conventions, types of properties, and means of acquiring in the same country.

Thus, in a commercial country, there are fewer judges and more laws.

Chapter 19: That the Prince Ought Not to Conduct Commerce

Theophilus (a[16]), beholding a vessel in which there were commodities for his wife, Theodora, caused it to be burnt. “I am emperor,” said he, “and you make me a galley patron. By what will poor folk be able to earn their living, if we take on their employment also?” He could have added: who will be able to restrain us if we conduct monopolies? Who will oblige us to fulfill our obligations? This commerce which we are conducting—the courters will wish to do it. They will be more avid and more unjust than we. The people have some confidence in our justice. They have none in our opulence. So many taxes, which cause their misery, are the sure proofs of our own.

Chapter 20: Continuing the Same Subject

When the Portuguese and the Castillians dominated the East Indies, commerce had such lucrative offshoots that their princes did not fail to take it over. That ruined their settlements in those parts.

Goa's viceroy granted exclusive privileges to some individuals. Folk do not have confidence such persons. Commerce is interrupted by the perpetual turnover of them to whom one entrusts it. No one provides for this commerce, nor worries about allowing it to fail his successor. The profit remains in individual hands and is insufficiently extended.

Chapter 21: About Trading by the Nobility Under Monarchy

It is contrary to the spirit of commerce that it would be conducted by the nobility under monarchy. “That would be pernicious in the towns,” say (a[17]) the emperors Honorius and Theodosius, “and would eliminate the facility of buying and selling between merchants and plebeians.”

It is contrary to the spirit of monarchy that the nobility should carry on the trading. The practice which has allowed trading by the nobility in England is one of the things which has contributed most to weakening monarchical government there.

Chapter 22: A Special Reflection

Some persons, struck by what is practiced in certain states, think that it were required that, in France, there should be some laws which might engage the nobles to carry on trading. That would be the means of destroying the nobility, with no utility for commerce. This country's practice is most wise [prudent]: the traders are not nobles, but they are able to become so. They have the hope of attaining to nobility, without having its actual inconvenience. They have no surer means of escaping their profession but to perform it well, or to perform it with good fortune —a thing which is usually connected with prosperity.

Laws which provide that each person should remain in his profession, and should cause it to descend to his children, are and may only be useful in despotic states (a[18]), in which no one may nor ought to have competitiveness.

Let no one say that each person will perform his profession better when he will not be able to abandon it for another. I say that someone will perform his profession better when they who will have excelled at it will hope to succeed to another.

Acquiring nobility at the price of money, which one is able to do, greatly encourages traders to place themselves in a condition for succeeding at it. I do not inquire whether folk do well so to give wealth the virtue's prize: there is a kind of government in which that can be most useful.

In France, that status of the robe which is situated between the grand nobility and the people;—which, without having the former's brilliance, has all its privileges; that status which leaves individuals in mediocrity, while the body which is the depository of laws is in glory; that status, also, in which one has no means of distinguishing himself save by prosperity and by virtue, an honorable profession, but which always permits in it a more distinguished one to be noted: that entirely warrior nobility, which thinks that whatever one's level of wealth, it is required to make his fortune, but that it is shameful to increase one's property if one does not begin by dissipating it; that part of the nation which always serves with the capital of its property; which, when it is ruined, cedes its place to another which will serve with its capital also; which goes to war in order that no one would dare to say that it has not been there; which, when it cannot hope for wealth, does hope for honors, and, when it does not obtain them, consoles itself because it has acquired honor;—all these things have necessarily contributed to the greatness of this kingdom. And if, for two or three centuries past, it has ceaselessly increased its might, it's

necessary to attribute that to the goodness of its laws, not to fortune, which does not have these kinds of constancy.

Chapter 23: For Which Nations It Is Disadvantageous to Conduct Commerce

Wealth consists of holdings in land, or in movable effects. Each country's holdings in land are usually possessed by its inhabitants. Most states have some laws which repulse foreigners from acquiring their lands. Indeed, it is only the master's presence which would impart value to it. Therefore, this genre of wealth belongs to each state individually. But movable effects, like money, notes, bills of exchange, company securities, vessels, and all merchandise belong to the entire world, which, in this respect, only forms a single state, of which all the societies are members. The people who possess most of these movable effects in the universe are wealthiest. Some states have an immense quantity of them. They acquire them, each, by their commodities, the labor of their workers, their industriousness, their discoveries, and even by chance. Nations' greed contests the entire universe's movable affects. There may be one state so unfortunate that it will be deprived of the effects of other countries and even nearly all its own also. There the proprietors of land holdings will only be the colonists of foreigners. That state will lack everything and will not be able to acquire anything. It would be worth far more that it should have commerce with no nation in the world. It is commerce which, in the circumstance in which it were situated, has led it into poverty.

A country which always dispatches fewer merchandises or commodities than it would receive places itself in an impoverishing equilibrium. It will always receive less, to the point that, in an extreme poverty, it would no longer receive anything.

In commercial countries, money which has all of a sudden disappeared returns, because the states which received it owe it. In the states about which we are speaking, money never returns, because those that took it owe nothing.

Poland will serve for an example. It has almost none of the things which we call the moveable effects of the universe, if it is not the wheat from its land. Some lords own whole provinces. They push the farmer in order to have a greater quantity of wheat which they might dispatch to foreigners, while procuring the things demanded by their luxury. If Poland trade with no nation, its peoples would be happier. Its nobles, who would only have their wheat, would give it to their peasants to live. Excessively large properties would be burdensome to them; they would divide them with their peasants. Everyone discovering hides or wools in their flocks, there would no longer be an inordinate expenditure to make for clothing. The nobles, who always love luxury, and who would only be able to find it in their

country, would hire the poor for the labor. I say that this nation would be more flourishing, at least if it were not to become barbarian—something that the laws should be able to prevent.

Now let us consider Japan. The excessive quantity of what it is able to import produces the excessive quantity of what it is able to export. Things will be in equilibrium, as if importation and exportation were moderate; besides, this type of inflation will produce a thousand advantages for the state. There will be greater consumption, more things upon which the arts may practice, more men employed, and more means of acquiring might. There may occur situations wherein one would need swift assistance, which a state thus replete is able to give rather than another. It is difficult that a state should have no superfluous things. But it is the nature of commerce to make superfluous things useful and useful things necessary. The state, therefore, will be able to give the necessary things to a larger number of its subjects.

Let us say, then, that they are not the nations which need nothing which lose by carrying on commerce; they are those which need everything. They are not the peoples who suffice unto themselves, but they who have nothing at home, who find some advantage in not trading with anyone.

Notes

2. Caesar said of the Gauls that their proximity to and commerce with Marseilles had spoiled them in such manner that, previously having always conquered the Germans, they had become their inferiors. *De Bello Gallico*, bk. vi, [c. 23].
3. Holland.
4. [Tacitus], *De moribus germanorum*, [21,3] : *Et qui modo hospes fuerat, monstrator hospitii*. “And he who was host now points out a host.” Also, see Caesar, *De Bello Gallico*, bk. vi, [c. 21].
5. Tit. Xxxvii.
6. [Cicero, *De Republica*, bk. iv]: Nolo eundem populu, imperatorem et portitorem esse terraru*m*.
7. Justin, bk. xliii, c. 3.
8. Father Du Halde, vol. Ii, p. 170.
9. That was initially established by the Portuguese. François Pyrard, *Voyages*, c. 15, part ii.
10. *Navigation Act of 1660*. It was only in war time that those of Boston and Philadelphia sent their vessels directly to the Mediterranean to bear their commodities.
11. Promulgated at Cadiz in the month of March 1740.
12. Plutarch, in the essay “That it is not necessary to borrow at interest,” [c. 4]. [*Moralia*, 828f.]
13. Diodorus [Siculus *Bibliotheca historica*], bk. I, part 2, c. 3.
14. The Greek legislators were blamable; they had prohibited taking a man’s arms and plow for security and permitted taking the man himself. Diodorus [Siculus], bk. I, part ii, c. 3.
15. [Sextus Empiricus, *Pyrrhoeia*], *Hippotiposes*, bk. i, c. 14.
17. *Laws*, bk. viii, [842c].

18. [Johannes] Zonares, [*Epitome historiarum*, 25.25-41-42].
19. *Leges nobiliores*, *Code de commercis et mercatoribus*, [*Corpus Juris Civilis*, 4.63.3]; and leges ultima de rescindenda venditio*ne*, 4.4.
20. In effect, that is often so established there.

Livre vingt et unième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LE COMMERCE, CONSIDÉRÉ DANS LES RÉVOLUTIONS QU'IL A EUES DANS LE MONDE

Chapitre I: Quelques considérations générales

Quoique le commerce soit sujet à de grandes révolutions, il peut arriver que de certaines causes physiques, la qualité du terrain ou du climat, fixent pour jamais sa nature.

Nous ne faisons aujourd'hui le commerce des Indes que par l'argent que nous y envoyons. Les Romains[1] y portaient toutes les années environ cinquante millions de sesterces. Cet argent, comme le nôtre aujourd'hui, était converti en marchandises qu'ils rapportaient en Occident. Tous les peuples qui ont négocié aux Indes y ont toujours porté des métaux, et en ont rapporté des marchandises.

C'est la nature même qui produit cet effet. Les Indiens ont leurs arts, qui sont adaptés à leur manière de vivre. Notre luxe ne saurait être le leur, ni nos besoins être leurs besoins. Leur climat ne leur demande ni ne leur permet presque rien de ce qui vient de chez nous. Ils vont en grande partie nus; les vêtements qu'ils ont, le pays les leur fournit convenables; et leur religion, qui a sur eux tant d'empire, leur donne de la répugnance pour les choses qui nous servent de nourriture. Ils n'ont donc besoin que de nos métaux, qui sont les signes des valeurs, et pour lesquels ils donnent des marchandises, que leur frugalité et la nature de leur pays leur procure en grande abondance. Les auteurs anciens qui nous ont parlé des Indes, nous les dépeignent[2] telles que nous les voyons aujourd'hui, quant à la police, aux manières et aux mœurs. Les Indes ont été, les Indes seront ce qu'elles sont à présent; et, dans tous les temps, ceux qui négocieront aux Indes y porteront de l'argent, et n'en rapporteront pas.

Chapitre II: Des peuples d'Afrique

La plupart des peuples des côtes de l'Afrique sont sauvages ou barbares. Je crois que cela vient beaucoup de ce que des pays presque inhabitables séparent de petits pays qui peuvent être habités. Ils sont sans industrie *;* ilsn'ont point d'arts ; ils ont en abondance des métaux précieux qu'ils tiennent immédiatement des mains de la nature. Tous les peuples policés sont donc en état de négocier avec eux avec avantage; ils peuvent leur faire estimer beaucoup des choses de nulle valeur, et en recevoir un très grand prix.

Chapitre III: Que les besoins des peuples du midi sont différents de ceux des peuples du nord

Il y a dans l'Europe une espèce de balancement entre les nations du midi et celles du nord. Les premières ont toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins; les secondes ont beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie. Aux unes, la nature a donné beaucoup, et elles ne lui demandent que peu; aux autres, la nature donne peu, et elles lui demandent beaucoup. L'équilibre se maintient par la paresse qu'elle a donnée aux nations du midi, et par l'industrie et l'activité qu'elle a données à celles du nord. Ces dernières sont obligées de travailler beaucoup, sans quoi elles manqueraient de tout, et deviendraient barbares. C'est ce qui a naturalisé la servitude chez les peuples du midi: comme ils peuvent aisément se passer de richesses, ils peuvent encore mieux se passer de liberté. Mais les peuples du nord ont besoin de la liberté, qui leur procure plus de moyens de satisfaire tous les besoins que la nature leur a donnés. Les peuples du nord sont donc dans un état forcé, s'ils ne sont libres ou barbares : presque tous les peuples du midi sont, en quelque façon, dans un état violent, s'ils ne sont esclaves.

Chapitre IV: Principale différence du commerce des anciens d'avec celui d'aujourd'hui

Le monde se met de temps en temps dans des situations qui changent le commerce. Aujourd'hui le commerce de l'Europe se fait principalement du nord au midi. Pour lors la différence des climats fait que les peuples ont un grand besoin des marchandises les uns des autres. Par exemple, les boissons du midi poilées au nord forment une espèce de commerce que les anciens n'avaient guère. Aussi la capacité des vaisseaux, qui se mesurait autrefois par muids de blé, se mesure-t-elle aujourd'hui par tonneaux de liqueurs.

Le commerce ancien que nous connaissons, se faisant d'un port de la Méditerranée à l'autre, était presque tout dans le midi. Or, les peuples du même

climat ayant chez eux à peu près les mêmes choses, n'ont pas tant de besoin de commercer entre eux que ceux d'un climat différent. Le commerce en Europe était donc autrefois moins étendu qu'il ne l'est à présent.

Ceci n'est point contradictoire avec ce que j'ai dit de notre commerce des Indes : la différence excessive du climat fait que les besoins relatifs sont nuls.

Chapitre V : Autres différences

Le commerce, tantôt détruit par les conquérants, tantôt gêné par les monarques, parcourt la terre, fuit d'où il est opprimé, se repose où on le laisse respirer: il règne aujourd'hui où l'on ne voyait que des déserts, des mers et des rochers; là où il régnait, il n'y a que des déserts.

À voir aujourd'hui la Colchide, qui n'est plus qu'une vaste forêt, où le peuple, qui diminue tous les jours, ne défend sa liberté que pour se vendre en détail aux Turcs et aux Persans, on ne dirait jamais que cette contrée eût été, du temps des Romains, pleine de villes où le commerce appelait toutes les nations du monde. On n'en trouve aucun monument dans le pays; il n'y en a de traces que dans Pline[3] et Strabon[4].

L'histoire du commerce est celle de la communication des peuples. Leurs destructions diverses, et de certains flux et reflux de populations et de dévastations, en forment les plus grands événements.

Chapitre VI: Du commerce des anciens

Les trésors immenses de[5] Sémiramis, qui ne pouvaient avoir été acquis en un jour, nous font penser que les Assyriens avaient eux-mêmes pillé d'autres nations riches, comme les autres nations les pillèrent après.

L'effet du commerce sont les richesses; la suite des richesses, le luxe; celle du luxe, la perfection des arts. Les arts, portés au point où on les trouve du temps de Sémiramis[6], nous marquent un grand commerce déjà établi.

Il y avait un grand commerce de luxe dans les empires d'Asie. Ce serait une belle partie de l'histoire du commerce que l'histoire du luxe; le luxe des Perses était celui des Mèdes, comme celui des Mèdes était celui des Assyriens.

Il est arrivé de grands changements en Asie. La partie de la Perse qui est au nord-est, l'Hyrcanie, la Margiane, la Bactriane, etc., étaient autrefois pleines de villes florissantes[7] qui ne sont plus; et le nord[8] de cet empire, c'est-à-dire l'isthme qui sépare la mer Caspienne du Pont-Euxin, était couvert de villes et de nations qui ne sont plus encore.

Ératosthène[9] et Aristobule tenaient de Patrocle[10] que les marchandises des Indes passaient par l'Oxus dans la mer du Pont. Marc Varron[11] nous dit que l'on apprit, du temps de Pompée dans la guerre contre Mithridate, que l'on allait en sept jours de l'Inde dans le pays des Bactriens, et au fleuve Icarus qui se jette dans l'Oxus; que par là les marchandises de l'Inde pouvaient traverser la mer Caspienne, entrer de là dans l'embouchure du Cyrus; que de ce fleuve il ne fallait qu'un trajet par terre de cinq jours pour aller au Phase, qui conduisait dans le Pont-Euxin. C'est sans doute par les nations qui peuplaient ces divers pays, que les grands empires des Assyriens, des Mèdes et des Perses, avaient une communication avec les parties de l'Orient et de l'occident les plus reculées.

Cette communication n'est plus. Tous ces pays ont été dévastés par les Tartares[12], et cette nation destructrice les habite encore pour les infester. L'Oxus ne va plus à la mer Caspienne: les Tartares l'ont détourné pour des raisons particulières[13] ; il se perd dans des sables arides.

Le Jaxarte, qui formait autrefois une barrière entre les nations policées et les nations barbares, a été tout de même détourné[14] par les Tartares, et ne va plus jusqu'à la mer.

Séleucus Nicator forma le projet[15] de joindre le Pont-Euxin à la mer Caspienne. Ce dessein, qui eût donné bien des facilités au commerce qui se faisait dans ce temps-là, s'évanouit à sa mort[16]. On ne sait s'il aurait pu l'exécuter dans l'isthme qui sépare les deux mers. Ce pays est aujourd'hui très peu connu; il est dépeuplé et plein de forêts. Les eaux n'y manquent pas, car une infinité de rivières y descendent du mont Caucase; mais ce Caucase, qui forme le nord de l'isthme, et qui étend des espèces de bras[17] au midi, aurait été un grand obstacle, surtout dans ces temps-là, où l'on n'avait point l'art de faire des écluses.

On pourrait croire que Séleucus voulait faire la jonction des deux mers dans le lieu même où le czar Pierre 1er l'a faite depuis, c'est-à-dire dans cette langue de terre où le Tanaïs s'approche du Volga; mais le nord de la mer Caspienne n'était pas encore découvert.

Pendant que, dans les empires d'Asie, il y avait un commerce de luxe, les Tyriens faisaient par toute la terre un commerce d'économie. Bochard a employé le premier livre de son *Chanaan* à faire l'énumération des colonies qu'ils envoyèrent dans tous les pays qui sont près de la mer; ils passèrent les colonnes d'Hercule et firent des établissements[18] sur les côtes de l'Océan.

Dans ces temps-là, les navigateurs étaient obligés de suivre les côtes, qui étaient, pour ainsi dire, leur boussole. Les voyages étaient longs et pénibles. Les travaux de

la navigation d'Ulysse ont été un sujet fertile pour le plus beau poème du monde, après celui qui est le premier de tous.

Le peu de connaissance que la plupart des peuples avaient de ceux qui étaient éloignés d'eux favorisait les nations qui faisaient le commerce d'économie. Elles mettaient dans leur négoce les obscurités qu'elles voulaient: elles avaient tous les avantages que les nations intelligentes prennent sur les peuples ignorants.

L'Égypte, éloignée par la religion et par les mœurs de toute communication avec les étrangers, ne faisait guère de commerce au-dehors: elle jouissait d'un terrain fertile et d'une extrême abondance. C'était le Japon de ces temps-là; elle se suffisait à elle-même.

Les Égyptiens furent si peu jaloux du commerce du dehors qu'ils laissèrent celui de la mer Rouge à toutes les petites nations qui y eurent quelque port. Ils souffrirent que les Iduméens, les Juifs et les Syriens y eussent des flottes. Salomon[19] employa à cette navigation des Tyriens qui connaissaient ces mers.

Josèphe[20] dit que sa nation, uniquement occupée de l'agriculture, connaissait peu la mer: aussi ne fut-ce que par occasion que les Juifs négocièrent dans la mer Rouge. Ils conquirent, sur les Iduméens, Elath et Asiongaber, qui leur donnèrent ce commerce: ils perdirent ces deux villes, et perdirent ce commerce aussi.

Il n'en fut pas de même des Phéniciens: ils ne faisaient pas un commerce de luxe; ils ne négociaient point par la conquête: leur frugalité, leur habileté, leur industrie, leurs périls, leurs fatigues, les rendaient nécessaires à toutes les nations du monde.

Les nations voisines de la mer Rouge ne négociaient que dans cette mer et celle d'Afrique. L'étonnement de l'univers à la découverte de la mer des Indes, faite sous Alexandre, le prouve assez. Nous avons dit[21] qu'on porte toujours aux Indes des métaux précieux, et que l'on n'en rapporte point[22] : les flottes juives qui rapportaient par la mer Rouge de l'or et de l'argent, revenaient d'Afrique, et non pas des Indes.

Je dis plus: cette navigation se faisait sur la côte orientale de l'Afrique; et l'état où était la marine pour lors prouve assez qu'on n'allait pas dans des lieux bien reculés.

Je sais que les flottes de Salomon et de Jozaphat ne revenaient que la troisième année; mais je ne vois pas que la longueur du voyage prouve la grandeur de l'éloignement.

Pline et Strabon nous disent que le chemin qu'un navire des Indes et de la mer Rouge, fabriqué de joncs, faisait en vingt jours, un navire grec ou romain le faisait en sept[23]. Dans cette proportion, un voyage d'un an pour les flottes grecques et romaines était à peu près de trois pour celles de Salomon.

Deux navires d'une vitesse inégale ne font pas leur voyage dans un temps proportionné à leur vitesse : la lenteur produit souvent une plus grande lenteur. Quand il s'agit de suivre les côtes, et qu'on se trouve sans cesse dans une différente position; qu'il faut attendre un bon vent pour sortir d'un golfe, en avoir un autre pour aller en avant, un navire bon voilier profite de tous les temps favorables, tandis que l'autre reste dans un endroit difficile, et attend plusieurs jours un autre changement.

Cette lenteur des navires des Indes qui, dans un temps égal, ne pouvaient faire que le tiers du chemin que faisaient les vaisseaux grecs et romains, peut s'expliquer par ce que nous voyons aujourd'hui dans notre marine. Les navires des Indes, qui étaient de jonc, tiraient moins d'eau que les vaisseaux grecs et romains, qui étaient de bois, et joints avec du fer.

On peut comparer ces navires des Indes à ceux de quelques nations d'aujourd'hui, dont les ports ont peu de fond: tels sont ceux de Venise, et même en général de l'Italie[24], de la mer Baltique et de la province de Hollande[25]. Leurs navires, qui doivent en sortir et y rentrer, sont d'une fabrique ronde et large de fond; au lieu que les navires d'autres nations qui ont de bons ports, sont, par le bas, d'une forme qui les fait entrer profondément dans l'eau. Cette mécanique fait que ces derniers navires naviguent plus près du vent, et que les premiers ne naviguent presque que quand ils ont le vent en poupe. Un navire qui entre beaucoup dans l'eau, navigue vers le même côté à presque tous les vents; ce qui vient de la résistance que trouve dans l'eau le vaisseau poussé par le vent, qui fait un point d'appui, et de la forme longue du vaisseau qui est présenté au vent par son côté, pendant que, par l'effet de la figure du gouvernail, on tourne la proue vers le côté que l'on se propose; en sorte qu'on peut aller très près du vent, c'est-à-dire, très près du côté d'où vient le vent. Mais quand le navire est d'une figure ronde et large de fond, et que par conséquent il enfonce peu dans l'eau, il n'y a plus de point d'appui; le vent chasse le vaisseau, qui ne peut résister, ni guère aller que du côté opposé au vent. D'où il suit que les vaisseaux d'une construction ronde de fond sont plus lents dans leurs voyages: 1° ils perdent beaucoup de temps à attendre le vent, surtout s'ils sont obligés de changer souvent de direction; 2° ils vont plus lentement, parce que, n'ayant pas de point d'appui, ils ne sauraient porter autant de voiles que les autres. Que si, dans un temps où la marine s'est si fort perfectionnée, dans un temps où les arts se communiquent, dans un temps où l'on corrige par l'art, et les défauts de la nature, et les défauts de l'art même, on sent ces différences, que devait-ce être dans la marine des anciens?

Je ne saurais quitter ce sujet. Les navires des Indes étaient petits, et ceux des Grecs et des Romains, si l'on en excepte ces machines que l'ostentation fit faire, étaient moins grands que les nôtres. Or, plus un navire est petit, plus il est en danger dans les gros temps. Telle tempête submerge un navire, qui ne ferait que le tourmenter s'il était plus grand. Plus un corps en surpasse un autre en grandeur, plus sa surface est relativement petite: d'où il suit que dans un petit navire il y a une moindre raison, c'est-à-dire, une plus grande différence de la surface du navire au poids ou à la charge qu'il peut porter, que dans un grand. On sait que, par une pratique à peu près générale, on met dans un navire une charge d'un poids égal à celui de la moitié de l'eau qu'il pourrait contenir. Supposons qu'un navire tînt huit cents tonneaux d'eau, sa charge serait de quatre cents tonneaux; celle d'un navire qui ne tiendrait que quatre cents tonneaux d'eau serait de deux cents tonneaux. Ainsi la grandeur du premier navire serait, au poids qu'il porterait, comme 8 est à *4;* et celle du second, comme *4* est à 2. Supposons que la surface du grand soit, à la surface du petit, comme 8 est à 6; la surface[26] de celui-ci sera, à son poids, comme 6 est à 2; tandis que la surface de celui-là ne sera, à son poids, que comme 8 est à *4;* et les vents et les flots n'agissant que sur la surface, le grand vaisseau résistera plus par son poids à leur impétuosité que le petit.

Chapitre VII: Du commerce des Grecs

Les premiers Grecs étaient tous pirates. Minos, qui avait eu l'empire de la mer, n'avait eu peut-être que de plus grands succès dans les brigandages : son empire était borné aux environs de son île. Mais, lorsque les Grecs devinrent un grand peuple, les Athéniens obtinrent le véritable empire de la mer, parce que cette nation commerçante et victorieuse donna la loi au monarque[27] le plus puissant d'alors, et abattit les forces maritimes de la Syrie, de l'île de Chypre et de la Phénicie.

Il faut que je parle de cet empire de la mer qu'eut Athènes. Athènes, dit Xénophon,[28] "a l'empire de la mer; mais, comme l'Attique tient à la terre, les ennemis la ravagent, tandis qu'elle fait ses expéditions au loin. Les principaux laissent détruire leurs terres, et mettent leurs biens en sûreté dans quelque île: la populace, qui n'a point de terres, vit sans aucune inquiétude. Mais, si les Athéniens habitaient une île et avaient outre cela l'empire de la mer, ils auraient le pouvoir de nuire aux autres sans qu'on pût leur nuire, tandis qu'ils seraient les maîtres de la mer. » Vous diriez que Xénophon a voulu parler de l'Angleterre.

Athènes, remplie de projets de gloire, Athènes, qui augmentait la jalousie, au lieu d'augmenter l'influence; plus attentive à étendre son empire maritime qu'à en jouir;

avec un tel gouvernement politique, que le bas peuple se distribuait les revenus publics, tandis que les riches étaient dans l'oppression, ne fit point ce grand commerce que lui promettaient le travail de ses mines, la multitude de ses esclaves, le nombre de ses gens de mer, son autorité sur les villes grecques, et plus que tout cela, les belles institutions de Solon. Son négoce fut presque borné à la Grèce et au Pont-Euxin, d'où elle tira sa subsistance.

Corinthe fut admirablement bien située: elle sépara deux mers, ouvrit et ferma le Péloponèse, et ouvrit et ferma la Grèce. Elle fut une ville de la plus grande importance, dans un temps où le peuple grec était un monde, et les villes grecques des nations. Elle fit un plus grand commerce qu'Athènes. Elle avait un port pour recevoir les marchandises d'Asie; elle en avait un autre pour recevoir celles d'Italie; car, comme il y avait de grandes difficultés à tourner le promontoire Malée, où des vents[29] opposés se rencontrent et causent des naufrages, on aimait mieux aller à Corinthe, et l'on pouvait même faire passer par terre les vaisseaux d'une mer à l'autre. Dans aucune ville on ne porta si loin les ouvrages de l'art. La religion acheva de corrompre ce que son opulence lui avait laissé de mœurs. Elle érigea un temple à Vénus, où plus de mille courtisanes furent consacrées. C'est de ce séminaire que sortirent la plupart de ces beautés célèbres dont Athénée a osé écrire l'histoire.

Il paraît que, du temps d'Homère, l'opulence de la Grèce était à Rhodes, à Corinthe et à Orchomène. « Jupiter, dit-il[30], aima les Rhodiens, et leur donna de grandes richesses. » Il donne à Corinthe[31] l'épithète de riche.

De même, quand il veut parler des villes qui ont beaucoup d'or, il cite Orchomène[32] qu'il joint à Thèbes d'Égypte. Rhodes et Corinthe conservèrent leur puissance, et Orchomène la perdit. La position d'Orchomène, près de l'Hellespont, de la Propontide et du Pont-Euxin fait naturellement penser qu'elle tirait ses richesses d'un commerce sur les côtes de ces mers, qui avaient donné lieu à la fable de la toison d'or. Et effectivement, le nom de Miniares est donné à Orchomène[33] et encore aux Argonautes. Mais comme, dans la suite, ces mers devinrent plus connues; que les Grecs y établirent un très grand nombre de colonies; que ces colonies négocièrent avec les peuples barbares; qu'elles communiquèrent avec leur métropole; Orchomène commença à déchoir, et elle rentra dans la foule des autres villes grecques.

Les Grecs, avant Homère, n'avaient guère négocié qu'entre eux, et chez quelque peuple barbare; mais ils étendirent leur domination à mesure qu'ils formèrent de nouveaux peuples. La Grèce était une grande péninsule dont les caps semblaient avoir fait reculer les mers, et les golfes s'ouvrir de tous côtés, comme pour les recevoir encore. Si l'on jette les yeux sur la Grèce, on verra, dans un pays assez

resserré, une vaste étendue de côtes. Ses colonies innombrables faisaient une immense circonférence autour d'elle; et elle y voyait, pour ainsi dire, tout le monde qui n'était pas barbare. Pénétra-t-elle en Sicile et en Italie ? elle y forma des nations. Navigua-t-elle vers les mers du Pont, vers les côtes de l'Asie Mineure, vers celles d'Afrique ? elle en fit de même. Ses villes acquirent de la prospérité, à mesure qu'elles se trouvèrent près de nouveaux peuples. Et, ce qu'il y avait d'admirable, des îles sans nombre, situées comme en première ligne, l'entouraient encore.

Quelles causes de prospérité pour la Grèce, que des jeux qu'elle donnait, pour ainsi dire, à l'univers; des temples, où tous les rois envoyaient des offrandes; des fêtes, où l'on s'assemblait de toutes parts; des oracles qui faisaient l'attention de toute la curiosité humaine; enfin, le goût et les arts portés à un point, que de croire les surpasser sera toujours ne les pas connaître!

Chapitre VIII: D'Alexandre. Sa conquête

Quatre événements arrivés sous Alexandre firent dans le commerce une grande révolution: la prise de Tyr, la conquête de l'Égypte, celle des Indes et la découverte de la mer qui est au midi de ce pays.

L'empire des Perses s'étendait jusqu'à l'Indus[34]. Longtemps avant Alexandre, Darius[35] avait envoyé des navigateurs qui descendirent ce fleuve, et allèrent jusqu'à la mer Rouge. Comment donc les Grecs furent-ils les premiers qui firent par le midi le commerce des Indes? Comment les Perses ne l'avaient-ils pas fait auparavant? Que leur servaient des mers qui étaient si proches d'eux, des mers qui baignaient leur empire? Il est vrai qu'Alexandre conquit les Indes: mais faut-il conquérir un pays pour y négocier? J'examinerai ceci.

L'Ariane[36], qui s'étendait depuis le golfe Persique jusqu'à l'Indus, et de la mer du midi jusqu'aux montagnes des Paropamisades, dépendait bien en quelque façon de l'empire des Perses; mais, dans sa partie méridionale, elle était aride, brûlée, inculte et barbare. La tradition[37] portait que les armées de Sémiramis et de Cyrus avaient péri dans ces déserts; et Alexandre, qui se fit suivre par sa flotte, ne laissa pas d'y perdre une grande partie de son armée. Les Perses laissaient toute la côte au pouvoir des Ichthyophages[38], des Orittes et autres peuples barbares. D'ailleurs les Perses[39] n'étaient pas navigateurs, et leur religion même leur ôtait toute idée de commerce maritime. La navigation que Darius fit faire sur l'Indus et la mer des Indes fut plutôt une fantaisie d'un prince qui veut montrer sa puissance, que le projet réglé d'un monarque qui veut l'employer. Elle n'eut de suite, ni pour le commerce, ni pour la marine; et si l'on sortit de l'ignorance, ce fut pour y retomber.

Il y a plus: il était reçu[40], avant l'expédition d'Alexandre, que la partie méridionale des Indes était inhabitable[41] : ce qui suivait de la tradition que Sémiramis[42] n'en avait ramené que vingt hommes, et Cyrus que sept.

Alexandre entra par le nord. Son dessein était de marcher vers l'orient; mais, ayant trouvé la partie du midi pleine de grandes nations, de villes et de rivières, il en tenta la conquête, et la fit.

Pour lors il forma le dessein d'unir les Indes avec l'Occident par un commerce maritime, comme il les avait unis par des colonies qu'il avait établies dans les terres.

Il fit construire une flotte sur l'Hydaspe, descendit cette rivière, entra dans l'Indus, et navigua jusqu'à son embouchure. Il laissa son armée et sa flotte à Patale, alla lui-même avec quelques vaisseaux reconnaître la mer, marqua les lieux où il voulut que l'on construisît des ports, des havres, des arsenaux. De retour à Patale il se sépara de sa flotte, et prit la route de terre pour lui donner du secours, et en recevoir. La flotte suivit la côte depuis l'embouchure de l'Indus, le long du rivage des pays des Orittes, des Ichthyophages, de la Caramanieet de la Perse. Il fit creuser des puits, bâtir des villes; il défendit aux Ichthyophages[43] de vivre de poisson; il voulait que les bords de cette mer fussent habités par des nations civilisées. Néarque et Onésicrite ont fait le journal de cette navigation, qui fut de dix mois. Ils arrivèrent à Suse; ils y trouvèrent Alexandre qui donnait des fêtes à son arnée.

Ce conquérant avait fondé Alexandrie, dans la vue de s'assurer de l'Égypte: c'était une clef pour l'ouvrir, dans le lieu même où les rois ses prédécesseurs avaient une clef pour la fermer[44] ; et il ne songeait point à un commerce dont la découverte de la mer des Indes pouvait seule lui faire naître la pensée.

Il paraît même qu'après cette découverte, il n'eut aucune vue nouvelle sur Alexandrie. Il avait bien, en général, le projet d'établir un commerce entre les Indes et les parties occidentales de son empire; mais, pour le projet de faire ce commerce par l'Égypte, il lui manquait trop de connaissances pour pouvoir le former. Il avait vu l'Indus, il avait vu le Nil; mais il ne connaissait point les mers d'Arabie qui sont entre deux. À peine fut-il arrivé des Indes, qu'il fit construire de nouvelles flottes, et navigua[45] sur l'Euléus le Tigre, l'Euphrate et la mer: il ôta les cataractes que les Perses avaient mises sur ces fleuves: il découvrit que le sein Persique était un golfe de l'Océan. Comme il alla reconnaître[46] cette mer, ainsi qu'il avait reconnu celle des Indes; comme il fit construire un port à Babylone pour mille vaisseaux, et des arsenaux; comme il envoya cinq cents talents en Phénicie et en Syrie, pour en faire venir des nautoniers, qu'il voulait placer dans les colonies qu'il répandait sur les côtes; comme enfin il fit des travaux immenses sur l'Euphrate et les autres fleuves de

l'Assyrie, on ne peut douter que son dessein ne fût de faire le commerce des Indes par Babylone et le golfe Persique.

Quelques gens, sous prétexte qu'Alexandre voulait conquérir l'Arabie[47], ont dit qu'il avait formé le dessein d'y mettre le siège de son empire; mais comment aurait-il choisi un lieu qu'il ne connaissait pas[48] ? D'ailleurs, c'était le pays du monde le plus incommode: il se serait séparé de son empire. Les califes, qui conquirent au loin, quittèrent d'abord l'Arabie pour s'établir ailleurs.

Chapitre IX: Du commerce des rois grecs après Alexandre

Lorsque Alexandre conquit l'Égypte, on connaissait très peu la mer Rouge, et rien de cette partie de l'Océan qui se joint à cette mer, et qui baigne d'un côté la côte d'Afrique, et de l'autre celle de l'Arabie: on crut même depuis qu'il était impossible de faire le tour de la presqu'île d'Arabie. Ceux qui l'avaient tenté de chaque côté avaient abandonné leur entreprise. On disait[49] : « Comment serait-il possible de naviguer au midi des côtes de l'Arabie, puisque l'armée de Cambyse, qui la traversa du côté du nord, périt presque toute, et que celle que Ptolomée, fils de Lagus, envoya au secours de Séleucus Nicator à Babylone, souffrit des maux incroyables, et, à cause de la chaleur, ne put marcher que la nuit? »

Les Perses n'avaient aucune sorte de navigation. Quand ils conquirent l'Égypte, ils y apportèrent le même esprit qu'ils avaient eu chez eux; et la négligence fut si extraordinaire, que les rois grecs trouvèrent que non seulement les navigations des Tyriens, des Iduméens et des Juifs dans l'Océan étaient ignorées, mais que celles même de la mer Rouge l'étaient. Je crois que la destruction de la première Tyr par Nabuchodonosor, et celle de plusieurs petites nations et villes voisines de la mer Rouge, firent perdre les connaissances que l'on avait acquises.

L'Égypte, du temps des Perses, ne confrontait point à la mer Rouge : elle ne contenait[50] que cette lisière de terre longue et étroite que le Nil couvre par ses inondations, et qui est resserrée des deux côtés par des chaînes de montagnes. Il fallut donc découvrir la mer Rouge une seconde fois, et l'Océan une seconde fois; et cette découverte appartint à la curiosité des rois grecs.

On remonta le Nil; on fit la chasse des éléphants dans les pays qui sont entre le Nil et la mer; on découvrit les bords de cette mer par les terres; et, comme cette découverte se fit sous les Grecs, les noms en sont grecs, et les temples sont consacrés[51] à des divinités grecques.

Les Grecs d'Égypte purent faire un commerce très étendu: ils étaient maîtres des ports de la mer Rouge; Tyr, rivale de toute nation commerçante, n'était plus; ils

n'étaient point gênés par les anciennes[52] superstitions du pays; l'Égypte était devenue le centre de l'univers.

Les rois de Syrie laissèrent à ceux d'Égypte le commerce méridional des Indes, et ne s'attachèrent qu'à ce commerce septentrional qui se faisait par l'Oxus et la mer Caspienne. On croyait, dans ce temps-là, que cette mer était une partie de l'Océan septentrional[53] ; et Alexandre, quelque temps avant sa mort, avait fait construire[54] une flotte pour découvrir si elle communiquait à l'Océan par le Pont-Euxin, ou par quelque autre mer orientale vers les Indes. Après lui, Séleucus et Antiochus eurent une attention particulière à la reconnaître. Ils y entretinrent des flottes[55]. Ce que Séleucus reconnut fut appelé mer Séleucide: ce qu'Antiochus découvrit fut appelé mer Antiochide. Attentifs aux projets qu'ils pouvaient avoir de ce côté-là, ils négligèrent les mers du midi; soit que les Ptolomées, par leurs flottes sur la mer Rouge, s'en fussent déjà procuré l'empire; soit qu'ils eussent découvert dans les Perses un éloignement invincible pour la marine. La côte du midi de la Perse ne fournissait point de matelots; on n'y en avait vu que dans les derniers moments de la vie d'Alexandre. Mais les rois d'Égypte, maîtres de l'île de Chypre, de la Phénicie et d'un grand nombre de places sur les côtes de l'Asie Mineure, avaient toutes sortes de moyens pour faire des entreprises de mer. Ils n'avaient point à contraindre le génie de leurs sujets; ils n'avaient qu'à le suivre.

On a de la peine à comprendre l'obstination des anciens à croire que la mer Caspienne était une partie de l'Océan. Les expéditions d'Alexandre, des rois de Syrie, des Parthes et des Romains, ne purent leur faire changer de pensée. C'est qu'on revient de ses erreurs le plus tard qu'on peut. D'abord on ne connut que le midi de la mer Caspienne; on la prit pour l'Océan; à mesure que l'on avança le long de ses bords du côté du nord, on crut encore que c'était l'Océan qui entrait dans les terres. En suivant les côtes, on n'avait reconnu, du côté de l'est, que jusqu'au Jaxarte; et, du côté de l'ouest, que jusqu'aux extrémités de l'Albanie. La mer, du côté du nord, était vaseuse[56], et par conséquent très peu propre à la navigation. Tout cela fit que l'on ne vit jamais que l'Océan.

L'armée d'Alexandre n'avait été, du côté de l'orient, que jusqu'à l'Hypanis, qui est la dernière des rivières qui se jettent dans l'Indus. Ainsi le premier commerce que les Grecs eurent aux Indes se fit dans une très petite partie du pays. Séleucus Nicator pénétra jusqu'au Gange[57]; et par là on découvrit la mer où ce fleuve se jette, c'est-à-dire le golfe de Bengale. Aujourd'hui l'on découvre les terres par les voyages de mer: autrefois on découvrait les mers par la conquête des terres.

Strabon[58], malgré le témoignage d'Apollodore, paraît douter que les rois[59] grecs de Bactriane soient allés plus loin que Séleucus et Alexandre. Quand il serait vrai

qu'ils n'auraient pas été plus loin vers l'orient que Séleucus, ils allèrent plus loin vers le midi: ils découvrirent[60] Siger et des ports dans le Malabar, qui donnèrent lieu à la navigation dont je vais parler.

Pline[61] nous apprend qu'on prit successivement trois routes pour faire la navigation des Indes. D'abord, on alla, du promontoire de Siagre, à l'île de Patalène, qui est à l'embouchure de l'Indus: on voit que c'était la route qu'avait tenue la flotte d'Alexandre. On prit ensuite un chemin plus court[62] et plus sûr; et on alla du même promontoire à Siger. Ce Siger ne peut être que le royaume de Siger dont parle Strabon[63], que les rois grecs de Bactriane découvrirent. Pline ne peut dire que ce chemin fût plus court, que parce qu'on le faisait en moins de temps; car Siger devait être plus reculé que l'Indus, puisque les rois de Bactriane le découvrirent. Il fallait donc que l'on évitât par là le détour de certaines côtes, et que l'on profitât de certains vents. Enfin les marchands prirent une troisième route: ils se rendaient à Canes ou à Océlis ports situés à l'embouchure de la mer Rouge, d'où, par un vent d'ouest, on arrivait à Muziris première étape des Indes, et de là à d'autres ports.

On voit qu'au lieu d'aller de l'embouchure de la mer Rouge jusqu'à Siagre, en remontant la côte de l'Arabie heureuse au nord-est, on alla directement de l'ouest à l'est, d'un côté à l'autre, par le moyen des moussons, dont on découvrit les changements en naviguant dans ces parages. Les anciens ne quittèrent les côtes que quand ils se servirent des moussons[64] et des vents alisés, qui étaient une espèce de boussole pour eux.

Pline[65] dit qu'on parlait pour les Indes au milieu de l'été, et qu'on en revenait vers la fin de décembre et au commencement de janvier. Ceci est entièrement conforme aux journaux de nos navigateurs. Dans cette partie de la mer des Indes qui est entre la presqu'île d'Afrique et celle de deçà le Gange, il y a deux moussons: la première, pendant laquelle les vents vont de l'ouest à l'est, commence au mois d'août et de septembre; la deuxième, pendant laquelle les vents vont de l'est à l'ouest, commence en janvier. Ainsi nous partons d'Afrique pour le Malabar dans le temps que partaient les flottes de Ptolomée, et nous en revenons dans le même temps.

La flotte d'Alexandre mit sept mois pour aller de Patale à Suse. Elle partit dans le mois de juillet, c'est-à-dire dans un temps où aujourd'hui aucun navire n'ose se mettre en mer pour revenir des Indes. Entre l'une et l'autre mousson, il y a un intervalle de temps pendant lequel les vents varient; et où un vent de nord, se mêlant avec les vents ordinaires, cause, surtout auprès des côtes, d'horribles tempêtes. Cela dure les mois de juin, de juillet et d'août. La flotte d'Alexandre, partant de Patale au

mois de juillet, essuya bien des tempêtes, et le voyage fut long, parce qu'elle navigua dans une mousson contraire.

Pline dit qu'on partait pour les Indes à la fin de l'été: ainsi on employait le temps de la variation de la mousson à faire le trajet d'Alexandrie à la mer Rouge.

Voyez, je vous prie, comment on se perfectionna peu à peu dans la navigation. Celle que Darius fit faire pour descendre l'Indus et aller à la mer Rouge, fut de deux ans et demi[66]. La flotte d'Alexandre[67] descendant l'Indus, arriva à Suse dix mois après, ayant navigué trois mois sur l'Indus, et sept sur la mer des Indes. Dans la suite, le trajet de la côte de Malabar à la mer Rouge se fit en quarante jours[68].

Strabon, qui rend raison de l'ignorance où l'on était des pays qui sont entre l'Hypanis et le Gange, dit que, parmi les navigateurs qui vont de l'Égypte aux Indes, il y en a peu qui aillent jusqu'au Gange. Effectivement, on voit que les flottes n'y allaient pas; elles allaient, par les moussons de l'ouest à l'est, de l'embouchure de la mer Rouge à la côte de Malabar. Elles s'arrêtaient dans les étapes qui y étaient, et n'allaient point faire le tour de la presqu'île deçà le Gange par le cap de Comorin et la côte de Coromandel. Le plan de la navigation des rois d'Égypte et des Romains, était de revenir la même année[69].

Ainsi il s'en faut bien que le commerce des Grecs et des Romains aux Indes ait été aussi étendu que le nôtre; nous qui connaissons des pays immenses qu'ils ne connaissaient pas; nous qui faisons notre commerce avec toutes les nations indiennes, et qui commerçons même pour elles et naviguons pour elles.

Mais ils faisaient ce commerce avec plus de facilité que nous; et, si l'on ne négociait aujourd'hui que sur la côte du Guzarat et du Malabar, et que, sans aller chercher les îles du midi, on se contentât des marchandises que les insulaires viendraient apporter, il faudrait préférer la route de l'Égypte à celle du cap de Bonne-Espérance. Strabon[70] dit que l'on négociait ainsi avec les peuples de la Taprobane.

Chapitre X: Du tour de l'Afrique

On trouve dans l'histoire qu'avant la découverte de la boussole, on tenta quatre fois de faire le tour de l'Afrique. Des Phéniciens envoyés par Nécho[71], et Eudoxe[72], fuyant la colère de Ptolomée Lature, partirent de la mer Rouge et réussirent. Sataspe[73] sous Xerxès, et Hannon, qui fut envoyé par les Carthaginois, sortirent des colonnes d'Hercule, et ne réussirent pas.

Le point capital pour faire le tour de l'Afrique était de découvrir et de doubler le cap de Bonne-Espérance. Mais, si l'on partait de la mer Rouge, on trouvait ce cap

de la moitié du chemin plus près qu'en partant de la Méditerranée. La côte qui va de la mer Rouge au Cap est plus saine que[74] celle qui va du Cap aux colonnes d'Hercule. Pour que ceux qui partaient des colonnes d'Hercule aient pu découvrir le Cap, il a fallu l'invention de la boussole, qui a fait que l'on a quitté la côte d'Afrique, et qu'on a navigué dans le vaste Océan[75] pour aller vers l'île de Sainte-Hélène ou vers la côte du Brésil. Il était donc très possible qu'on fût allé de la mer Rouge dans la Méditerranée, sans qu'on fût revenu de la Méditerranée à la mer Rouge.

Ainsi, sans faire ce grand circuit, après lequel on ne pouvait plus revenir, il était plus naturel de faire le commerce de l'Afrique orientale par la mer Rouge, et celui de la côte occidentale par les colonnes d'Hercule.

Les rois grecs d'Égypte découvrirent d'abord, dans la mer Rouge, la partie de la côte d'Afrique qui va depuis le fond du golfe où est la cité d'Heroum jusqu'à Dira, c'est-à-dire jusqu'au détroit appelé aujourd'hui de Bab-el-Mandel. De là jusqu'au promontoire des Aromates, situé à l'entrée de la mer Rouge[76] la côte n'avait point été reconnue par les navigateurs; et cela est clair par ce que nous dit Artémidore[77] que l'on connais sait les lieux de cette côte, mais qu'on en ignorait les distances; ce qui venait de ce qu'on avait successivement connu ces ports par les terres, et sans aller de l'un à l'autre.

Au-delà de ce promontoire où commence la côte de l'Océan, on ne connaissait rien, comme nous[78] l'apprenons d'Ératosthène et d'Artémidore.

Telles étaient les connaissances que l'on avait des côtes d'Afrique du temps de Strabon, c'est-à-dire du temps d'Auguste. Mais, depuis Auguste, les Romains découvrirent le promontoire Raptum et le promontoire Prassum dont Strabon ne parle pas, parce qu'ils n'étaient pas encore connus. On voit que ces deux noms sont romains.

Ptolomée le géographe vivait sous Adrien et Antonin Pie; et l'auteur du *Périple* de la mer Érythrée, quel qu'il soit, vécut peu de temps après. Cependant le premier borne l'Afrique[79] connue au promontoire Prassum, qui est environ au quatorzième degré de latitude sud; et l'auteur du *Périple*[80], au promontoire Raptum, qui est à peu près au dixième degré de cette latitude. Il y a apparence que celui-ci prenait pour limite un lieu où l'on allait, et Ptolomée un lieu où l'on n'allait plus.

Ce qui me confirme dans cette idée, c'est que les peuples autour du Prassum étaient anthropophages[81]. Ptolomée, qui[82] nous parle d'un grand nombre de lieux entre le port des Aromates et le promontoire Raptum, laisse un vide total depuis le Raptum jusqu'au Prassum. Les grands profits de la navigation des Indes durent faire négliger celle d'Afrique. Enfin les Romains n'eurent jamais sur cette côte de

navigation réglée : ils avaient découvert ces ports par les terres, et par des navires jetés par la tempête; et comme aujourd'hui on connaît assez bien les côtes de l'Afrique, et très mal l'intérieur[83], les anciens connaissaient assez bien l'intérieur, et très mal les côtes.

J'ai dit que des Phéniciens envoyés par Nécho et Eudoxe sous Ptolomée Lature, avaient fait le tour de l'Afrique: il faut bien que, du temps de Ptolomée le géographe, ces deux navigations fussent regardées comme fabuleuses, puisqu'il place[84], depuis le *sinus magnus,* qui est, je crois, le golfe de Siam, une terre inconnue, qui va d'Asie en Afrique aboutir au promontoire *Prassum;* de sorte que la mer des Indes n'aurait été qu'un lac. Les anciens, qui reconnurent les Indes par le nord, s'étant avancés vers l'orient, placèrent vers le midi cette terre inconnue.

Chapitre XI: Carthage Marseille

Carthage avait un singulier droit des gens; elle faisait noyer[85] tous les étrangers qui trafiquaient en Sardaigne et vers les colonnes d'Hercule. Son droit politique n'était pas moins extraordinaire; elle défendit aux Sardes de cultiver la terre, sous peine de la vie. Elle accrut sa puissance par ses richesses, et ensuite ses richesses par sa puissance. Maîtresse des côtes d'Afrique que baigne la Méditerranée, elle s'étendit le long de celles de l'Océan. Hannon, par ordre du sénat de Carthage, répandit trente mille Carthaginois depuis les colonnes d'Hercule jusqu'à Cerné. Il dit que ce lieu est aussi éloigné des colonnes d'Hercule que les colonnes d'Hercule le sont de Carthage. Cette position est très remarquable; elle fait voir qu'Hannon borna ses établissements au vingt-cinquième degré de latitude nord, c'est-à-dire deux ou trois degrés au-delà des îles Canaries, vers le sud.

Hannon, étant à Cerné, fit une autre navigation, dont l'objet était de faire des découvertes plus avant vers le midi. Il ne prit presque aucune connaissance du continent. L'étendue des côtes qu'il suivit fut de vingt-six jours de navigation, et il fut obligé de revenir faute de vivres. Il paraît que les Carthaginois ne firent aucun usage de cette entreprise d'Hannon. Scylax[86] dit qu'au-delà de Cerné la mer n'est pas navigable[87], parce qu'elle y est basse, pleine de limon et d'herbes marines: effectivement il y en a beaucoup dans ces parages[88]. Les marchands carthaginois dont parle Scylax pouvaient trouver des obstacles qu'Hannon, qui avait soixante navires de cinquante rames chacun, avait vaincus. Les difficultés sont relatives; et, de plus, on ne doit pas confondre une entreprise qui a la hardiesse et la témérité pour objet, avec ce qui est l'effet d'une conduite ordinaire.

C'est un beau morceau de l'antiquité que la relation d'Hannon: le même homme qui a exécuté a écrit; il ne met aucune ostentation dans ses récits. Les grands capitaines écrivent leurs actions avec simplicité, parce qu'ils sont plus glorieux de ce qu'ils ont fait que de ce qu'ils ont dit.

Les choses sont comme le style. Il ne donne point dans le merveilleux: tout ce qu'il dit du climat, du terrain, des mœurs, des manières des habitants se rapporte à ce qu'on voit aujourd'hui dans cette côte d'Afrique; il semble que c'est le journal d'un de nos navigateurs.

Hannon remarqua[89] sur sa flotte que, le jour, il régnait dans le continent un vaste silence; que, la nuit, on entendait les sons de divers instruments de musique; et qu'on voyait partout des feux, les uns plus grands, les autres moindres. Nos relations confirment ceci: on y trouve que, le jour, ces sauvages, pour éviter l'ardeur du soleil, se retirent dans les forêts; que, la nuit, ils font de grands feux pour écarter les bêtes féroces; et qu'ils aiment passionnément la danse et les instruments de musique.

Hannon nous décrit un volcan avec tous les phénomènes que fait voir aujourd'hui le Vésuve; et le récit qu'il fait de ces deux femmes velues qui se laissèrent plutôt tuer que de suivre les Carthaginois, et dont il fit porter les peaux à Carthage, n'est pas, comme on l'a dit, hors de vraisemblance.

Cette relation est d'autant plus précieuse, qu'elle est un monument punique; et c'est parce qu'elle est un monument punique, qu'elle a été regardée comme fabuleuse. Car les Romains conservèrent leur haine contre les Carthaginois, même après les avoir détruits. Mais ce ne fut que la victoire qui décida s'il fallait dire *la* foi *punique ou la* foi *romaine.*

Des modernes[90] ont suivi ce préjugé. Que sont devenues, disent-ils, les villes qu'Hannon nous décrit, et dont, même du temps de Pline, il ne restait pas le moindre vestige? Le merveilleux serait qu'il en fût resté. Était-ce Corinthe ou Athènes qu'Hannon allait bâtir sur ces côtes? Il laissait, dans les endroits propres au commerce, des familles carthaginoises; et, à la hâte, il les mettait en sûreté contre les hommes sauvages et les bêtes féroces. Les calamités des Carthaginois firent cesser la navigation d'Afrique; il fallut bien que ces familles périssent, ou devinssent sauvages. Je dis plus: quand les ruines de ces villes subsisteraient encore, qui est-ce qui aurait été en faire la découverte dans les bois et dans les marais? On trouve pourtant dans Scylax et dans Polybe, que les Carthaginois avaient de grands établissements sur ces côtes. Voilà les vestiges des villes d'Hannon; il n'y en a point d'autres, parce qu'à peine y en a-t-il d'autres de Carthage même.

Les Carthaginois étaient sur le chemin des richesses: et, s'ils avaient été jusqu'au quatrième degré de latitude nord, et au quinzième de longitude, ils auraient

découvert la côte d'Or et les côtes voisines. Ils y auraient fait un commerce de toute autre importance que celui qu'on y fait aujourd'hui que l'Amérique semble avoir avili les richesses de tous les autres pays : ils y auraient trouvé des trésors qui ne pouvaient être enlevés par les Romains.

On a dit des choses bien surprenantes des richesses de l'Espagne. Si l'on en croit Aristote[91], les Phéniciens qui abordèrent à Tartèse y trouvèrent tant d'argent que leurs navires ne pouvaient le contenir; et ils firent faire de ce métal leurs plus vils ustensiles. Les Carthaginois, au rapport de Diodore[92]. trouvèrent tant d'or et d'argent dans les Pyrénées, qu'ils en mirent aux ancres de leurs navires. Il ne faut point faire de fond sur ces récits populaires: voici des faits précis.

On voit, dans un fragment de Polybe cité par Strabon[93], que les mines d'argent qui étaient à la source du Bétis, où quarante mille hommes étaient employés, donnaient au peuple romain vingt-cinq mille dragmes par jour: cela peut faire environ cinq millions de livres par an, *à* cinquante francs le marc. On appelait les montagnes où étaient ces mines, les montagnes d'argent[94]; ce qui fait voir que c'était le Potosi de ces temps-là. Aujourd'hui les mines d'Hanovre n'ont pas le quart des ouvriers qu'on employait dans celles d'Espagne, et elles donnent plus : mais les Romains n'ayant guère que des mines de cuivre, et peu de mines d'argent, et les Grecs ne connaissant que les mines d'Attique, très peu riches, ils durent être étonnés de l'abondance de celles-là.

Dans la guerre pour la succession d'Espagne, un homme appelé le marquis de Rhodes, de qui on disait qu'il s'était ruiné dans les mines d'or, et enrichi dans les hôpitaux[95], proposa à la cour de France d'ouvrir les mines des Pyrénées. Il cita les Tyriens, les Carthaginois et les Romains: on lui permit de chercher; il chercha, il fouilla partout; il citait toujours, et ne trouvait rien.

Les Carthaginois, maîtres du commerce de l'or et de l'argent, voulurent l'être encore de celui du plomb et de l'étain. Ces métaux étaient voiturés par terre, depuis les ports de la Gaule sur l'Océan jusqu'à ceux de la Méditerranée. Les Carthaginois voulurent les recevoir de la première main; ils envoyèrent Himilcon, pour former[96] des établissements dans les îles Cassitérides, qu'on croit être celles de Silley.

Ces voyages de la Bétique en Angleterre ont fait penser à quelques gens que les Carthaginois avaient la boussole, mais il est clair qu'ils suivaient les côtes. Je n'en veux d'autre preuve que ce que dit Himilcon, qui demeura quatre mois à aller de l'embouchure du Bétis en Angleterre : outre que la fameuse histoire[97] de ce pilote carthaginois, qui, voyant venir un vaisseau romain, se fit échouer pour ne lui pas

apprendre la route d'Angleterre[98], fait voir que ces vaisseaux étaient très près des côtes lorsqu'ils se rencontrèrent.

Les anciens pourraient avoir fait des voyages de mer qui feraient penser qu'ils avaient la boussole, quoiqu'ils ne l'eussent pas. Si un pilote s'était éloigné des côtes, et que pendant son voyage, il eût eu un temps serein, que, la nuit, il eût toujours vu une étoile polaire, et, le jour, le lever et le coucher du soleil, il est clair qu'il aurait pu se conduire comme on fait aujourd'hui par la boussole; mais ce serait un cas fortuit, et non pas une navigation réglée.

On voit, dans le traité qui finit la première guerre punique, que Carthage fut principalement attentive à se conserver l'empire de la mer, et Rome à garder celui de la terre. Hannon[99], dans la négociation avec les Romains, déclara qu'il ne souffrirait pas seulement qu'ils se lavassent les mains dans les mers de Sicile; il ne leur fut pas permis de naviguer au-delà du Beau promontoire, il leur fut défendu[100] de trafiquer en Sicile[101], en Sardaigne, en Afrique, excepté à Carthage exception qui fait voir qu'on ne leur y préparait pas un commerce avantageux.

Il y eut, dans les premiers temps, de grandes guerres entre Carthage et Marseille[102] au sujet de la pêche. Après la paix, ils firent concurremment le commerce d'économie. Marseille fut d'autant plus jalouse, qu'égalant sa rivale en industrie, elle lui était devenue inférieure en puissance: voilà la raison de cette grande fidélité pour les Romains. La guerre que ceux-ci firent contre les Carthaginois en Espagne, fut une source de richesses pour Marseille, qui servait d'entrepôt. La ruine de Carthage et de Corinthe augmenta encore la gloire de Marseille; et, sans les guerres civiles, où il fallait fermer les yeux et prendre un parti, elle aurait été heureuse sous la protection des Romains, qui n'avaient aucune jalousie de son commerce.

Chapitre XII: Île de Délos. Mithridate

Corinthe ayant été détruite par les Romains, les marchands se retirèrent à Délos. La religion et la vénération des peuples faisaient regarder cette île comme un lieu de sûreté[103]: de plus, elle était très bien située pour le commerce de l'Italie et de l'Asie, qui, depuis l'anéantissement de l'Afrique et l'affaiblissement de la Grèce, était devenu plus important.

Dès les premiers temps, les Grecs envoyèrent, comme nous avons dit, des colonies sur la Propontide et le Pont-Euxin: elles conservèrent, sous les Perses, leurs lois et leur liberté. Alexandre, qui n'était parti que contre les Barbares, ne les

attaqua pas[104]. Il ne parait pas même que les rois de Pont, qui en occupèrent plusieurs, leur eussent[105] ôté leur gouvernement politique.

La puissance de ces rois augmenta sitôt qu'ils les eurent soumises[106]. Mithridate se trouva en état d'acheter partout des troupes; de réparer[107] continuellement ses pertes; d'avoir des ouvriers, des vaisseaux, des machines de guerre; de se procurer des alliés; de corrompre ceux des Romains, et les Romains même; de soudoyer[108] les barbares de l'Asie et de l'Europe; de faire la guerre longtemps, et par conséquent de discipliner ses troupes: il put les armer, et les instruire dans l'art militaire[109] des Romains, et former des corps considérables de leurs transfuges; enfin il put faire de grandes perles et souffrir de grands échecs, sans périr; et il n'aurait point péri, si, dans les prospérités, le roi voluptueux et barbare n'avait pas détruit ce que, dans la mauvaise fortune, avait fait le grand prince.

C'est ainsi que, dans le temps que les Romains étaient au comble de la grandeur, et qu'ils semblaient n'avoir à craindre qu'eux-mêmes, Mithridate remit en question ce que la prise de Carthage, les défaites de Philippe, d'Antiochus et de Persée avaient décidé. Jamais guerre ne fut plus funeste: et les deux partis ayant une grande puissance et des avantages mutuels, les peuples de la Grèce et de l'Asie furent détruits, ou comme amis de Mithridate, ou comme ses ennemis. Délos fut enveloppée dans le malheur commun. Le commerce tomba de toutes parts; il fallait bien qu'il fût détruit, les peuples l'étaient.

Les Romains, suivant un système dont j'ai parlé ailleurs[110], destructeurs pour ne pas paraître conquérants, ruinèrent Carthage et Corinthe; et, par une telle pratique, ils se seraient peut-être perdus, s'ils n'avaient pas conquis toute la terre. Quand les rois de Pont se rendirent maîtres des colonies grecques du Pont-Euxin, ils n'eurent garde de détruire ce qui devait être la cause de leur grandeur.

Chapitre XIII: Du génie des Romains pour la marine

Les Romains ne faisaient cas que des troupes de terre, dont l'esprit était de rester toujours ferme, de combattre au même lieu, et d'y mourir. Ils ne pouvaient estimer la pratique des gens de mer, qui se présentent au combat, fuient, reviennent, évitent toujours le danger, emploient souvent la ruse, rarement la force. Tout cela n'était point du génie des Grecs[111], et était encore moins de celui des Romains.

Ils ne destinaient donc à la marine que ceux qui n'étaient pas des citoyens assez considérables[112] pour avoir place dans les légions: les gens de mer étaient ordinairement des affranchis.

Nous n'avons aujourd'hui ni la même estime pour les troupes de terre, ni le même mépris pour celles de mer. Chez les premières[113], l'art est diminué; chez les secondes[114], il est augmenté: or on estime les choses à proportion du degré de suffisance qui est requis pour les bien faire.

Chapitre XIV: Du génie des Romains pour le commerce

On n'a jamais remarqué aux Romains de jalousie sur le commerce. Ce fut comme nation rivale, et non comme nation commerçante, qu'ils attaquèrent Carthage. Ils favorisèrent les villes qui faisaient le commerce, quoiqu'elles ne fussent pas sujettes: ainsi ils augmentèrent, par la cession de plusieurs pays, la puissance de Marseille. Ils craignaient tout des barbares, et rien d'un peuple négociant. D'ailleurs, leur génie, leur gloire, leur éducation militaire, la forme de leur gouvernement, les éloignaient du commerce.

Dans la ville, on n'était occupé que de guerres, d'élections, de brigues et de procès ; à la campagne, que d'agriculture; et dans les provinces, un gouvernement dur et tyrannique était incompatible avec le commerce.

Que si leur constitution politique y était opposée, leur droit des gens n'y répugnait pas moins. « Les peuples, dit le jurisconsulte Pomponius[115], avec lesquels nous n'avons ni amitié, ni hospitalité, ni alliance, ne sont point nos ennemis: cependant, si une chose qui nous appartient tombe entre leurs mains, ils en sont propriétaires, les hommes libres deviennent leurs esclaves; et ils sont dans les mêmes termes à notre égard. »

Leur droit civil n'était pas moins accablant. La loi de Constantin, après avoir déclaré bâtards les enfants des personnes viles qui se sont mariées avec celles d'une condition relevée, confond les femmes qui ont une boutique[116] de marchandises avec les esclaves, les cabaretières, les femmes de théâtre, les filles d'un homme qui tient un lieu de prostitution, ou qui a été condamné à combattre sur l'arène. Ceci descendait des anciennes institutions des Romains.

Je sais bien que des gens pleins de ces deux idées: l'une, que le commerce est la chose du monde la plus utile à un État, et l'autre, que les Romains avaient la meilleure police du monde, ont cru qu'ils avaient beaucoup encouragé et honoré le commerce; mais la vérité est qu'ils y ont rarement pensé.

Chapitre XV: Commerce des Romains avec les Barbares

Les Romains avaient fait de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique un vaste empire: la faiblesse des peuples et la tyrannie du commandement unirent toutes les parties de

ce corps immense. Pour lors, la politique romaine fut de se séparer de toutes les nations qui n'avaient pas été assujetties : la crainte de leur porter l'art de vaincre fit négliger l'art de s'enrichir. Ils firent des lois pour empêcher tout commerce avec les Barbares. « Que personne, disent Valens et Gratien[117], n'envoie du vin, de l'huile ou d'autres liqueurs aux Barbares, même pour en goûter. Qu'on ne leur porte point de l'or, ajoutent Gratien, Valentinien et Théodose[118] ; et que même ce qu'ils en ont, on le leur ôte avec finesse. » Le transport du fer fut défendu sous peine de la vie[119].

Domitien, prince timide, fit arracher les vignes dans la Gaule[120], de crainte sans doute que cette liqueur n'y attirât les Barbares, comme elle les avait autrefois attirés en Italie. Probus et Julien, qui ne les redoutèrent jamais, en rétablirent la plantation.

Je sais bien que, dans la faiblesse de l'empire, les Barbares obligèrent les Romains d'établir des étapes[121], et de commercer avec eux. Mais cela même prouve que l'esprit des Romains était de ne pas commercer.

Chapitre XVI: Du commerce des Romains avec l'Arabie et les Indes

Le négoce de l'Arabie heureuse et celui des Indes furent les deux branches, et presque les seules, du commerce extérieur. Les Arabes avaient de grandes richesses: ils les tiraient de leurs mers et de leurs forêts; et, comme ils achetaient peu, et vendaient beaucoup, ils attiraient[122] à eux l'or et l'argent de leurs voisins. Auguste[123] connut leur opulence, et il résolut de les avoir pour amis, ou pour ennemis. Il fit passer Élius Gallus d'Égypte en Arabie. Celui-ci trouva des peuples oisifs, tranquilles et peu aguerris. Il donna des batailles, fit des sièges, et ne perdit que sept soldats; mais la perfidie de ses guides, les marches, le climat, la faim, la soif, les maladies, des mesures mal prises, lui firent perdre son armée.

Il fallut donc se contenter de négocier avec les Arabes, comme les autres peuples avaient fait, c'est-à-dire de leur porter de l'or et de l'argent pour leurs marchandises. On commerce encore avec eux de la même manière; la caravane d'Alep et le vaisseau royal de Suez y portent des sommes immenses[124].

La nature avait destiné les Arabes au commerce; elle ne les avait pas destinés à la guerre; mais lorsque ces peuples tranquilles se trouvèrent sur les frontières des Parthes et des Romains, ils devinrent auxiliaires des uns et des autres. Élius Gallus les avait trouvés commerçants; Mahomet les trouva guerriers : il leur donna de l'enthousiasme, et les voilà conquérants.

Le commerce des Romains aux Indes était considérable. Strabon[125] avait appris en Égypte qu'ils y employaient cent vingt navires : ce commerce ne se soutenait encore que par leur argent. Ils y envoyaient tous les ans cinquante millions de

sesterces. Pline[126] dit que les marchandises qu'on en rapportait se vendaient à Rome le centuple. Je crois qu'il parle trop généralement: ce profit fait une fois, tout le monde aura voulu le faire; et, dès ce moment, personne ne l'aura fait.

On peut mettre en question s'il fut avantageux aux Romains de faire le commerce de l'Arabie et des Indes. Il fallait qu'ils y envoyassent leur argent, et ils n'avaient pas, comme nous, la ressource de l'Amérique, qui supplée à ce que nous envoyons. Je suis persuadé qu'une des raisons qui fit augmenter chez eux la valeur numéraire des monnaies, c'est-à-dire établir le billon, fut la rareté de l'argent, causée par le transport continuel qui s'en faisait aux Indes. Que si les marchandises de ce pays se vendaient à Rome le centuple, ce profit des Romains se faisait sur les Romains mêmes, et n'enrichissait point l'empire.

On pourra dire, d'un autre côté, que ce commerce procurait aux Romains une grande navigation, c'est-à-dire une grande puissance; que des marchandises nouvelles augmentaient le commerce intérieur, favorisaient les arts, entretenaient l'industrie; que le nombre des citoyens se multipliait à proportion des nouveaux moyens qu'on avait de vivre; que ce nouveau commerce produisait le luxe, que nous avons prouvé être aussi favorable au gouvernement d'un seul que fatal à celui de plusieurs; que cet établissement fut de même date que la chute de leur république; que le luxe à Rome était nécessaire; et qu'il fallait bien qu'une ville qui attirait à elle toutes les richesses de l'univers, les rendit par son luxe.

Strabon[127] dit que le commerce des Romains aux Indes était beaucoup plus considérable que celui des rois d'Égypte; et il est singulier que les Romains, qui connaissaient peu le commerce, aient eu pour celui des Indes plus d'attention que n'en eurent les rois d'Égypte, qui l'avaient, pour ainsi dire, sous les yeux. Il faut expliquer ceci.

Après la mort d'Alexandre, les rois d'Égypte établirent aux Indes un commerce maritime; et les rois de Syrie, qui eurent les provinces les plus orientales de l'empire, et par conséquent les Indes, maintinrent ce commerce, dont nous avons parlé au chapitre VI, qui se faisait par les terres et par les fleuves, et qui avait reçu de nouvelles facilités par l'établissement des colonies macédoniennes; de sorte que l'Europe communiquait avec les Indes, et par l'Égypte, et par le royaume de Syrie. Le démembrement qui se fit du royaume de Syrie, d'où se forma celui de Bactriane, ne fit aucun tort à ce commerce. Marin, Tyrien cité par Ptolomée[128], parle des découvertes faites aux Indes par le moyen de quelques marchands macédoniens. Celles que les expéditions des rois n'avaient pas faites, les marchands les firent. Nous voyons, dans Ptolomée[129] qu'ils allèrent depuis la tour de Pierre[130] jusqu'à Séra *: et* la découverte faite par les marchands d'une étape si reculée, située dans la

partie orientale et septentrionale de la Chine, fut une espèce de prodige. Ainsi, sous les rois de Syrie et de Bactriane, les marchandises du midi de l'Inde passaient par l'Indus, l'Oxus et la mer Caspienne, en occident; et celles des contrées plus orientales et plus septentrionales étaient portées depuis Séra, la tour de Pierre et autres étapes, jusqu'à l'Euphrate. Ces marchands faisaient leur route, tenant, à peu près, le quarantième degré de latitude nord, par des pays qui sont au couchant de la Chine, plus policés qu'ils ne sont aujourd'hui, parce que les Tartares ne les avaient pas encore infestés.

Or, pendant que l'empire de Syrie étendait si fort son commerce du côté des terres, l'Égypte n'augmenta pas beaucoup son commerce maritime.

Les Parthes parurent et fondèrent leur empire; et, lorsque l'Égypte tomba sous la puissance des Romains, cet empire était dans sa force, et avait reçu son extension.

Les Romains et les Parthes furent deux puissances rivales, qui combattirent, non pas pour savoir qui devait régner, mais exister. Entre les deux empires, il se forma des déserts; entre les deux empires, on fut toujours sous les armes; bien loin qu'il y eût du commerce, il n'y eut pas même de communication. L'ambition, la jalousie, la religion, la haine, les mœurs, séparèrent tout. Ainsi le commerce entre l'Occident et l'Orient, qui avaient eu plusieurs routes, n'en eut plus qu'une; et Alexandrie étant devenue la seule étape, cette étape grossit.

Je ne dirai qu'un mot du commerce intérieur. Sa branche principale fut celle des blés qu'on faisait venir pour la subsistance du peuple de Rome: ce qui était une matière de police plutôt qu'un objet de commerce. À cette occasion, les nautoniers reçurent quelques privilèges[131], parce que le salut de l'empire dépendait de leur vigilance.

Chapitre XVII: Du commerce après la destruction des Romains en Occident

L'empire romain fut envahi; et l'un des effets de la calamité générale fut la destruction du commerce. Les Barbares ne le regardèrent d'abord que comme un objet de leurs brigandages; et, quand ils furent établis, ils ne l'honorèrent pas plus que l'agriculture et les autres professions du peuple vaincu.

Bientôt il n'y eut presque plus de commerce en Europe; la noblesse, qui régnait partout, ne s'en mettait point en peine.

La loi des Wisigoths[132] permettait aux particuliers d'occuper la moitié du lit des grands fleuves, pourvu que l'autre restât libre pour les filets et pour les bateaux; il fallait qu'il y eût bien peu de commerce dans les pays qu'ils avaient conquis.

Dans ces temps-là s'établirent les droits insensés d'aubaine et de naufrage *:* les hommes pensèrent que les étrangers ne leur étant unis par aucune communication du droit civil, ils ne leur devaient, d'un côté, aucune sorte de justice et, de l'autre, aucune sorte de pitié.

Dans les bornes étroites où se trouvaient les peuples du nord, tout leur était étranger: dans leur pauvreté, tout était pour eux un objet de richesse. Établis, avant leurs conquêtes, sur les côtes d'une mer resserrée et pleine d'écueils, ils avaient tiré parti de ces écueils mêmes.

Mais les Romains, qui faisaient des lois pour tout l'univers, en avaient fait de très humaines sur les naufrages[133] *: ils* réprimèrent, à cet égard, les brigandages de ceux qui habitaient les côtes et, ce qui était plus encore, la rapacité de leur fisc[134].

Chapitre XVIII: Règlement particulier

La loi des Wisigoths[135] fit pourtant une disposition favorable au commerce; elle ordonna que les marchands qui venaient de delà la mer seraient jugés, dans les différends qui naissaient entre eux, par les lois et par des juges de leur nation. Ceci était fondé sur l'usage établi chez tous ces peuples mêlés, que chaque homme vécût sous sa propre loi: chose dont je parlerai beaucoup dans la suite.

Chapitre XIX: Du commerce depuis l'affaiblissement des Romains en Orient

Les mahométans parurent, conquirent et se divisèrent. L'Égypte eut ses souverains particuliers; elle continua de faire le commerce des Indes. Maîtresse des marchandises de ce pays, elle attira les richesses de tous les autres. Ses soudans furent les plus puissants princes de ces temps-là: on peut voir dans l'histoire, comment, avec une force constante et bien ménagée, ils arrêtèrent l'ardeur, la fougue et l'impétuosité des croisés.

Chapitre XX: Comment le commerce se fit jour en Europe à travers la barbarie

La philosophie d'Aristote ayant été portée en Occident, elle plut beaucoup aux esprits subtils qui, dans les temps d'ignorance, sont les beaux esprits. Des scolastiques s'en infatuèrent, et prirent de ce philosophe[136] bien des explications sur le prêt à intérêt, au lieu que la source en était si naturelle dans l'Évangile; ils le condamnèrent indistinctement et dans tous les cas. Par là, le commerce, qui n'était

que la profession des gens vils, devint encore celle des malhonnêtes gens : car toutes les fois que l'on défend une chose naturellement permise ou nécessaire, on ne fait que rendre malhonnêtes gens ceux qui la font.

Le commerce passa à une nation pour lors couverte d'infamie; et bientôt il ne fut plus distingué des usures les plus affreuses, des monopoles, de la levée des subsides et de tous les moyens malhonnêtes d'acquérir de l'argent.

Les Juifs[137], enrichis par leurs exactions, étaient pillés par les princes avec la même tyrannie: chose qui consolait les peuples, et ne les soulageait pas.

Ce qui se passa en Angleterre donnera une idée de ce qu'on fit dans les autres pays. Le roi Jean[138] ayant fait emprisonner les Juifs pour avoir leur bien, il y en eut peu qui n'eussent au moins quelque œil crevé: ce roi faisait ainsi sa chambre de justice. Un d'eux, à qui on arracha sept dents, une chaque jour, donna dix mille marcs d'argent à la huitième. Henri III tira d'Aaron, juif d'York, quatorze mille marcs d'argent, et dix mille pour la reine. Dans ces temps-là, on faisait violemment ce qu'on fait aujourd'hui en Pologne avec quelque mesure. Les rois ne pouvant fouiller dans la bourse de leurs sujets, à cause de leurs privilèges, mettaient à la torture les Juifs, qu'on ne regardait pas comme citoyens.

Enfin il s'introduisit une coutume qui confisqua tous les biens des Juifs qui embrassaient le christianisme. Cette coutume si bizarre, nous la savons par la loi[139] qui l'abroge. On en a donné des raisons bien vaines; on a dit qu'on voulait les éprouver, et faire en sorte qu'il ne restât rien de l'esclavage du démon. Mais il est visible que cette confiscation était une espèce de droit[140] d'amortissement, pour le prince ou pour les seigneurs, des taxes qu'ils levaient sur les Juifs, et dont ils étaient frustrés lorsque ceux-ci embrassaient le christianisme. Dans ces temps-là, on regardait les hommes comme des terres. Et je remarquerai, en passant, combien on s'est joué de cette nation d'un siècle à l'autre. On confisquait leurs biens lorsqu'ils voulaient être chrétiens; et, bientôt après, on les fit brûler lorsqu'ils ne voulurent pas l'être.

Cependant on vit le commerce sortir du sein de la vexation et du désespoir. Les Juifs, proscrits tour à tour de chaque pays, trouvèrent le moyen de sauver leurs effets. Par là ils rendirent pour jamais leurs retraites fixes; car tel prince, qui voudrait bien se défaire d'eux, ne serait pas pour cela d'humeur à se défaire de leur argent.

Ils[141] inventèrent les lettres de change; et, par ce moyen, le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout; le négociant le plus riche n'ayant que des biens invisibles, qui pouvaient être envoyés partout, et ne laissaient de trace nulle part.

Les théologiens furent obligés de restreindre leurs principes; et le commerce, qu'on avait violemment lié avec la mauvaise foi, rentra, pour ainsi dire, dans le sein de la probité.

Ainsi nous devons aux spéculations des scolastiques tous les malheurs[142] qui ont accompagné la destruction du commerce; et à l'avarice des princes, l'établissement d'une chose qui le met en quelque façon hors de leur pouvoir.

Il a fallu, depuis ce temps, que les princes se gouvernassent avec plus de sagesse qu'ils n'auraient eux-mêmes pensé: car, par l'événement, les grands coups d'autorité se sont trouvés si maladroits, que c'est une expérience reconnue, qu'il n'y a plus que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité.

On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours. Il faut plus de modération dans les conseils. Ce qu'on appelait autrefois des coups d'État ne serait aujourd'hui, indépendamment de l'horreur, que des imprudences.

Et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être.

Chapitre XXI: Découverte de deux nouveaux mondes : état de l'Europe à cet égard

La boussole ouvrit, pour ainsi dire, l'univers. On trouva l'Asie et l'Afrique, dont on ne connaissait que quelques bords, et l'Amérique, dont on ne connaissait rien du tout.

Les Portugais, naviguant sur l'océan Atlantique, découvrirent la pointe la plus méridionale de l'Afrique: ils virent une vaste mer; elle les porta aux Indes orientales. Leurs périls sur cette mer, et la découverte de Mozambique, de Mélinde et de Calicut, ont été chantés par le Camoëns dont le poème fait sentir quelque chose des charmes de *l'Odyssée* et de la magnificence de *l'Énéide.*

Les Vénitiens avaient fait jusque-là le commerce des Indes par les pays des Turcs, et l'avaient poursuivi au milieu des avanies et des outrages. Par la découverte du cap de Bonne-Espérance, et celles qu'on fit quelque temps après, l'Italie ne fut plus au centre du monde commerçant; elle fut, pour ainsi dire, dans un coin de l'univers, et elle y est encore. Le commerce même du Levant dépendant aujourd'hui de celui que les grandes nations font aux deux Indes, l'Italie ne le fait plus qu'accessoirement.

Les Portugais trafiquèrent aux Indes en conquérants. Les lois gênantes[143] que les Hollandais imposent aujourd'hui aux petits princes indiens sur le commerce, les

Portugais les avaient établies avant eux.

La fortune de la maison d'Autriche fut prodigieuse. Charles-Quint recueillit la succession de Bourgogne, de Castille et d'Aragon ; il parvint à l'empire; et, pour lui procurer un nouveau genre de grandeur, l'univers s'étendit, et l'on vit paraître un monde nouveau sous son obéissance.

Christophe Colomb découvrit l'Amérique; et, quoique l'Espagne n'y envoyât point de forces qu'un petit prince de l'Europe n'eût pu y envoyer tout de même, elle soumit deux grands empires et d'autres grands États.

Pendant que les Espagnols découvraient et conquéraient du côté de l'Occident, les Portugais poussaient leurs conquêtes et leurs découvertes du côté de l'Orient: ces deux nations se rencontrèrent; elles eurent recours au pape Alexandre VI, qui fit la célèbre ligne de démarcation, et jugea un grand procès.

Mais les autres nations de l'Europe ne les laissèrent pas jouir tranquillement de leur partage: les Hollandais chassèrent les Portugais de presque toutes les Indes orientales, et diverses nations firent en Amérique des établissements.

Les Espagnols regardèrent d'abord les terres découvertes comme des objets de conquête: des peuples plus raffinés qu'eux trouvèrent qu'elles étaient des objets de commerce, et c'est là-dessus qu'ils dirigèrent leurs vues. Plusieurs peuples se sont conduits avec tant de sagesse, qu'ils ont donné l'empire à des compagnies de négociants, qui, gouvernant ces États éloignés uniquement pour le négoce, ont fait une grande puissance accessoire, sans embarrasser l'État principal.

Les colonies qu'on y a formées sont sous un genre de dépendance dont on ne trouve que peu d'exemples dans les colonies anciennes, soit que celles d'aujourd'hui relèvent de l'État même, ou de quelque compagnie commerçante établie dans cet État.

L'objet de ces colonies est de faire le commerce à de meilleures conditions qu'on ne le fait avec les peuples voisins, avec lesquels tous les avantages sont réciproques. On a établi que la métropole seule pourrait négocier dans la colonie; et cela avec grande raison, parce que le but de l'établissement a été l'extension du commerce, non la fondation d'une ville ou d'un nouvel empire.

Ainsi, c'est encore une loi fondamentale de l'Europe, que tout commerce avec une colonie étrangère est regardé comme un pur monopole punissable par les lois du pays: et il ne faut pas juger de cela par les lois et les exemples des anciens[144] peuples, qui n'y sont guère applicables.

Il est encore reçu que le commerce établi entre les métropoles n'entraîne point une permission pour les colonies, qui restent toujours en état de prohibition.

Le désavantage des colonies, qui perdent la liberté du commerce, est visiblement compensé par la protection de la métropole[145], qui la défend par ses armes, ou la maintient par ses lois.

De là suit une troisième loi de l'Europe, que, quand le commerce étranger est défendu avec la colonie, on ne peut naviguer dans ses mers que dans les cas établis par les traités.

Les nations, qui sont à l'égard de tout l'univers ce que les particuliers sont dans un État, se gouvernent comme eux par le droit naturel et par les lois qu'elles se sont faites. Un peuple peut céder à un autre la mer, comme il peut céder la terre. Les Carthaginois exigèrent[146] des Romains qu'ils ne navigueraient pas au-delà de certaines limites, comme les Grecs avaient exigé du roi de Perse qu'il se tiendrait toujours éloigné des côtes de la mer[147] de la carrière d'un cheval.

L'extrême éloignement de nos colonies n'est point un inconvénient pour leur sûreté: car, si la métropole est éloignée pour les défendre, les nations rivales de la métropole ne sont pas moins éloignées pour les conquérir.

De plus, cet éloignement fait que ceux qui vont s'y établir ne peuvent prendre la manière de vivre d'un climat si différent; ils sont obligés de tirer toutes les commodités de la vie du pays d'où ils sont venus. Les Carthaginois[148] pour rendre les Sardes et les Corses plus dépendants, leur avaient défendu, sous peine de la vie, de planter, de semer et de faire rien de semblable; ils leur envoyaient d'Afrique des vivres. Nous sommes parvenus au même point, sans faire des lois si dures. Nos colonies des îles Antilles sont admirables; elles ont des objets de commerce que nous n'avons ni ne pouvons avoir; elles manquent de ce qui fait l'objet du nôtre.

L'effet de la découverte de l'Amérique fut de lier à l'Europe l'Asie et l'Afrique. L'Amérique fournit à l'Europe la matière de son commerce avec cette vaste partie de l'Asie qu'on appela les Indes orientales. L'argent, ce métal si utile au commerce, comme signe, fut encore la base du plus grand commerce de l'univers, comme marchandise. Enfin la navigation d'Afrique devint nécessaire; elle fournissait des hommes pour le travail des mines et des terres de l'Amérique.

L'Europe est parvenue à un si haut degré de puissance, que l'histoire n'a rien à comparer là-dessus, si l'on considère l'immensité des dépenses, la grandeur des engagements, le nombre des troupes et la continuité de leur entretien, même lorsqu'elles sont le plus inutiles, et qu'on ne les a que pour l'ostentation.

Le père Du Halde[149] dit que le commerce intérieur de la Chine est plus grand que celui de toute l'Europe. Cela pourrait être, si notre commerce extérieur n'augmentait pas l'intérieur. L'Europe fait le commerce et la navigation des trois

autres parties du monde; comme la France, l'Angleterre et la Hollande font à peu près la navigation et le commerce de l'Europe.

Chapitre XXII: Des richesses que l'Espagne tira de l'Amérique

Si l'Europe[150] a trouvé tant d'avantages dans le commerce de l'Amérique, il serait naturel de croire que l'Espagne en aurait reçu de plus grands. Elle tira du monde nouvellement découvert une quantité d'or et d'argent si prodigieuse, que ce que l'on en avait eu jusqu'alors ne pouvait y être comparé.

Mais (ce qu'on n'aurait jamais soupçonné) la misère la fit échouer presque partout. Philippe II, qui succéda à Charles-Quint, fut obligé de faire la célèbre banqueroute que tout le monde sait; et il n'y a guère jamais eu de prince qui ait plus souffert que lui des murmures, de l'insolence et de la révolte de ses troupes toujours mal payées.

Depuis ce temps, la monarchie d'Espagne déclina sans cesse. C'est qu'il y avait un vice intérieur et physique dans la nature de ces richesses, qui les rendait vaines; et ce vice augmenta tous les jours.

L'or et l'argent sont une richesse de fiction ou de signe. Ces signes sont très durables et se détruisent peu, comme il convient à leur nature. Plus ils se multiplient, plus ils perdent de leur prix, parce qu'ils représentent moins de choses.

Lors de la conquête du Mexique et du Pérou, les Espagnols abandonnèrent les richesses naturelles pour avoir des richesses de signe qui s'avilissaient par elles-mêmes. L'or et l'argent était très rares en Europe; et l'Espagne, maîtresse tout à coup d'une très grande quantité de ces métaux, conçut des espérances qu'elle n'avait jamais eues. Les richesses que l'on trouva dans les pays conquis n'étaient pourtant pas proportionnées à celles de leurs mines. Les Indiens en cachèrent une partie; et de plus, ces peuples, qui ne faisaient servir l'or et l'argent qu'à la magnificence des temples des dieux et des palais des rois, ne les cherchaient pas avec la même avarice que nous; enfin ils n'avaient pas le secret de tirer les métaux de toutes les mines, mais seulement de celles dans lesquelles la séparation se fait par le feu, ne connaissant pas la manière d'employer le mercure, ni peut-être le mercure même.

Cependant l'argent ne laissa pas de doubler bientôt en Europe; ce qui parut en ce que le prix de tout ce qui s'acheta fut environ du double.

Les Espagnols fouillèrent les mines, creusèrent les montagnes, inventèrent des machines pour tirer les eaux, briser le minerai et les séparer; et, comme ils se jouaient de la vie des Indiens, ils les firent travailler sans ménagement. L'argent doubla bientôt en Europe, et le profit diminua toujours de moitié pour l'Espagne,

qui n'avait, chaque année, que la même quantité d'un métal qui était devenu la moitié moins précieux.

Dans le double du temps, l'argent doubla encore, et le profit diminua encore de la moitié.

Il diminua même de plus de la moitié: voici comment.

Pour tirer l'or des mines, pour lui donner les préparations requises, et le transporter en Europe, il fallait une dépense quelconque. Je suppose qu'elle fût comme 1 est *à 64:* quand l'argent fut doublé une fois, et par conséquent la moitié moins précieux, la dépense fut comme 2 sont *à 64.* Ainsi les flottes qui portèrent en Espagne la même quantité d'or, portèrent une chose qui réellement valait la moitié moins, et coûtait la moitié plus.

Si l'on suit la chose de doublement en doublement, on trouvera la progression de la cause de l'impuissance des richesses de l'Espagne.

Il y a environ deux cents ans que l'on travaille les mines des Indes. Je suppose que la quantité d'argent qui est à présent dans le monde qui commerce, soit à celle qui était avant la découverte comme 32 est à 1, c'est-à-dire qu'elle ait doublé cinq fois: dans deux cents ans encore la même quantité sera à celle qui était avant la découverte comme *64* est à 1, c'est-à-dire qu'elle doublera encore. Or, à présent, cinquante[151] quintaux de minerai pour l'or, donnent quatre, cinq et six onces d'or; et quand il n'y en a que deux, le mineur ne retire que ses frais. Dans deux cents ans, lorsqu'il n'y en aura que quatre, le mineur ne tirera aussi que ses frais. Il y aura donc peu de profit à tirer sur l'or. Même raisonnement sur l'argent, excepté que le travail des mines d'argent est un peu plus avantageux que celui des mines d'or.

Que si l'on découvre des mines si abondantes qu'elles donnent plus de profit, plus elles seront abondantes, plus tôt le profit finira.

Les Portugais ont trouvé tant d'or dans le Brésil[152], qu'il faudra nécessairement que le profit des Espagnols diminue bientôt considérablement, et le leur aussi.

J'ai ouï plusieurs fois déplorer l'aveuglement du Conseil de François 1er qui rebuta Christophe Colomb, qui lui proposait les Indes. En vérité, on fit, peut-être par imprudence, une chose bien sage. L'Espagne a fait comme ce roi insensé qui demanda que tout ce qu'il toucherait se convertit en or, et qui fut obligé de revenir aux dieux pour les prier de finir sa misère.

Les compagnies et les banques que plusieurs nations établirent, achevèrent d'avilir l'or et l'argent dans leur qualité de signe: car, par de nouvelles fictions, ils multiplièrent tellement les signes des denrées, que l'or et l'argent ne firent plus cet office qu'en partie, et en devinrent moins précieux.

Ainsi le crédit public leur tint lieu de mines, et diminua encore le profit que les Espagnols tiraient des leurs.

Il est vrai que, par le commerce que les Hollandais firent dans les Indes orientales, ils donnèrent quelque prix à la marchandise des Espagnols ; car, comme ils portèrent de l'argent pour troquer contre les marchandises de l'Orient, ils soulagèrent en Europe les Espagnols d'une partie de leurs denrées qui y abondaient trop.

Et ce commerce, qui ne semble regarder qu'indirectement l'Espagne, lui est avantageux comme aux nations mêmes qui le font.

Par tout ce qui vient d'être dit, on peut juger des ordonnances du Conseil d'Espagne, qui défendent d'employer l'or et l'argent en dorures et autres superfluités : décret pareil à celui que feraient les États de Hollande s'ils défendaient la consommation de la cannelle.

Mon raisonnement ne porte pas sur toutes les mines: celles d'Allemagne et de Hongrie, d'où l'on ne retire que peu de chose au-delà des frais, sont très utiles. Elles se trouvent dans l'État principal; elles y occupent plusieurs milliers d'hommes qui y consomment les denrées surabondantes: elles sont proprement une manufacture du pays.

Les mines d'Allemagne et de Hongrie font valoir la culture des terres; et le travail de celles du Mexique et du Pérou la détruit.

Les Indes et l'Espagne sont deux puissances sous un même maître; mais les Indes sont le principal, l'Espagne n'est que l'accessoire. C'est en vain que la politique veut ramener le principal à l'accessoire; les Indes attirent toujours l'Espagne à elles.

D'environ cinquante millions de marchandises qui vont toutes les années aux Indes, l'Espagne ne fournit que deux millions et demi: les Indes font donc un commerce de cinquante millions, et l'Espagne de deux millions et demi.

C'est une mauvaise espèce de richesse qu'un tribut d'accident et qui ne dépend pas de l'industrie de la nation, du nombre de ses habitants, ni de la culture de ses terres. Le roi d'Espagne, qui reçoit de grandes sommes de sa douane de Cadix, n'est, à cet égard, qu'un particulier très riche dans un État très pauvre. Tout se passe des étrangers à lui sans que ses sujets y prennent presque de part; ce commerce est indépendant de la bonne et de la mauvaise fortune de son royaume.

Si quelques provinces dans la Castille lui donnaient une somme pareille à celle de la douane de Cadix, sa puissance serait bien plus grande: ses richesses ne pourraient être que l'effet de celles du pays; ces provinces animeraient toutes les autres; et elles seraient toutes ensemble plus en état de soutenir les charges respectives : au lieu d'un grand trésor, on aurait un grand peuple.

Chapitre XXIII: Problème

Ce n'est point à moi à prononcer sur la question, si l'Espagne ne pouvant faire le commerce des Indes par elle-même, il ne vaudrait pas mieux qu'elle le rendît libre aux étrangers. Je dirai seulement qu'il lui convient de mettre à ce commerce le moins d'obstacles que sa politique pourra lui permettre. Quand les marchandises que les diverses nations portent aux Indes y sont chères, les Indes donnent beaucoup de leur marchandise, qui est l'or et l'argent, pour peu de marchandises étrangères: le contraire arrive lorsque celles-ci sont à vil prix. Il serait peut-être utile que ces nations se nuisissent les unes aux autres, afin que les marchandises qu'elles portent aux Indes y fussent toujours à bon marché. Voilà des principes qu'il faut examiner, sans les séparer pourtant des autres considérations : la sûreté des Indes, l'utilité d'une douane unique, les dangers d'un grand changement, les inconvénients qu'on prévoit, et qui souvent sont moins dangereux que ceux qu'on ne peut pas prévoir.

Book Twenty-One

ABOUT THE LAWS IN THE RELATION THEY HAVE WITH COMMERCE, CONSIDERED UNDER THE REVOLUTIONS WHICH THERE HAVE BEEN IN THE WORLD

Chapter 1: Some General Considerations

Though commerce be subject to some great revolutions, it may occur that certain physical causes, the character of the soil or the climate, could set its nature forever.

Today we conduct the Indies commerce only by means of the money we send there. The Romans (a[1]) every year carried about fifty million sesterces there. That money, like ours today, was converted into merchandise which they brought back to the west. All the peoples who have traded with the Indies have ever borne metals there and have brought merchandise back.

It is nature itself which produces this effect. The Indians have their arts [crafts], which are adapted to their way of life. Our luxury could not know how to be theirs, nor our needs be their needs. Their climate neither demands of them nor allows to them almost any of the things which come from us. In large measure, they go about nude. The clothing which they have is suitably furnished them by the country. And their religion, which has so much sway over metals, which are the signs of value and for which they give the merchandise which their frugality and the nature of their country procure for them in great abundance. The ancient authors who have spoken to us about the Indies depict them for us (b[2]) just as we see them today, with respect to police, manners, and morals. The Indies have been, the Indies will be what they are now. And in every era, they who will trade in the Indies will carry money there and will bring none back.

Chapter 2: About Africa's Peoples

Most of the peoples about the coasts of Africa are savage or barbarian. I believe that derives greatly from the fact that some countries nearly uninhabitable separate the small countries which may be inhabited. They are without industry. They have no arts. They have a profusion of precious metals which they take straight from nature's hands. All policed peoples, therefore, are in position to trade with them advantageously. They may cause them to esteem highly things of no value and receive a most high price for them.

Chapter 3: That the Needs of Southern Peoples Are Different From Those of Northern Peoples

In Europe, there is a kind of equilibrium between the southerly nations and those of the north. The first have all kinds of commodities for life and few needs. The second have many needs and few commodities of life. To the ones, nature has given much, while they demand but little from it. To the others, nature gives little, while they demand much. The equilibrium is preserved by the indolence that nature has given to southerly nations and by the industriousness and activity that it has given to those of the north. These last are obliged to work much, without which they would fail everything and become barbarians. That is what has naturalized servitude among southerly peoples. Since they are easily able to do without wealth, they can still more do without liberty. But northerly peoples need liberty, which procures them greater means of satisfying all the needs that nature has given them. Northern peoples, hence, are in a contrived situation, if they are not free or barbarian. Nearly all the southerly peoples are, in a way, in a strained situation, if they are not slaves.

Chapter 4: Main Differences of the Ancients' Commerce from Today's

From time to time, the world puts itself in situations which alter commerce. Today, Europe's commerce is carried on mainly from the north to the south. Then the difference of climate causes that the peoples greatly require one another's merchandises. For example, southern beverages borne to the north constitute a species of trade which the ancients scarcely had. The capacity of vessels also, which was measured by barrels of wheat heretofore, is measured by casks of liquor today.

The ancient commerce which we know, being carried on from one Mediterranean port to the other, was almost wholly in the south. Now, the peoples of a single climate having nearly the same things among themselves, do not so much need mutual commerce as those of a different climate. Therefore commerce in Europe heretofore was less extensive than it is now.

This is not contradictory to what I've said about our Indies commerce. The extreme difference in climate means that relative needs are null.

Chapter 5: Other Differences

Commerce, now destroyed by conquerors, now obstructed by monarchs, runs over the earth, flees from where it is oppressed, and settles where folk allow it to breathe. It reigns today where once one only saw deserts, seas, and rocks. There, where it once reigned, there are only deserts.

To behold Colchis today, no more than a vast forest in which the people, who diminish every day, defend their liberty only in order to sell themselves individually to the Turks and Persians, one would never say that the region had been replete with towns to which commerce summoned all the nations of the world in the time of the Romans. One finds no monument of it in the country. There are no traces of it except in Pliny (a[3]) and Strabo (b[4]).

The history of commerce is that of the communication of peoples. Their different destructions, both from certain fluxes and refluxes of populations and from devastations, constitute its greatest events.

Chapter 6: About the Ancients' Commerce

The immense treasures of (a[5]) Semiramis, which could not have been acquired in a day, cause us to think that the Assyrians had plundered other rich nations themselves, as other nations since plundered them.

The result of commerce is wealth, the consequence of wealth luxury, that of luxury the perfection of the arts. The arts carried to the point at which they were found at the time of Semiramis (b[6]), we notice a broad commerce already established.

There was a wide commerce of luxury in Asia's empires. The history of luxury would be a beautiful part of the history of commerce. The Persians' luxury was that of the Medes, as that of the Medes was that of the Assyrians.

Some great changes have happened in Asia. The part of Persia which is to the northwest, Hyrcania, Margiana, Bactria, etc. was heretofore replete with flourishing towns (c[7]) which no longer exist. And the north (d[8]) of that empire, which is to say the isthmus which separates the Caspian Sea from the Euxine Black Sea, was blanketed with towns and nations, which also no longer exist.

Eratosthenes (e[9]) and Aristobulus accepted from Patrocles (f[10]) that merchandise from the Indies descended by the Oxus into the Black Sea. Marcus Varro (g[11]) tells us that they learned, in the war against Mithridates in Pompye's time, that folk went from India to the country of the Bactrians in seven days and to the River Icarus which empties into the Oxus. From there India's merchandise was able to cross the Caspian Sea and from there to enter the mouth of the Cyrus. And from that river there were only required a land trajectory of five days in order to go to the Phasis which flowed into the Black Sea. It is doubtlessly by means of the nations which peopled these diverse countries that the great Assyrian, Medan, and Persian empires held communication with the most distant parts of the east and west.

That communication is no more. All those countries have been devastated by the Tatars (h[12]), and that destructive nation inhabits them still in order to infest them. The Oxus no longer runs to the Caspian Sea. The Tators rerouted it for some special reasons (i[13]). It drains into arid sands.

The Jaxartes, which heretofore constituted a barrier between the policed nations and the barbarian nations, has similarly been rerouted (k[14]) by the Tartars and no longer runs up to the sea.

Seleucus Nicator developed the project (l[15]) of joining the Black Sea to the Caspian. That intention, which would have greatly facilitated the commerce, which was carried on in that era, evaporated upon his death (m[16]). One does not know whether he could have been able to perform it in the isthmus which separates the two seas. That country is very little known today. It is depopulated and full of forests. Water is not lacking there, for an infinity of brooks descend from Mount Caucasus. But this Caucasus, which forms the isthmus' north and which extends some kinds of arms (n[17]) to the south, would have been a large obstacle, above all in those times when folk did not have the art of making sluices.

One could imagine that Seleucus wanted to make the junction of the two seas at the very place where Czar Peter the First has since made it; that's to say, in that tongue of land where the Tanais approaches the Volga. But the northern Caspian Sea had not been discovered.

While there was a commerce of luxury in the Asian empires, the Tyrians carried on a commerce of economy over all the earth. Bochard has devoted the first book of his Canaan to making an enumeration of the colonies which they sent into all countries which are near the sea. They passed the pillars of Hercules and made settlements (o[18]) on the coasts of the ocean.

In those times, navigators were obliged to hug the coasts, which were, so to speak, their compass. Voyages were long and arduous. Odysseus's navigation labors have been the fertile subject for the most beautiful poem in the world, next to that which is first of all.

The slight knowledge which most peoples had about them that were distant from them favored the nations which conducted the commerce of economy. They placed in their bargaining the obscurities which they wished. They had all the advantages that intelligent nations gain over ignorant peoples.

An Egypt distant, by religion and by morals, from all communication with foreigners, scarcely conducted any external commerce. It enjoyed a fertile soil and a profuse abundance. It was the Japan of those times: it sufficed unto itself.

The Egyptians were so little envious of external commerce, that they abandoned the Red Sea trade to all the petty nations which had some port there. The suffered the Idumaeans, the Jews, and the Syrians to have fleets there. Solomon (p[19]) employed Tyrians, who knew those seas, for that navigation.

Josephus (q[20]) said that his nation, exclusively devoted to agriculture, knew little of the sea. This also was only by the circumstance that the Jews traded on the Red Sea. They conquered, from the Idumaeans, Eloth and Eziongeber, which brought them this commerce. They lost these two towns and lost this commerce also.

It was not the same for the Phoenicians. They did not carry on a commerce of luxury. They did not trade by means of conquest. Their frugality, their skillfulness, their industriousness, their dangers, and their efforts made them necessary to all the world.

The nations bordering the Red Sea traded only in that sea and that of Africa. The universe's astonishment upon the discovery of the Indian Ocean, made under Alexander, sufficiently proves it. We have said (r[21]) that folk always bore precious metals to the Indies, and that they brought none back (s[22]). The Jewish fleets which brought back gold and silver through the Red Sea were returning from Africa and not the Indies.

I say, further, that navigation occurred on the east coast of Africa; and the condition of seafaring in those days sufficiently proves that folk did not go into very remote places.

I know that Solomon's and Jehosaphat's fleets returned only in the third year. But I do not see that the length of the voyage proves the extent of the distance.

Pliny and Strabo tell us that the course finished in twenty days by a ship from the Indies and the Red Sea, constructed of rush, was finished in seven days by a Greek or Roman ship (t[23]). At this proportion, a one-year voyage for Greek and Roman fleets was almost three years for those of Solomon.

Two ships of unequal speed do not make their voyage in a time proportioned to their speeds. Slowness often produces a greater delay. When it's a matter of hugging the coasts, and when one ceaselessly finds himself in a different position; when it's necessary to await a good wind in order to exit a gulf and to have another for proceeding ahead, a well-sailed ship profits from all the favorable times, while the other remains in difficult straits and waits several days for another change.

This slowness of the Indies' ships, which, in an equal time, was only able to complete a third of the distance which the Greek and Roman vessels did, may be explained by what we see in our sailing today. The Indies' ships, which were of rush, drew less water than the Greek and Roman vessels, which were of wood, and joined by iron.

One may compare these Indies' ships with those of some nations today, whose ports have shallow bottoms. Such are those of Venice, and even of Italy in general (u[24]), from the Baltic Sea, and from the province of Holland (x[25]). Their ships, which must leave and return, are constructed round and with a broad bottom. Whereas the ships of others which have some good ports are, with respect to the bottom, of a shape which causes them to enter the water deeply. This contrivance causes the result that these latter ships sail nearer the wind, while the former sail

almost only when they have the wind in the poop. A ship which enters the water deeply sails toward the same side with almost every wind. This derives from the resistance which the vessel pushed by the wind meets in the water, which creates a point of support. And it derives from the lengthy form of the vessel which is offered to the wind on its side, while through the effects of the rudder's shape, one turns the prow toward the side which one chooses, with the result that one may go most near the wind, which is to say, most near the side from which the wind comes. But, when the ship has round shape and broad bottom, and consequently cleaves the water slightly, there is no longer a point of support. The wind pushes the vessel, which is neither able to resist nor hardly to go anywhere but to the side opposite the wind. From this it follows that vessels of round construction are slower in their voyages: (1) They lose much time waiting for the wind, above all if they are frequently obliged to change directions. (2) They go more slowly. For, having no point of support, they could not know how to bear as much sail as the others. Now if, in a time when sailing is so highly perfected; in a time when the arts are dispersed; in a time when one corrects by means of art the defects of nature and the defects of art itself, one senses these differences, what ought this to be for the ancients' sailing?

I could not know how to leave this subject. The Indies' ships were small, while those of the Greeks and Romans, if one excepts from them those machines which ostentation caused to be made, were less large than our own. Now, the smaller a ship is, the more danger it is in heavy seas. One kind of storm would sink a ship, when it should only cause it some torment if were larger. The more one body exceeds another in largeness, the more its surface is relatively small. From this it follows that, in a small ship, there is lesser reason, which is to say, a greater difference between the ships surface and the weight or cargo which it may bear, than in a larger one. One knows that, by an almost universal practice, a ship is loaded with a burden of equal weight to that of one half the water which it could hold. Let us assume that a ship held eight hundred casks of water; its load would be four hundred casks. That of a ship which could only hold four hundred casks of water would be two hundred casks. Thus, the largeness of the first ship would be to the weight that it could bear as eight is to four; that of the second, as four is to two. Let us assume that the surface of the large be to the surface of the small as eight is to six. The surface (y^{26}) of the latter will be to its weight as six is to two, whereas the surface of the former will be to its weight as eight is to four. Both the winds and the waves acting only on the surface, the large vessel will, by its weight, resist their impetuosity more than the small.

Chapter 7: About the Greek's Commerce

The first Greeks were all pirates. Minos, who held sway over the sea, had, perhaps, only had greater success in banditry. His empire was limited to the vicinage of his island. But, when the Greeks became a great people, the Athenians acquired the true empire of the sea. For that commercial and victorious nation gave the law to the most powerful monarch (a[27]) of that era and beat down [reduced] the naval forces of Syria, the isle of Cyprus, and Phoenicia.

It's required that I speak about this sea empire which the Athenians held. "Athens," says Xenophon (b[28]), "holds the empire of the sea: But, since Attica holds to the land, enemies ravage it while Athens carries out its distant expeditions. The leading men allow their lands to be destroyed and place their goods in surety on some island. The populace, which has no land, lives without any worry. But, if the Athenians dwelt upon an island, and had empire of the sea in addition to that, they would have the power to injure others without that anyone might injure them, as long as they were masters of the sea." You would say that Xenophon has intended to speak about England.

Athens, replete with glorious projects; Athens, which increased jealousy instead of increasing influence, more attentive to extending its maritime empire than to profiting from it, and with such a constitution of government that the vulgar people disbursed public revenues to themselves while the rich were subject to oppression, did not carry out that extensive commerce which the labor of its sailors, its authority over the Greek towns, and, more than all this, Solon's beautiful institutions did promise for it. Its trade was almost confined to Greece and the Black Sea, from where it derived its subsistence.

Corinth was wonderfully well situated. It divided two seas, opened and closed the Pelopennese, and opened and closed Greece. It was a town of the greatest importance, in an era when the Greek people were a world and the Greek town nations. It carried on a greater commerce than Athens. It had a port for receiving merchandise from Asia. It had another for receiving that from Italy. For, since there was considerable difficulty in turning the Cape Malea, where opposing winds (c[29]) met and produced shipwrecks, folk preferred going to Corinth, and they were even able to cause the vessels to be transferred by land from one sea to the other. In no town did folk carry works of art as far. Religion succeeded in corrupting that which its affluence had left in the way of morals. It erected a temple to Venus, where more than a thousand courtesans were consecrated. It is from that seminary that the

greater part of those celebrated beauties came, about whom Athenaeus has dared to write the history.

It appears that, in Homer's time, Greece's affluence was at Rhodes, Corinth, and Orchomenus. "Jupiter," said he (d[30]), "loved the Rhodians and gave them great wealth." Homer gives Corinth (e[31]) the epithet "rich."

Similarly, when he wishes to speak about towns which have much gold, he cites Orchomenus (f[32]), which he connects with Egyptian Thebes. Rhodes and Corinth conserved their might, while Orchomenus lost it. Orchomenus's position, near the Hellespont, from the Propontis and the Black Sea, naturally causes one to think that it drew its wealth from a commerce along the coasts of those seas, which had given occasion for the fable of the golden fleece. Effectively, the name Minyans is given to Orchomenus (g[33]) and also to the Argonauts. But, since those seas became better known in after times, the Greeks settled a very large number of colonies there, those colonies traded with barbarian peoples, and they communicated with the barbarians' metropolis, Orchomenus began to decline, and it fell back among the crowd of other Greek towns.

Before Homer the Greeks had hardly traded, save among themselves and with some barbarian people. But they extended their domination to the extent that they developed new peoples. Greece was a large peninsula whose capes seemed to have caused the seas to draw back, while the gulfs opened on all sides as if to receive them back again. If one looks upon Greece, he will see, in a sufficiently confined country, a vast extent of coasts. Its innumerable colonies formed an immense circumference around it. And there Greece beheld, so to speak, all the world which was not barbarian. Did Greece penetrate into Sicily and Italy? It developed nations there. Did it sail toward the seas of the Pontus, toward the coasts of Asia Minor, toward those of Africa? It the same thing with them. Its towns acquired prosperity to the extent they discovered themselves near new peoples. And, what was wonderful, numberless islands situated as a first line still encircled it.

For Greece, what causes of prosperity were the games which it gave, so to speak, to the universe, the temples to which all kings sent offerings, the feasts in which folk from all corners assembled, the oracles which engaged constituted the attention of all human curiosity, and, finally, taste and arts carried to a point that, to imagine exceeding them will always be not to know them?

Chapter 8: About Alexander. His Conquest

Four events occurred under Alexander, which caused a great revolution in commerce: The taking of Tyre, the conquest of Egypt, that of the Indies, and the discovery of the sea which lies to the south of that country.

The Persian Empire extended up to the Indus (a[34]). A long time before Alexander, Darius (b[35]) had sent sailors who descended that river and went to the Red Sea. How, then, were the Greeks the first who conducted the Indies trade by the south? How had the Persians not known it before? What use to them were the seas which were so close to them, seas which bathed their empire? It is true that Alexander conquered the Indies. But, is it required to conquer a country in order to trade there? I will examine this.

Iran (c[36]), which stretches from the Persian Gulf to the Indus and from the south sea to the Hindu Kush mountains, was indeed subject, in some manner, to the Persian Empire. But, in its meridional sector, it was arid, scorched, uncultivated, and barbarous. Tradition (d[37]) carried that the armies of Semiramis and Cyrus had perished in those deserts. And Alexander, who made his fleet to follow him, did not allow a large part of his army to be lost there. The Persians left the whole coast in the power of the Ichthyophagi (e[38]), the Oritae, and other barbarous peoples. Besides, the Persians were not sailors, and their religion even deprived them of all idea of maritime commerce (f[39]). The navigation on the Indus and Indian Sea which Darius executed was rather a fantasy of a prince who wishes to show off his might than the settled project of a monarch who wishes to use it. It had no consequence, neither for commerce, nor for sailing. And, if they abandoned ignorance, it was in order to fall back into it.

There's more: it was accepted (g[40]) before Alexander's expedition that the meridional sector of the Indies was uninhabitable (h[41]). That followed from the tradition that Semiranis (i[42]) only brought twenty men back from there, and Cyrus only seven.

Alexander entered from the north. His intention was to march eastward. But, having found the southern sector replete with great nations, towns, and rivers, he attempted its conquest and made it.

Then, he formed the intention of uniting the Indies with the west by means of maritime commerce, as he had united them by means of the colonies which he had established in the lands.

He had a fleet constructed on the Hydaspes, descended that river, entered the Indus, and sailed up to its mouth. He left his army and fleet at Patala, went himself with a few vessels to reconnoiter the sea. and pointed out the sites where he intended that they would build ports, harbors and arsenals. Upon returning to Patala, he departed from his fleet and took the land route, in order to be able to aid it and receive aid from it. The fleet followed the coast from the mouth of the Indus, along the banks of the countries of the Oritae, the ichthyophagi, Carmania, and Persia. He caused wells to be dug, towns to be built. He prohibited the Ichthyophagi (k[43]) from living on fish. He intended that the marches of that sea would be inhabited by civilized nations. Nearchus and Onesicritus [have] made the journal of that sailing, which was of ten months. They came to Susa. There they found Alexander, who was giving festivals to his army.

That conqueror founded Alexandria, with the aim guaranteeing Egypt for himself. It was a key opening into it, in the very place where the kings, his predecessors, had a key to close it off (1[44]). And he didn't dream about a commerce for which the discovery of the Indian sea alone could cause the thought to be born in him.

It seems that, after that discovery, he had no new aim about Alexandria. He did indeed have, in general, the project of establishing a commerce between the Indies and the western sectors of his empire. But, for the project of conducting this commerce through Egypt, he lacked too much knowledge to be able to develop it. He had seen the Indus; he had seen the Nile. But he did not know the seas of Arabia which are between them. Hardly had he arrived from Indies, when he had new fleets constructed and sailed (m[45]) the Euleus, the Tigris, the Euphrates and the sea. He removed the cataracts that the Persians had placed on those rivers. He discovered that the heart of Persia was an ocean gulf. Since he went to reconnoiter (n[46]) that sea, just as he had reconnoitered that of the Indies; since he had a port for a thousand vessels constructed at Babylon, and arsenals; since he sent five hundred talents to Phoenicia and to Syria, in order to retain navigators, whom he intended to locate in the colonies which he spread about the coasts; since, finally, he performed immense labors on the Euphrates and the other rivers of Assyria, no one may doubt that his intention were to carry on commerce from the Indies through Babylon and the Persian gulf.

Some persons, under the pretext that Alexander intended to conquer Arabia (o[47]), have said that he had formed the intention of placing the seat of his empire there. But, how could he have chosen a place which he did not know (p[48])? Besides, that was the most incommodious country in the world. He would have been

separated from his empire. The caliphs, who conquered afar, immediately left Arabia in order to settle elsewhere.

Chapter 9: About the Commerce of Greek Kings, after Alexander

When Alexander conquered Egypt, folk knew the Red Sea very little and nothing of that part of the ocean which connects with that sea, and bathes the African coast on one side and that of Arabia on the other. Even since folk believed that it was impossible to circumnavigate the Arabian Peninsula. Those who had tried on each side had abandoned the undertaking. They said (a[49]): "How could it be possible to sail to the southern coasts of Arabia, since Cambyses' army, which crossed it in the north, nearly all perished. While that of Ptolemy, son of Lagus, sent to the aid of Seleucus Nicator at Babylon, suffered incredible evils and, on account of the heat, was only able to march by night?"

The Persians had no kind of navigation. When they conquered Egypt, they carried there the same kind of spirit which they had had at home. And the negligence was not extraordinary, for the Greek Kings discovered that not only were the arts of navigation in the ocean of the Tyrians, Idumaeans, and Jews unknown. But those of Red Sea even were. I believe that the destruction of the first Tyre was by Nebuchadnezzar, and that several small nations and towns in the vicinage of the Red Sea, caused the loss of the knowledge which they had acquired.

In the time of the Persians, Egypt did not abut the Red Sea. It only contained (b[50]) that long narrow skirt of land which the Nile flooded with its inundations, and which is compressed on two sides by mountain chains. It was required, therefore, to discover the Red Sea a second time, and the ocean a second time. And this discovery belonged to the curiosity of the Greek kings.

They ascended the Nile. They hunted elephants in the countries which lie between the Nile and the sea. They discovered the borders of that sea by the lands. And, since this discovery was made under the Greeks, its names are Greek, and the temples are consecrated (c[51]) to Greek divinities.

The Egyptian Greeks were able to conduct a most extensive commerce. They were masters of the Red Sea ports. Tyre, rival of every trading nation, no longer existed. They were not hobbled by the ancient superstitions (d[52]) of the country. Egypt had become the center of the universe.

The Syrian kings left to those of Egypt the meridional commerce of Indies and applied themselves only to that septentrional commerce which was conducted by the Oxus and the Caspian Sea. In those times, they believed that sea was a part of the septentrional ocean (e[53]). And Alexander, sometime before his death, had

caused a fleet to be constructed (f[54]) in order to discover whether it communicated with the ocean through the Black Sea or through some other eastern sea toward the Indies. After him, Seleucus and Antiochus paid particular attention to recognizing it. They maintained fleets (g[55]) there. That recognized by Seleucus was called the Seleucid Sea. That which Antiochus discovered was called the Antiochid Sea. Attentive to the projects which they were able to have in that direction, they neglected the southern seas, whether because the Ptolemies, with their fleets on the Red Sea, had already secured its empire, or because they had discovered in the Persians an unconquerable distance for the navy. Persia's southern coast furnished no ship hands. They had only been seen there in the final days of Alexander's life. But the Egyptian kings, masters of the isle of Cyprus, of Phoenicia, and of a great number of places on the coasts of Asia Minor, had every sort of means for conducting naval enterprises. They did not have to constrain the genius of their subjects; they only had to follow it.

It is difficult to comprehend the ancients's obstinacy in believing that the Caspian Sea was a part of the ocean. Not the expeditions of Alexander, the Syrian kings, the Parthians, nor the Romans were able to make them change their mind. That's because one recovers from his errors as late as he may. Initially, they only knew the southern Caspian Sea. They took it for the ocean. To the degree that they advanced along its borders northward, they still believed it was the ocean which came into the land. In following the coasts; they had recognized, from the east coast, only as far as the Jaxartes and, from the west coast, only as far as the far end of Albania. The sea, from the north coast, was muddy (h[56]) and, consequently, very little fit for sailing. All that caused the result that they never saw the ocean.

Alexander's army had only been, from the east coast, as far as the Hypanis, which is the last of the rivers which empty into the Indus. Thus, the first commerce which the Greeks had in the Indies was conducted in a most small portion of the country. Seleucus Nicator penetrated as far as the Ganges (i[57]). And thereby they discovered the sea into which that river empties, which is to say, the Bay of Bengal. Today, one discovers land by means of sea voyages. Heretofore, they discovered seas by means of land conquests.

Strabo (k[58]), notwithstanding Apollodorus's testimony, seems to doubt that the Greek kings (l[59]) of Bactria might have gone farther than Seleucus and Alexander. When it were true that they could not have gone farther eastward than Seleucus, they did go farther southward. They discovered (m[60]) Siger and the ports at Malabar, which gave rise to the navigation about which I'm going to speak.

Pliny (n[61]) teaches us that they took three routes successively for carrying the navigation of the Indies. At first, they went from the Siagra promontory to the isle of Patalena, which is at the mouth of the Indus. One notes that this was the route which Alexander's fleet had taken. Next they took a shorter way (o[62]), and more certain. They went from the same promontory to Siger. This Siger can only be the kingdom of Siger of which Strabo speaks (p[63]), and which the Greek kings of Bactria discovered. Pliny may say that this way was shorter only because they made it in less time. For Siger ought to be more removed than the Indus, since the Bactrian kings discovered it. It was required, therefore, that one might thereby avoid detouring certain coasts, and that one might profit from certain winds. Finally, merchants took a third route. They went to Canes or to Ocelis, ports situated at the mouth of the Red Sea and, from which, with a west wind, one came to Muziris, first stop in the Indies, and from there to other ports.

One notes that, instead of going from the mouth of the Red Sea up to Siagra by ascending the coast of Arabia Felix to the northeast, they went directly from west to east, from one coast to the other, by means of the tropical winds, the changes in which they discovered by navigating those approaches. The ancients left the coasts only when they made use of the tropical winds (q[64]) and the trade-winds, which were a kind of compass for them.

Pliny (r[65]) says that they departed for the Indies in the middle of the summer and that they returned from there toward the end of December, beginning of January. This is entirely compatible with the journals of our sailors. In that sector of the Indies Sea [Indian Ocean] which is between the African peninsula and that this side the Ganges, there are two tropical winds: the first, while the winds are blowing from west to east, begins in the month of August and September; the second, while the winds are blowing from east to west, begins in January. Thus, we depart Africa for Malabar at the season that Ptolemy's fleets departed, and we return in the same season.

Alexander's fleet set seven months for going from Patala to Susa. It departed in the month of July, which is to say, in a season in which no ship today would dare set to sea in order to return from the Indies. Between the one tropical wind and the other, there is an interval of time during which the winds vary, and in which a northern wind, mixing with the usual winds, causes horrible storms, above all near the coasts. That lasts the months of June, July, and August. Alexander's fleet, departing Patiala in the month of July, encountered many storms, and the voyage was lengthy because it sailed into a contrary tropical wind.

Pliny says that folk departed for the Indies at summer's end. Thus, they used the time of the variation in the tropical wind to follow Alexander's trajectory in the Red Sea.

Notice, I beg you, how folk perfected themselves little by little in sailing. That which Darius executed, for descending the Indus and going to the Red Sea, was of two and a half years (s[66]). Alexander's fleet (t[67]), descending the Indus, came to Susa ten months later, having sailed for three months on the Indus and for seven months on the Indies Sea. Subsequently, the trajectory from the coast of Malabar to the Red Sea was executed in forty days (u[68]).

Strabo, who offers a reason for the ignorance in which were the countries between the Hypanis and the Ganges, says that, among the sailors who go from Egypt to the Indies, there are few who might go up to the Ganges. Effectively, one notes that the fleets did not go there. They went, by means of the tropical winds from west to east, from the mouth of the Red Sea to the coast of Malabar. They stopped at the stations which were there and did not go to circumnavigate the peninsula this side the Ganges by means of the Cape Comorin and Coromandel coast. The sailing plan for the Egyptian kings and the Romans was to return the same year (x[69]).

Thus, it is indeed necessary that the Greeks and Romans Indies' commerce should have been as extensive as our own,—we, who know immense countries which they did not know; we, who conduct our commerce with all the Indian nations, and who even trade for them and sail for them.

But they conducted that trade with greater facility than we. And if today folk only traded on the coasts of Guzerat and Malabar, and if, without going to look for the southern islands, folk contented themselves with the merchandise islanders would come to bring, it would be necessary to favor the Egyptian route to that of the Cape of Good Hope. Strabo (y[70]) says that thus did they trade with the people of Taprobane.

Chapter 10: About the Circumnavigation of Africa

One finds in history that, before the discovery of the compass, four attempts were made to circumnavigate Africa. The Phoenicians dispatched by Necos (a[71]) and Eudoxus (b[72]), fleeing the anger of Ptolemy Lathyrus, departed from the Red Sea and succeeded. Sataspes (c[73]), under Xerxes, and Hanno, who was sent by the Carthaginians, passed through the Pillars of Hercules and did not succeed.

The main point in making the circumnavigation of Africa was to discover and pass the Cape of Good Hope. But, if one departed from the Red Sea, one found this cape about half way nearer than in departing from the Mediterranean. The coast which runs from the Red Sea to the cape is healthier than (d[74]) that which runs from the cape to the Pillars of Hercules. In order that they who set out from the Pillars of Hercules might have been able to discover the cape, the invention of the compass was required. This produced the result that they departed Africa's coast and that they sailed on the wide ocean (e[75]) in order to go toward the island of Saint Helena or toward the coast of Brazil. It was indeed possible, therefore, that folk had gone from the Red Sea into the Mediterranean, without their having returned from the Mediterranean to the Red Sea.

So, without making this great circuit, after which one could no longer return, it was more natural to carry on trade with east Africa by the Red Sea and with the west coast by the Pillars of Hercules.

The Greek kings from Egypt initially discovered, in the Red Sea, the sector of Africa's coast which runs from the heart of the gulf, where the city of Heroum is, up to Dira, which is to say up to the straits which today is called Babelmandel. Thence, to the Aromatian promontory situated at the mouth of the Red Sea (f)[76], the coast had not been surveyed by sailors. And that is clear from what Artemidorus (g[77]) tells us, that they knew the sites of this coast, but that they were ignorant of the distances. That derived from the fact that they had successively known those ports by land, and without going from one to the other.

Beyond this promontory, where the ocean's coast begins folk knew nothing, as we (h[78]) learn from Eratosthenes and Artemidorus.

Such was the knowledge of Africa's coasts which they had in Strabo's time, which is to say in the time of Augustus. But, after Augustus, the Romans discovered the Raptum promontory and the Prassum promontory, of which Strabo

does not speak, for they were not yet known. One notes that those two names are Roman.

Ptolemy, the geographer, lived under Hadrian and Antoninus Pius. And the author of the "Periplus of the Erythraean Sea," whatever he might be, lived a short time afterward. Yet, the former limits known Africa (i[79]) to the Prassum promontory, which lies at about fourteen degrees of southern latitude. While the author of the "Periplus" (k[80]) limits it to the Raptum promontory, which lies nearly at the tenth degree of this latitude. There is indication that the latter took for a limit a place to which folk went, while Ptolemy took a place to which folk no longer went.

What confirms this idea for me is that the peoples round about Prassum were cannibals (l[81]). Ptolemy, who (m[82]) tells us about a great number of places between the port of Aromatia and the Raptum promontory, leaves a complete vacuum from Raptum up to Prassum. The large profits from sailing the Indies had to cause folk to neglect that of Africa. Finally, the Romans never did have any regular navigation along that coast. They had discovered those ports by land and by storm-tossed ships. And, as today folk know Africa's coast sufficiently well and the interior most poorly (n[83]), the ancients knew the interior sufficiently well and the coasts most poorly.

I have said that the Phoenicians, dispatched by Necos and Eudoxus under Ptolemy Lathyrus, had executed the circuit of Africa. It is indeed necessary that, at the time of Ptolemy the geographer, these two sailings would have been regarded as fabulous. For he situated (o[84]) after the Sinus Magnus, which I believe is the Gulf of Siam, an unknown land which runs from Asia to Africa, terminating at Prassum promontory in such a manner that the Indian Ocean would only have been a lake. The ancients, who surveyed the Indies from the north, having advanced eastward, situated that unknown land toward the south.

Chapter 11: Carthage and Marseille

Carthage had a singular law of nations. It executed by drowning (a[85]) all the foreigners who traded in Sardinia and toward the Pillars of Hercules. Its political law was no less extraordinary. It prohibited the Sardinians from cultivating the land, under penalty of death. It augmented its might by means of its wealth and then its wealth by means of its might. Mistress of the African coasts that the Mediterranean bathes, it stretched along the ocean's coasts. Hanno, under order of the senate, spread thirty thousand Carthaginians from the Pillars of Hercules to Cerne. He said that that place is distant from the Pillars of Hercules, as the Pillars of Hercules are from Carthage. This position is indeed remarkable. It shows that Hanno limited his settlements to the twenty-fifth degree of northern latitudes, which is to say two or three degrees beyond the Canary Islands on the south.

Hanno, being at Cerne, conducted another sailing, the object of which was to make discoveries farther on toward the south. He gained almost no knowledge of the continent. The extent of the coasts which he followed was twenty-six days sailing, and he was forced to return for lack of provisions. It seems that the Carthaginians made no use of this undertaking by Hanno. Scylax (b[86]) said that the sea is not navigable beyond Cerne (c[87]), because it is low and full of silt and seaweed. Effectively, there is much of this in these latitudes (d[88]). The Carthaginian merchants of whom Scylax speaks could encounter some obstacles which Hanno, who had sixty ships of fifty oars each, had overcome. Hardships are relative. Further, one ought not to confound an enterprise which has boldness and daring for its aim with that which is the effect of ordinary conduct.

That is a beautiful morsel of antiquity: Hanno's account. The same man who has executed has written. He places no ostentation in his narrations. Great captains write their deeds with simplicity, because they are more glorious for what they have done than for what they have said.

Things are like style. He does not offer up the marvelous. All that he says of the climate, the soil, the morals, and the manners of the inhabitants relates to what one sees on that coast of Africa today. It seems that it is the journal of one of our sailors.

Aboard his fleet Hanno noticed that, by day, there reigned a profound silence on the continent. While, by night, one hears the sounds of differing musical instruments, and one saw fires everywhere, some bigger, some lesser (e[89]). Our accounts confirm this. One finds that, by day, those savages there withdraw into the

forests in order to avoid the sun's ardor. While, by night, they make great fires in order to fend off the ferocious beasts. And they passionately love the dance and musical instruments.

Hanno describes a volcano for us, with all the phenomena which Vesurius shows today. And the narrative that he made about those two hairy women, who allowed themselves to be killed rather than to follow the Carthaginians and of whom he caused the pelts to be borne to Carthage, is not, as someone has said, beyond likelihood.

That account is all the more precious, as it is a Punic monument. And it is because it is a Punic monument that it has been regarded as fabulous. For the Romans retained their hatred against the Carthaginians even after having destroyed them. But it was only victory which determined whether it were required to say the "Punic faith" or the "Roman faith."

Some moderns (f[90]) have followed this prejudice. What has become, say they, of the towns which Hanno describes for us, and of which, even at Pliny's time, there remained not the least vestige? The wonder would be that there had remained any. Was it Corinth or Athens that Hanno was going to build on those costs? He left Carthaginian families, in spots suitable for commerce. And, in haste, he placed them in safety against savage men and ferocious beasts. The Carthaginian calamities caused the sailing of Africa to end. It was indeed necessary that those families would perish, or become savage. I say more: even if the ruins of these towns yet subsisted, who is it who would have been in to make the discovery, in the woods and swamps? Nevertheless, one finds in Scylax and Polybius that the Carthaginians had large settlements on these coasts. There you have the vestiges of Hanno's towns. There are not others, because there are scarcely any others of Carthage itself.

The Carthaginians were on the path to riches. And, if they had been as far as 40 degrees latitude north and 15 degrees longitude, they could have discovered the Gold Coast and neighboring coasts. They would carry on a commerce of a wholly different significance than that which is conducted there today, when America seems to have swallowed the wealth of all the other countries. There they would have discovered treasures which could not be picked off by the Romans.

Folk have said some things indeed surprising about Spain's wealth. If one believes Aristotle about it (g[91]), the Phoenicians, who landed at Tartessus, found so much silver there that their ships could not hold it. And they caused their most vulgar utensils to be made from this metal. The Carthaginians, in Diodorus's account (h[92]), found so much gold and silver in the Pyrenees that they placed it on

their ships' anchors. It's not necessary to make a base on these popular narratives. Here are the precise facts.

One notes, in a fragment from Polybius cited by Strabo (i[93]), that the silver mines which were at the source of the Baetis, where forty thousand men were employed, gave the Roman people twenty-five thousand drachmas a day. They may make about five million pounds a year, at fifty franks to the mark. They called the mountains where were these mines the "silver mountains" (k[94]), which shows that this was the Potosi of those days. Today the Hanover mines do not have a quarter of the workers that they employed in those of Spain, and they yield more. But the Romans, having hardly any but copper mines and few silver mines, and the Greeks knowing only the little lucrative mines of Attica, they would have had to be astonished by the abundance of these.

In the War of the Spanish Succession, a man called the Marquis of Rhodes, about whom they said that he had ruined himself in the gold mines and enriched himself in the poor houses (l[95]), proposed to the French court the opening of the Pyrenees mines. He cited the Tyrians, the Carthaginians, and the Romans. They allowed him to search. He searched; he excavated everywhere. He always cited, while he found nothing.

The Carthaginians, masters of the trade in gold and silver, intended also to be master of the lead and pewter trade. Those metals were transported by land, from the ports of Gallia on the ocean to those of the Mediterranean. The Carthaginians wanted to receive them firsthand. They dispatched Himilcon, for setting up (m[96]) settlements in the Cassiterides isles, which are believed to be those of Sicily.

These voyages, from Baltica to England, have led some folk to think that the Carthaginians had the compass. But it is clear that they hugged the coasts. I want no further proof of this but that which Himilcon said. He remained four months in going from the mouth of the Baltis to England. Beyond which, the famous history (n[97]) of this Carthaginian pilot, who, seeing a Roman vessel approaching, shipwrecked himself in order not to teach him the route to England (o[98]), shows that these vessels were very near the coasts when they ran into one another.

The ancients could have made sea voyages which would cause one to think that they had the compass, though they did not have it. If a pilot had wandered from the coasts, and if, during his voyage, he had had calm weather, and if, by night, he had always seen a polar star and by day the rising and setting of the sun, it is clear that he would have been able to guide himself as one does today with the compass. But that would be a fortuitous case and not a regular navigation.

One notes, in the treaty which ended the first Punic War, that Carthage was mainly interested in preserving its empire on the seas, and Rome in keeping that on land. Hanno (p[99]), in the negotiation with the Romans, declared that he would not suffer that they should merely wash their hands in the Sicilian seas. They were not allowed to sail beyond the beautiful Promontory. It was prohibited for them (q[100]) to trade in Sicily (r[101]), in Sardinia, and in Africa, except at Carthage—an exception which demonstrates that they were not intended for a favorable commerce there.

In the first ages there were great wars between Carthage and Marseille (s[102]) over the subject of fishing. After the peace, they carried on the commerce of economy competitively. Marseille was all the more jealous since, equaling its rival in industriousness, it had become its inferior in might. That's the reason of that great faithfulness on behalf of the Romans. The war which these latter conducted against the Carthaginians in Spain was a source of wealth for Marseilles, which served as a store house. The ruin of Carthage and of Corinth further heightened Marseille's glory. And, but for the civil wars, in which it was required to close eyes and take a part, Marseille would have been happy under the protection of the Romans, who had no jealousy about its commerce.

Chapter 12: Island of Delos. Mithridates

Corinth having been destroyed by the Romans, the merchants withdrew to Delos. The peoples' religion and veneration caused that island to be regarded as a haven of safety (a[103]). Further, it was most well situated for the commerce of Italy and Asia which, after the annihilation of Africa and the weakening of Greece, had become greater.

From the first ages, as we have said, the Greeks dispatched some colonies to the Propontis and the Black Sea. Under the Persians they preserved their laws and their liberty. Alexander, who only went out against the barbarians, did not attack them (b[104]). It does not even appear that the Pontus kings, who occupied several of them, had deprived them (c[105]) of their political government.

The might (d[106]) of these kings increased as soon as they had subjected them. Mithridates found himself able to buy troops everywhere, continually to repair (e[107]) his losses, to have laborers, vessels, and war machines, to procure some allies, to corrupt the Roman allies and the Romans themselves, to bribe (f[108]) Asia's and Europe's barbarians, to wage war for a long time and, consequently, to discipline his troops. He was able to arm them and to instruct them in the Roman's military art (g[109]), and to form large corps of their deserters. Finally, he was able to cause great losses and to suffer great checks, without perishing. And he would not have perished if, in prosperity, the voluptuous, barbarian king had not destroyed what the great prince had done in evil fortune.

It is thus that, at the time that the Romans were at the height of greatness and that they seemed to have only themselves to fear, Mithridates newly called into question what the taking of Carthage, the defeats of Phillip, of Antiochus, and of Perseus, had decided. Never was war more fatal. The two parties having great might and mutual advantages, the peoples of Greece and Asia were destroyed, whether as friends of Mithridates or as his enemies. Delos was caught up in the common misfortune. Commerce declined everywhere—it was indeed required that it be destroyed, for the peoples were.

The Romans, pursuing a system about which I have spoken elsewhere (h[110]), ruined Carthage and Corinth. And they would perhaps have failed from such practice, if they had not conquered all the earth. When the Kings of Pontus made themselves masters of the Greek colonies on the Black Sea, they looked out not to destroy that which had be the cause of their greatness.

Chapter 13: About the Romans' Genius for the Navy

The Romans only made a case for land troops, whose spirit was always to stand firm, to fight in the same place and die there. They were unable to esteem the practice of seamen, who offer combat, flee, return, always avoid danger, and make use of ruse, rarely force. All that was not the genius of the Greeks (a[111]) and was still less so for that of Romans.

They designated for the navy, therefore, only them that were not citizens important enough (b[112]) to hold a place in the legions. Seamen usually were freedmen.

Today we do not have the same estimation of land troops, nor the same scorn for those of the sea. As for the first (c[113]), their craft has been diminished; as for the second (d[114]), it has been augmented. Now, one esteems things in proportion to the degree of competence which is required for doing them well.

Chapter 14: About the Romans' Genius for Commerce

Folk have never remarked any jealousy over commerce among the Romans. It was as a rival nation, not as a trading nation, that they attacked Carthage. They preferred towns which conducted commerce, though they were not subjected. In this manner did they increase Marseille's might by ceding several countries? They feared everything about the barbarians and nothing about a trading people. Besides, their genius, their glory, their military education, and the form of their government alienated them from commerce.

In the town folk were busy only with wars, elections, factions, and trails. In the country they were busy only with agriculture, and in the provinces a hard, tyrannical government was incompatible with commerce.

But, if their political constitution was opposed to it, their law of nations was no less repugnant to it. The jurisconsult Pomponius says (a[115]): "The peoples with whom we have neither amity, nor hospitality, nor alliance are not our enemies. Yet, if something which belongs to us falls into their hands, they are the owners of it. Free men become their slaves. And they are on the same terms in respect to us."

Their civil law was no less burdensome. Constantine's law, after having designated bastards the children of base persons who married with those of an elevated condition, confounds women who have a merchandise boutique (b[116]) with slaves, cabaret owners, women of the theatre, the girls of a man who keeps a place of prostitution—or who has been condemned to combat in the arena. This descended from the Romans' ancient institutions.

I well know that persons full of these two ideas, the one, that for a state commerce is the most useful thing in the world and the other, that the Romans had the world's best regime, have believed that the Romans had much promoted and honored commerce. But the truth is that they rarely have thought about it.

Chapter 15: The Romans' Commerce with the Barbarians

The Romans had made a vast empire, from Europe, from Asia, and from Africa. The peoples' weakness and the tyranny of the command united all parts of that immense body. At that time Roman politics was to isolate itself from all nations which had not been subjected. The fear of imparting to them the art of conquering caused the Romans to neglect the art of enriching themselves. They made laws to prevent all trade with barbarians. "Let no one," said Valens and Gratian (a[117]), "send any wine, oil, or other liquids to the barbarians, even in order to taste it." "Let one carry no gold to them," add Gratian, Valentinian, and Theodosius (b[118]). "And what they have of it even, let one take from them with stealth." The transporting of iron was prohibited under penalty of death (c[119]).

Domitian, a timid prince, made them pull up the vines in Gaul (d[120]), for fear, doubtlessly, that liquor might attract the barbarians as it had previously attracted them to Italy. Probus and Julian, who never feared them, re-established their planting.

I well know that, in the empire's weakness, the barbarians forced the Romans to establish way-stations (e[121]) and to trade with them. But this proves even that the Romans' spirit was not to trade.

Chapter 16: About the Romans Trade with Arabia and the Indies

The trade with Arabia Felix and that of the Indies were the two branches, and almost the only ones, of the foreign trade. The Arabs had great wealth. They derived it from their seas and their forests. And, since they bought little and sold much, they attracted (a[122]) their neighbor's gold and silver to themselves. Augustus (b[123]) knew of their opulence, and he resolved to have them for friends or enemies. He sent Aelius Gallus from Egypt into Arabia. This latter found some idle peoples, tranquil and little warlike. He offered some battles, executed sieges, and lost only seven soldiers. But the perfidiousness of his guides, the marches, the climate, hunger, thirst, illness, and ill-chosen measures caused him to lose his army.

He was required, thus, to content himself with bargaining with the Arabs as other peoples had done, which is to say, to carry them gold and silver for their merchandise. One still trades with them in the same manner. The Aleppo caravan and the royal vessel of Suez carry immense sums there (c[124]).

Nature had earmarked the Arabs for commerce; it had not earmarked them for war. But, when these tranquil peoples discovered themselves on the borders of the Parthians and the Romans, they became auxiliaries of the one and the other. Mohammed found them [to be] warriors. He imparted enthusiasm to them, and, right there were conquerors.

Roman trade with the Indies was large. Strabo (d[125]) had learned in Egypt that they employed one hundred twenty ships in it. That commerce also was only sustained with their silver. Every year they sent there fifty million sesterces. Pliny (e[126]) says that the merchandise which folk brought back was sold at Rome at a hundredfold. I believe that he speaks too generally. That profit made once, all the world will have wanted to make it. And, from that moment, no one will have done so.

One may question whether it were advantageous for the Romans to carry on the trade of Arabia and the Indies. It was required that they send their money there. And, unlike us, they did not have the resource of America, which supplements what we send. I am persuaded that one of the reasons which caused them to increase the nominal value of money, which is to say, to establish copper coinage, was the scarcity of silver which was caused by continually exchanging it in the Indies. Even if the merchandise from that country were sold in Rome at a hundredfold, this

profit by Romans was earned from Romans themselves and did not enrich the empire.

On the other hand, one will be able to say that this commerce procured the Romans an extensive navigation, which is to say, great might; that new merchandises augmented internal commerce, favored the arts, and maintained industry; that the number of citizens multiplied in proportion to the number of new means of living which folk had; that this new commerce produced luxury, which we have proved to be as favorable to government by a single person as fatal to that by several persons; that this institution was of the same date as their republic's fall; that luxury at Rome was necessary; and that it was indeed necessary that a town which attracted to itself all the wealth of the universe would return it through its luxury.

Strabo (f[127]) says that the Romans's commerce in the Indies was much greater than that of the Egyptian kings. And it is singular that the Romans, who knew little about commerce, would have paid more attention to that of the Indies than did the kings of Egypt, who had it, so to speak, beneath their eyes. It's necessary to explain this.

After the death of Alexander, the kings of Egypt established a maritime commerce in the Indies, while the Syrian kings, who held the empire's eastern-most provinces and, consequently, the Indies, maintained that commerce about which we have spoken in chapter six. It was conducted by land and by the rivers, and it had received some new capacities through the settlement of the Macedonian colonies, with the result that Europe communicated with the Indies both by way of Egypt and by way of the Syrian kingdom. The dismembering which befell the Syrian kingdom, whence that of Bactrians developed, caused no harm to that commerce. Marinus of Tyre, cited by Ptolemaeus (g[128]), speaks of the discoveries made in the Indies by means of some Macedonian merchants. Those which the kings' expeditions had not made were made by the merchants. In Ptolemaeus (h[129]) we see that they went from the Stone Tower (i[130]) up to Sera. And the discovery the merchants made of so distant a way-station, situated in the eastern and northerly sector of China, was a species of prodigy. Thus, under the Kings of Syria and Bactriana, the merchandise of the south of India went by way of the Indus, the Oxus, and the Caspian Sea to the west. While that of the more eastern and more northerly lands was carried from Sera, the Stone Tower, and other way-stations to the Euphrates. These merchants made their way, holding approximately the fortieth degree of northern latitude, by way of the countries which lie in China's sunset, more civilized than they are today because the Tatars had not yet infested them.

Now, while the Syrian empire so strongly extended its commerce on the land side, Egypt did not much increase its maritime commerce.

The Parthians appeared and founded their empire. And when Egypt fell under the Romans' authority, that empire was in its strength and had received its extension.

The Romans and the Parthians were two rival powers who fought, not in order to know who ought to reign, but to exist. Between the two empires deserts developed. Between the two empires folk were always in arms. For from there having been commerce, there did not even exist communications. Ambition, jealousy, religion, hatred, and morals separated everything. Thus, the commerce between the west and the east, which had several routes, no longer had but one. And, Alexandria having become the single way-station, that way-station grew.

I will say but one word about internal commerce. Its main branch was that of the grain which they brought in for the Roman people's subsistence. That was a regime matter, rather than an aim of commerce. On that occasion the pilots received certain privileges (k[131]), because the empire's welfare depended on their vigilance.

Chapter 17: About Commerce After the Romans' Destruction in the West

The Roman Empire was invaded. And one of the effects of the overall calamity was the destruction of commerce. The barbarians at first considered it only as an object of their banditry. And when they were established, they honored it no more than agriculture and the other professions of the conquered people.

Soon there was almost no more commerce in Europe. The nobility, which reigned everywhere, did not put itself to the trouble.

The Visigoth law (a[132]) permitted individuals to occupy the half of great river beds, provided that the remainder remained free for nets and boats. It was necessary that there would have been little commerce in the countries which they had conquered.

In those times the thoughtless laws of escheat and salvage originated. Men thought that strangers, not being united to them by any communication of civil law, they owed to them, on the one hand, no kind of justice and, on the other, no kind of pity.

Within the narrow limits in which the northern peoples found themselves, everything was foreign to them. In their poverty, everything was an object of wealth for them. Settled prior to their conquests on the coasts of a narrow sea full of rocks, they had taken [on] part of those very rocks.

But the Romans, who made laws for all the universe, made some most humane ones on the subject of salvage (b[133]). They repressed, in this respect, the banditry of those who dwelt along the coasts, and, what was yet more, the rapaciousness of their public treasury (c[134]).

Chapter 18: A Special Regulation

The Visigoth law (a[135]) nevertheless made one provision favorable to commerce. It ordained that merchants who came from overseas would be judged as to differences which arose among them by laws and judges of their own nation. This was based on the practice established among all those mixed peoples that each man lived under his own law, a thing about which I will speak at length in what follows.

Chapter 19: About Commerce, after the Romans' Weakening in the Orient

The Mohammedans appeared, conquered, and disintegrated. Egypt had its individual sovereigns. It continued to carry on the Indies trade. Mistress of that country's merchandise, it attracted the riches of all others. Its Sultans were the mightiest princes of those times. One may see in history how, with constant and well-handled pressure, they checked the ardor, the fury, and impetuousness of the crusades.

Chapter 20: How Commerce Broke Through in Europe, Penetrating Barbarism

Aristotle's philosophy having been carried to the west, it much pleased the subtle minds which, in times of ignorance, are the beautiful minds. Some Scholastics became infatuated with it and borrowed from this philosopher (a[136]) many explanations about lending at interest, in the place of the source in the Evangel that was so natural for it. They condemned it indiscriminately and in every case. From which commerce, which were only the profession of vulgar folk, also became that of dishonest folk. For, every time one prohibits a thing which is naturally allowed or necessary, one does nothing but to make dishonest folks of them that do it.

Commerce was left to a nation covered with infamy in that era, and it was no longer distinguished from the most horrid usuries, monopolies, the levying of subsidies, and all the dishonest means of acquiring money.

The Jews (b[137]), made rich by their extortions, were plundered by princes with the same tyranny—a thing which consoled the people but did not relieve them.

What happened in England will give an idea of what they did in other countries. King John (c[138]) having imprisoned the Jews in order to get their property, there were few of them who had not had some eye dug out. Thus did that king conduct his court of justice. One of them, from whom they extracted seven teeth, one each day, gave ten thousand silver marks on the eighth day. Henry the third drew from Aaron, a Jew from York, fourteen thousand silver marks and ten thousand for the queen. In those days they did violently what, today, is done in Poland with a certain restraint. The kings, being unable to forage in their subjects' purses on account of their privileges, submitted the Jews, who were not considered citizens, to torture.

Finally, there arose a custom which confiscated all the property of Jews who converted to Christianity. We know that most bizarre custom through the law (d[139]) which abrogates it. Folk have given some most empty reasons for it. They have said that they wanted to test them and to do so with the result that there would remain nothing of enslavement to the devil. But it is apparent that confiscation was a kind of right (e[140]) of redemption for the taxes which the prince or the lords levied against the Jews, and of which they were deprived whenever these last embraced Christianity. In those days folk regarded men like the lands. And I will remark, in passing, how much folk have taken advantage of that nation from one century to the

next. They confiscated their property when they wanted to be Christians, and, soon afterward, had them burned when they did not want to be Christians.

Yet, one beheld commerce emerge from the breast of oppression and desperation. The Jews, proscribed in each country turn after turn, discovered the means of saving their belongings. Thus did they render their havens forever certain. For the sort of prince who could indeed want to be rid of them would not, for that, be of a humor to lose their money.

They (f[141]) invented letters of, and, by this means, commerce was able to elude violence and preserve itself everywhere. The richest trader, only holding invisible properties which were able to be sent everywhere, left no traces anywhere.

The theologians were obliged to restrain their principles. And commerce, which they had violently mated with bad faith, re-entered, so to speak, the breasts of probity.

Thus do we owe to the speculations of Scholastics all the misfortunes (g[142]) which have accompanied the destruction of commerce and to the avarice of princes the institution of something which somehow places it beyond their power.

Since that time, it has been necessary that princes govern themselves with more wisdom [prudence] than they could have thought [of] themselves. For, in the occurrence, the bold strokes of authority have discovered themselves so clumsy that it is a conceded fact that there is no longer anything but the government's goodness which yields prosperity.

Folk have begun to cure themselves of Machiavellianism, and they will cure themselves daily. More moderation in counsel is required. What folk heretofore called coups-d'état, today, would only be certain imprudences, independently of the horror.

And it is fortunate for men to be in a situation in which, while their passions inspire in them the thought of being wicked, they nevertheless have the interest not to be so.

Chapter 21: A Discovery of Two New Worlds: Europe's Status in this Respect

The compass opened, so to speak, the universe, Folk discovered Asia and Africa, of which they only knew some outlines, and America, of which they knew nothing at all.

The Portuguese, navigating in the Atlantic Ocean, discovered Africa's most meridional point. They beheld a vast sea, and it carried them to the East Indies. Their perils on that sea and the discovery of Mozambique, Melinda, and Calicut have been sung by Camoens, whose poems cause one to feel something of the charms of the *Odyssey* and the magnificence of the *Aeneid*.

Until then the Venetians had conducted the Indies commerce through the country of the Turks, and they had done it amidst extortions and outrages. By the discovery of the Cape of Good Hope, and those which they made some time afterward, Italy was no longer at the center of the commercial world. It was, so to speak, in a corner of the universe, and it is still there. Even the commerce of the Levant, today subject to that which great nations conduct in the two Indies, Italy no longer carries on except as an accessory.

The Portuguese trade in the Indies as conquerors. The obstructing laws (a[143]) which the Dutch today impose on petty Indian princes over commerce had been established by the Portuguese before them.

The House of Austria's fortune was prodigious. Charles the Fifth received the succession in Burgundy, Castile, and Aragon. He succeeded to the empire. And, in order to procure to him a new kind of greatness, the universe stretched itself out, and folk saw a new world appear under his obedience.

Christopher Columbus discovered America. And although Spain did not send there any forces that a petty prince from Europe had not similarly been able to send, it subjected two great empires and some other great states.

While the Spanish discovered and conquered in the direction of the west, the Portuguese pushed their conquests and their discoveries in the direction of the east. Those two nations collided. They had recourse to Pope Alexander the Sixth, who made the celebrated line of demarcation and judged a great proceeding.

But Europe's other nations did not allow them to profit tranquilly from their division. The Dutch expelled the Portuguese from nearly all the East Indies, and differing nations made settlements in America.

Initially, the Spanish considered discovered lands as objects of conquest. Peoples more refined then they discovered that they were objects of commerce, and they directed their sights to that subject. Several peoples have conducted themselves with so much wisdom [prudence], that they have assigned control to trading companies which, governing those distant states exclusively for the sake of trade, have created a great accessory power without encumbering the main state.

The colonies which are developed there are under a kind of subjection of which one finds but few examples among ancient colonies, whether those of today stem from the state itself or from some commercial company established in that state.

The aim of these colonies is to carry on trade with better terms than one does with neighboring peoples, with whom all advantages are reciprocal. Folk have established that the metropolis alone should be able to trade in the colony, and that with great reason. For the aim of the institution has been the extension of commerce, not the founding of a town or a new empire.

Thus, it is further a fundamental law of Europe that all trade with a foreign colony is considered as a pure monopoly, punishable under the country's laws. And it is not necessary to judge of this by means of the laws and examples of ancient (b[144]) peoples, which are hardly applicable to it.

It is further established that the trade established between metropolises does not imply a permission for the colonies, which always remain in a prohibited status.

The disadvantage for the colonies, which lose commercial freedom, is manifestly compensated through protection by the metropolis (c[145]), which defends it with its arms or provides for it by its laws.

Thence results a third law for Europe, that, when the commerce of foreigners with a colony is prohibited, they may sail within its waters only in cases settled by treaties.

Nations, which in regard to the whole universe are what individuals are within a state, are governed, like individuals, by natural right and the laws which they have adopted. One people may yield the sea to another, as it may yield land. The Carthaginians required (d[146]) of the Romans that they would not sail beyond certain limits, as the Greeks had required of the Persian King that he would always hold himself away from the seacoasts (e[147]) by the measure of a horse's range.

The extreme remoteness of our colonies is no inconvenience for their safety. For, if the metropolis is remote for purposes of defending them, the metropolis' rival nations are remote for purposes of conquering them.

Further, this remoteness causes the result that they who go to settle there are unable to assume the way of life of so different a climate. They are bound to draw

all the commodities of life from the country whence they are come. The Carthaginians (f[148]), in order to render Sardinians and Corsicans more dependent, had prohibited them under penalty of death from planting, sowing, and doing anything similar. They sent provision to them from Africa. We have come to the same point without making such harsh laws. Our colonies in the Antilles islands are wonderful. They have some objects of commerce which we neither have nor can have. They lack that which forms the object of our own.

The effect of the discovery of America was to tie Asia and Africa to Europe. America furnishes Europe the material for its trade with that vast part of Asia which is called the East Indies. Silver, that metal so useful in commerce as a sign, was also the base of the universe's greatest commerce as merchandise. Finally, navigating Africa became necessary. It furnished men for the labor in the mines and lands of America.

Europe has succeeded to so high a degree of might, that history holds nothing in this regard to compare, if one ponders the immensity of the expenditures, the extensiveness of the undertakings, and the numbers of troops and the continuity of their maintenance, even when they are most useless and when folk hold them only for the sake of ostentation.

Father du Halde (q[149]) says that China's internal commerce is greater than that of all Europe. That could be, if our external commerce did not augment the internal. Europe conducts commerce and navigation for the three other parts of the world, as France, England, and Holland very nearly carry-on Europe's commerce and navigation.

Chapter 22: About the Wealth Which Spain Derives from America

If Europe (a[150]) has discovered so many advantages in America's commerce, it would be natural to believe that Spain should have received greater ones. It drew from the newly discovered world so prodigious a sum of gold and silver, that what folk had had until then could not be compared with it.

But (what one could never have suspected) misery caused it to founder almost everywhere. Phillip the Second, who succeeded Charles the Fifth, was forced to carry out the celebrated bankruptcy which everyone knows about. There has hardly ever been a prince who would have suffered more than he the grumblings, insolence, and revolt by his always poorly paid troops.

Since those times, the Spanish monarchy declined ceaselessly. That's because there was an inherent and material vice in the nature of that wealth, and that vice increased daily.

Gold and silver are wealth by a fiction or a sign. Those signs are durable and decay slightly, as it suits their nature. The more they proliferate, they more their price falls, because they represent fewer things.

At the time of the conquest of Mexico and Peru, the Spaniards abandoned natural wealth in order to have the signs of wealth which debase themselves independently. Gold and silver were most rare in Europe. And Spain, suddenly the mistress of a very large supply of these metals, conceived expectations which it had never had. The wealth which they found in the conquered countries was nevertheless not proportioned to that of their mines. The Indians hid a portion of it. And, what is more, those peoples, who only made use of gold and silver for the magnificence of the gods' temples and kings' palaces, did not seek it with the avidity as we. Finally, they did not possess the secret of drawing out the metals from all these mines, but only those in which the separation is done by fire, neither knowing the manner of using mercury nor, perhaps, mercury itself.

Yet, the money supply did not fail soon to double in Europe. This was manifest in the fact that the price of everything that was sold was almost double.

The Spaniards rummaged the mines, dug up the mountains, invented machines for drawing waters, and broke and separated the ore. And since they trifled with the Indians' lives, they made them labor without scruples. The money supply soon doubled in Europe, and the profit always diminished by half for Spain, which each year had only the same sum of a metal which had become less precious by half.

In twice the time, silver re-doubled, and the profit diminished by half again.

It even diminished by more than half. Here's how:

In order to draw gold from the mines, in order to give it the required preparations and to transport it to Europe, some expenditure was required. I assume that it was as one to sixty-four. When the money supply had doubled once, and consequently was less precious by half, the expenditure was as two is to sixty-four. Thus, the fleets which carried the same sum of gold to Spain carried a thing which was really worth less by half and cost more by half.

If one follows the thing from doubling to doubling, one will discover the progression of the cause of the impotence of Spain's wealth.

It is now around two hundred years that they [have] worked the Indies mines. I assume that the supply of money which is presently in the world which trades might be, to that which was before the discovery, as thirty-two to one, which is to say that it would have doubled five times. In another two hundred years the same sum will be as sixty-four to one to that which was before the discovery, which is to say that it will double again. Now, presently fifty (b[151]) hundred weights of gold ore yield four, five, and six ounces of gold. And when there be only two of them, the miner would only withdraw his expenses. In two hundred years, whenever there will only be four of them, still the miner will only withdraw his expenses. Therefore, there will be little profit to derive from gold. The same reasoning about silver [holds], except that the working of silver mines is slightly more advantageous than that of gold mines.

Even if folk discover mines so abundant that they yield more profit, the more abundant they will be, the sooner the profit will terminate.

The Portuguese have found so much gold in Brazil (c[152]), that it will be required of necessity that the Spaniards profit would soon diminish significantly, and their own also.

I have several times heard the blindness of Francois Premier's council deplored, in that it rebuffed Christopher Columbus who proposed the Indies [venture] to him. In truth, they did a most wise thing, perhaps through imprudence. Spain has acted like the thoughtless king who asked that everything which he should touch would be converted into gold, and who was forced to return to the gods to pray them to end his misery.

The companies and banks which several nations instituted succeeded in depreciating gold and silver in their role as a sign. For, by new fictions they so much multiplied the signs of commodities that gold and silver no longer filled this office except partially and thereby became less precious.

Thus, the public credit took the place of mines for them, and further diminished the profit which the Spanish drew from theirs.

It is true that, by means of the trade which the Dutch carried on in the East Indies, they gave some value to the Spaniards' merchandise. For, since they carried money to trade for the merchandises of the east, they relieved the Spanish in Europe of a portion of their commodities which there were over abundant.

And this commerce, which seems to concern Spain only indirectly, is advantageous to it just as for the very nations which conduct it.

From all that which happens to have been said, one may judge the ordinances of the Council of Spain which prohibited using gold and silver for decorations and other superfluities—a decree like that which the Dutch states would make if they outlawed the consumption of cinnamon.

My reasoning does not bear on all mines. Those of Germany and Hungary, from which they extract few things above the expenses, are most useful. They are located in the main state. There, they employ thousands of men, who consume the surplus commodities. Properly, they constitute one of the country's manufactures.

The mines of Germany and Hungary give value to cultivation of the land, while those of Mexico and Peru destroy it.

The Indies and Spain are two powers under a single master. But the Indies are the main one; Spain is only accessory. It is in vain that politics intends to draw the main one to the accessory; the Indies ever attract Spain to them.

Of around fifty millions of merchandise which go to the Indies annually, Spain supplies but two and a half. Therefore, the Indies conduct a commerce of fifty millions and Spain two and a half million.

An accidental tribute is an evil species of wealth, which does not depend on the nation's industriousness, the number of its inhabitants, nor the cultivation of its lands. The king of Spain, who receives large sums from his customs at Codiz, in this respect, is only a very rich individual in a very poor state. Everything flows from foreigners to him, without that his subject would take almost any share in it. That trade is independent of the good and evil fortune of his kingdom.

If some provinces in Castile were to give him a sum similar to that of the Cadiz customs, his might would be greater. His wealth could only be the effect of that of the country. Those provinces would animate all the rest. And altogether they would be in better condition to support the respective burdens. In the place of a great treasury one would have a great people.

Chapter 23: A Problem

It is not for me to pronounce on the question, whether, Spain being unable to carry on the Indies commerce independently, it were not worth more that it make it free to foreigners? I will only say that it is suitable for it to place on this commerce the fewest obstacles which its politics will be able to allow for it. When the merchandises which differing nations carry to the Indies are expensive there, the Indies yield much of their merchandise, which is gold and silver, for little foreign merchandise. The opposite occurs when the latter are of a common value. It could, perhaps, be useful if those nations would unite one with the other, to the end that the merchandises which they carry to the Indies would always be a good buy there. Those are the principles which it is necessary to examine, without, however separating them from other considerations: the safety of the Indies; the utility of a common customs; the dangers of a grand alteration; and the inconveniences which one provides for and which are often less dangerous than those which one cannot foresee.

Notes

1. Pliny, [*Historia naturalis*], bk. vi, c. 23.
2. See Pliny, [*Historia naturalis*], bk. vi, c. 19; and Strabo, [*Geographica*], bk. xv.
3. Bk. vi, c. 4 & 5.
4. Bk. xi.
5. Diodorus [Siculus], bk. ii, [c. 7].
6. Diodorus [Siculus], bk. ii, [c. 7-8].
7. See Pliny, bk. vi, c. 16; and Strabo, bk. xi.
8. Strabo, bk. xi, [7, 2].
9. Strabo, bk. xi, [7, 3].
10. Patrocles's authority is considerable, as appears from a narrative in Strabo, bk. ii, [1, 2].
11. From Pliny, bk. vi, c. 17. See also Strabo, bk. xi, on the route of merchandise from Phasis to Cyrus.
12. Necessarily, since the time of Ptolemy (who described for us so many rivers that flowed into the eastern portion of the Caspian Sea), there have been great changes in the country. The czar's map places on that coast only the Astrabat river; and that of Mr. Bathalsi nothing at all. ["The 'Map of the Czar" was a map of the Caspian region made by J. G. Homann under the direction of Karl van Verden and was published in Leipzig in the early eighteenth century. Bathalsi is Basil Attazi or Vatce, a Greek cartographer who prepared a map of Central Asia (ca. 1732)." Cohler, p. 358, note 12.]
13. See the account by [Antoine] Jenkinson, *Recueil de voyages au nord*, vol. 4.
14. I believe the lake Aral was formed from that point.
15. Claudius Caesar in Pliny, [*Historia naturalis*], bk. vi, c. 2.

16. He was slain by Ptolemy Keraunos.
17. See Strabo, bk. xi, [2, 15].
18. They founded Tartessos and settled at Cadiz.
19. *I Kings*, x. 9, v. 26; *II Chronicles*, c. 8 [v. 17].
20. [Josephus], *Contra Appian*, [12, 60].
21. In chapter 1 of this book.
22. The ratio maintained in Europe between gold and silver can sometimes allow taking a profit in India on the gold for silver; but that is a small thing.
23. See Pliny, bk. vi, c. 22; and Strabo, bk. xv, [c. 1].
24. She has almost nothing but bays (or basins), while Sicily has very good ports.
25. I speak of the ports of the province of Holland; for the ports of the province of Zeeland are deep enough.
26. That is, to compare sizes on the same scale; the movement or flow rate on the ship will be, to the resistance of the same ship, as, etc.
27. The king of Persia.
28. *The Constitution of Athens*, [c. 2., 13-14].
29. See Strabo, bk. viii. [6, 20].
30. [Homer]. *Iliad*. Bk, ii, [vv. 668-670].
31. Ibid., v. 570.
32. Ibid., v. 381. See Strabo, bk. ix, [2, 40], p. 414, edition of 1620.
33. Strabo, bk ix, [2, 40], p. 414.
34. Strabo, bk xv, [1, 10].
35. Herodotus, [*The Persian Wars*], in "Melpomene," [iv, 441].
36. Strabo, bk. xv, [2, 8].
37. Ibid., [2, 5].
38. Pliny, bk. vi, c. 23; Strabo, bk. xv, [2,1-3].
39. In order not to defile the elements, they did not sail on the rivers. Mr. [Thomas] Hyde, *Religion des Perses*. Further, today they have no maritime trade, and they treat as atheists whoever goes on the sea.
40. Strabo, bk. xv, [2, 5].
41. Herodotus, [*The Persian Wars*], in "Melpomene," said that Darius conquered India. That may only be understood [to apply to] Iran. Moreover, that was only a conceptual conquest.
42. Strabo, bk. xv, [2, 5].
43. This must be taken to apply to all the ichthyophagi, who inhabited a coastline of 10,000 stadia. How could Alexander have provided them subsistence? How could he have made himself obeyed? It cannot here be a question of some particular people. Nearchus, in the book, *Rerum Indicarum*, said that at the extremity of that coastline, on the Persian side, he had found peoples subsisting less on fish. I could believe that Alexander's order applied to that countryside, or some other still nearer to Persia.
44. Alexandria was founded on a beach called *Racotis*. Ancient kings maintained a garrison there in order to bar entry to the country to foreigners, and above all the Greeks who were, as we know, great pirates. See Pliny, bk. vi, c.10; and Strabo. bk. xviii, [17, 1 &5].
45. Arrian, *De expeditiones Alexandri*, bk. vii, [c. 7].
46. Ibid., [19].
47. Strabo, bk. xvi to the end, [17, 1 & 11].
48. Observing Babylonia inundated, it considered Arabia, which is close to it, as an island. Aristobulus, in Strabo, bk. xvi, [1 & 11].

49. See the book, *Rerum Indicarum*.
50. Strabo, bk. xvi, [1 & 5].
51. Strabo, bk. xvi, [17, 44 & 46].
52. They gave them horror toward strangers.
53. Pliny, bk. ii, c. 17; and bk. vi, c. 9 & 12; Strabo, bk. xi, [c. 6], p. 507; Arrian, *De l'Expédition d'Alexandre*, bk. iii, [c. 30], p. 74 and bk v., [c. 5], p. 104.
54. Arrian, *De l'Expédition d'Alexandre*, bk. vii, [c. 16].
55. Pliny, bk. ii, c. 64.
56. See the czar's map.
57. Pliny, bk. vi, c. 17.
58. Strabo, bk. xv, [1, 31].
59. The Macedonians of Bactria, from India and Iran, separated from, the kingdom of Syria, formed a large state.
60. Apollonius Adramittin in Strabo, bk. xi, [11, 7].
61. Pliny, bk. vi, c. 23.
62. Pliny, bk vi, c. 23.
63. Strabo, bk. xi, [11. 1], *Sigertidis regnum*.
64. The tropical winds blow one part of the year from one side and another part of the year from the other; while the trade winds blow from the same side all year.
65. Pliny, bk. vi, c. 23.
66. Herodotus, [*The Persian Wars*], in "Melpomene," [IV, 42-44].
67. Pliny, bk. vi, c. 23.
68. Ibid.
69. Ibid.
70. Strabo. Bk. xv, [1, 15].
71. Herodotus, bk. iv, [42]. He desired to conquer.
72. Pliny, bk. ii, c. 67; Pomponius Mela, bk. Iii, c. 9.
73. Herodotus, in "Melpomene," [IV, 43].
74. Connect this with what I said in chapter eleven of this book, about Hanno's navigation.
75. In the months of October, November, December, and January one experiences on the Atlantic Ocean a northeasterly wind. One goes beyond the line; and, in order to avoid the generally easterly wind, one directs his route toward the south; or indeed one enters the torrid zone, in the places where the wind blows from the west to the east.
76. That gulf to which we today give this name was by the ancients called the Arabian gulf; they called the part of the ocean neighboring this gulf the Red Sea.
77. Strabo, bk. xvi, [14, 18].
78. Ibid. Artemidorus held the known coast to the place called Austricornu; and Eratosthenes, *ad Cinnamomiferam*.
79. Strabo, bk. i, c. 7; bk. iv, c. 9; map 4 of Africa.
80. This Periplus is attributed to Arrian.
81. Ptolemy, bk. iv, c. 9.
82. Ptolemy, bk. iv, c 7 & 8.
83. Note the exactitude with which Strabo and Ptolemy describe the different parts of Africa. Those understandings derived from the different wars that the two most powerful nations in the world, the

Carthaginians and the Romans, had had with the peoples of Africa, the alliances that they had formed, the commerce they had conducted in those lands.

84. Bk. vii, c. 3.

85. Eratosthenes, in Strabo, bk. Xvii, p. 802.

86. See his *Periplus*, essay on "Carthage," [Scylax Caryandensis, #112, *Geographi Gracei minores*, I, 93-94.]

87. See Herodotus, in "Melpomene," bk. iv., 43, on the obstacles encountered by Sataspes.

88. See the maps and accounts in the first volume of *Voyages qui ontservi a l'etablissement de la compagnie des Indes,* part I, p. 201. That weed covers the sea's surface so extensively that one finds it difficult to see the water; and vessels can pass through it only under a strong wind.

89. Pliny said the same thing in speaking about Mount Atlas: Noctibus micare crebis ignibus, tibiarum cantu tympanorum que sonitu strepere, neminem interdiu cerni.

90. [Henry] Dodwell. See his *Dissertation sur le Periple d'Hannon*, ["Not Hanno, bu*t Disssertation de Arriani Nearcho*, p. 251; 1798 edition." Cohler, p. 376n.]

91. *De mirabilibus auscultationibus*, 844a 218-23.

92. [Diodorus Siculus], bk. vi.

93. Bk. iii, [2, 11].

94. Mons argentarius.

95. He played some role in managing them.

96. See Festus Avienus, [*Carmina maritimae*, 4.259-264].

97. Strabo, bk. iii, to the end.

98. He was rewarded for this by the senate of Carthage.

99. Titus Livy, Freinshemius's supplement, 2d Decade, bk. vi.

100. Polybius, [*Historiae*], bk. iii, [22–28].

101. In the part subject to the Carthagians.

102. Justin, bk., 43, c. 45. *Carthaginensium quoque exercitus, cum bellum optis piscatorum navibus ortume sset, sape fuderunt, pacem que victis dederunt.*

103. Strabo, bk. x, [5, 4].

104. He confirmed the liberty of the town of Amisus, an Athenian colony that had enjoyed a popular state, even under the kings of Pesia. Lucullus, who took Sinope and Amisus, gave them their liberty, and summoned back the inhabitants who had fled in their ships.

105. See what Appian wrote about the Phanagoreans, the Amisiens, the Synopians in his book, *De la guerre contre Mithridate*.

106. See Appian concerning the immense treasures that Mithridates employed in his wars, those that he had hidden, those that he so often lost to the treachery of his own people, those that were found after his death.

107. He once lost 170,000 men, and new armed forces immediately appeared.

108. See Appian, *De la guerre contre Mithridate*.

109. Ibid.

110. In *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains [et de leur décadence]*, [c. 7].

111. As Plato has remarked, bk. iv, *Laws* [706b-d].

112. Polybius, bk. v.

113. See *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, etc., [c. 4].

114. Ibid.

115. *Legem* v, para. 2, ff. *De capitvis* [*Corpus Juris Civilis*, Code 49.15.2].

116. *Quæ mercimoniis publice præfuit. Legem* 5, *Code de naturalibusl ibertis*, 5.27.1.

117. Leg. Ad Barbaricum, cod.. *qua resexportari et mercator*.
118. Leg. 2, *cod. de commerc. et mercatori*.
119. Leg. 2, *qua res exportari non debeant*.
120. Procopius, *The Persian Wars*, bk. i.
121. See *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*, [c. 19].
122. Pliny, bk. vi, c. 28; and Strabo, bk xvi, [14, 26].
123. Ibid.
124. The caravans of Aleppo and Suez carried two millions of our money, and as much passed by fraud in them; the royal vessels of Suez also carried two millions.
125. [Strabo], bk. ii. C. 28, edition of 1587.
126. [Pliny], bk. vi, p. 23.
127. He said, in bk. xii, that the Romans made use of 120 ships there; and in bk. xvii that the Greeks sent hardly twenty there.
128. Bk. I, c. 2.
129. Bk. vi, c. 12.
130. Our best maps place the tower of Pierre at the hundredth degree of longitude, and around the fortieth of latitude.
131. Suetonius, *in Claudio*, c. 18. Leg. 7, *Codex Theodosianus*, *De navicularii*s, [13.5.7].
132. Law 8, tit. 4, para. 9.
133. The full title [Digest xlvii, 9], ff. de incendio ruin a naufragio. [*Corpus Juris Civilis*, Code 11.6] ; and Law 3 [Digest xlvii, 8 ff.], de legem Cornelian de sicariis et venefici*s*.
134. Law 1, *Code*, [xi, 6], de naufragii*s*.
135. [*Lex Wisigothorum*], bk. ii, tit. 3, para 2, [11.3.2].
136. See Aristotle, *Politics* I, bk. I, c. 9 & 10.
137. See in [Pierre de Marca]*Marca Hispanica* the constitutions of Aragon for the years 1228 and 1231; and in [Nicolas] Brussel, [*Nouvel examen de l'usage général des fiefs en France pendant le XIe, le XIIe, le XIIIe, and le XIVe siècle*], the agreement of 1206 entered among the king, the countess of Champagne and Guy de Dampierre.
138. [John] Stow, in his *Survey of London*, bk iii, p. 54.
139. An edict promulgated at Baville the fourth of April 1392.
140. In France the Jews were serfs, subject to mortmain, and their lords inherited from them. Mr. Brussel relates an agreement from the year 1206 between the king and Thibaut, the count of Champagne, by which it was agreed that the Jews of the one could not lend in the other's territory.
141. It is known that, under Philippe-Auguste and under Philippe le Long the Jews, expelled from France, took refuge in Lombardy, and that they there gave secret letters to foreign merchants and to travelers upon those to whom in France they had entrusted their goods, which were paid out.
142. See in the *Corps de Droit*, *Novellae Léonis* 83, which revokes the law of his father, Basil. That law of Basil's is in [Konstantin] Hermenopoulus, [*Manuale legem sive Hexabiblos*], under the name of Leon, bk. iii, tit. 7, para. 17.
143. See the account by François Pyrard, [*Voyage*], part ii, c. 15, [p. 218].
144. The Carthaginians excepted, as we see in the treaty that terminated the first Punic War.
145. The metropolis in the language of the ancients is the state that has founded a colony.
146. Polybius, bk. iii, [c. 22].
147. The king of Persia committed himself by treaty not to sail with any war vessel beyond the Cyanean rocks and the Chelidonian islands. Plutarch, "Life of Cimon."

148. Aristotle, *De mirabilibus auscultationibus*, [838b26-29];Titus Livy, [*Decade* 2], bk. vii.
149. Vol. ii, p. 170.
150. This appeared more than twenty years ago in a small manuscript by the author, which has almost entirely been embodied in this.
151. See [Amédee F.] Frézier, [*Relation du voyage de la mer du sud, du Chili, du Pérou, et du Bresil*, vol. i, 185-190].
152. Following Lord [George] Anson, Europe receive from Brazil every year two millions sterling in gold, that one finds in the sands at the foot of the mountains, or in the river beds. When I made the little work of which I spoke in the first note in this chapter, it was most necessarily the case that the returns from Brazil were as large a sum as they are today.

Livre vingt-deuxième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC L'USAGE DE LA MONNAIE

Chapitre I: Raison de l'usage de la monnaie

Les peuples qui ont peu de marchandises pour le commerce, comme les sauvages, et les peuples policés qui n'en ont que de deux ou trois espèces, négocient par échange. Ainsi les caravanes de Maures qui vont à Tombouctou, dans le fond de l'Afrique, troquer du sel contre de l'or, n'ont pas besoin de monnaie. Le Maure met son sel dans un monceau; le Nègre, sa poudre dans un autre: s'il n'y a pas assez d'or, le Maure retranche de son sel, ou le Nègre ajoute de son or, jusqu'à ce que les parties conviennent.

Mais lorsqu'un peuple trafique sur un très grand nombre de marchandises, il faut nécessairement une monnaie, parce qu'un métal facile à transporter épargne bien des frais que l'on serait obligé de faire si l'on procédait toujours par échange.

Toutes les nations ayant des besoins réciproques, il an-ive souvent que l'une veut avoir un très grand nombre de marchandises de l'autre, et celle-ci très peu des siennes; tandis qu'à l'égard d'une autre nation, elle est dans un cas contraire. Mais lorsque les nations ont une monnaie, et qu'elles procèdent par vente et par achat, celles qui prennent plus de marchandises se soldent, ou paient l'excédent avec de l'argent; et il y a cette différence, que, dans le cas de l'achat, le commerce se fait à proportion des besoins de la nation qui demande le plus; et que, dans l'échange, le commerce se fait seulement dans l'étendue des besoins de la nation qui demande le moins, sans quoi cette dernière serait dans l'impossibilité de solder son compte.

Chapitre II: De la nature de la monnaie

La monnaie est un signe qui représente la valeur de toutes les marchandises. On prend quelque métal pour que le signe soit durable[1], qu'il se consomme peu par l'usage, et que, sans se détruire, il soit capable de beaucoup de divisions. On choisit un métal précieux, pour que le signe puisse aisément se transporter. Un métal est très propre à être une mesure commune, parce qu'on peut aisément le réduire au

même titre. Chaque État y met son empreinte, afin que la forme réponde du titre et du poids, et que l'on connaisse l'un et l'autre par la seule inspection.

Les Athéniens, n'ayant point l'usage des métaux, se servirent de bœufs[2], et les Romains de brebis; mais un bœuf n'est pas la même chose qu'un autre bœuf, comme une pièce de métal peut être la même qu'une autre.

Comme l'argent est le signe des valeurs des marchandises, le papier est un signe de la valeur de l'argent; et, lorsqu'il est bon, il le représente tellement, que, quant à l'effet, il n'y a point de différence.

De même que l'argent est un signe d'une chose, et la représente, chaque chose est un signe de l'argent, et le représente; et l'État est dans la prospérité, selon que, d'un côté, l'argent représente bien toutes choses, et que, d'un autre, toutes choses représentent bien l'argent, et qu'ils sont signes les uns des autres; c'est-à-dire que, dans leur valeur relative, on peut avoir l'un sitôt que l'on a l'autre. Cela n'arrive jamais que dans un gouvernement modéré, mais n'arrive pas toujours dans un gouvernement modéré: par exemple, si les lois favorisent un débiteur injuste, les choses qui lui appartiennent ne représentent point l'argent, et n'en sont point un signe. À l'égard du gouvernement despotique, ce serait un prodige si les choses y représentaient leur signe: la tyrannie et la méfiance font que tout le monde y enterre son argent[3]: les choses n'y représentent donc point l'argent.

Quelquefois les législateurs ont employé un tel art, que non seulement les choses représentaient l'argent par leur nature, mais qu'elles devenaient monnaie comme l'argent même. César[4], dictateur, permit aux débiteurs de donner en paiement à leurs créanciers des fonds de terre au prix qu'ils valaient avant la guerre civile. Tibère[5] ordonna que ceux qui voudraient de l'argent en auraient du trésor public, en obligeant des fonds pour le double. Sous César, les fonds de terre furent la monnaie qui paya toutes les dettes; sous Tibère, dix mille sesterces en fonds devinrent une monnaie commune, comme cinq mille sesterces en argent.

La grande charte d'Angleterre défend de saisir les terres ou les revenus d'un débiteur, lorsque ses biens mobiliers ou personnels suffisent pour le paiement, et qu'il offre de les donner: pour lors, tous les biens d'un Anglais représentaient de l'argent.

Les lois des Germains apprécièrent en argent les satisfactions pour les toits que l'on avait faits, et pour les peines des crimes. Mais comme il y avait très peu d'argent dans le pays, elles réapprécièrent l'argent en denrées ou en bétail. Ceci se trouve fixé dans la loi des Saxons, avec de certaines différences, suivant l'aisance et la commodité des divers peuples. D'abord[6] la loi déclare la valeur du sou en bétail: le sou de deux trémisses se rapportait à un bœuf de douze mois, ou à une brebis

avec son agneau; celui de trois trémisses valait un bœuf de seize mois. Chez ces peuples, la monnaie devenait bétail, marchandise ou denrée; et ces choses devenaient monnaie.

Non seulement l'argent est un signe des choses, il est encore un signe de l'argent, et représente l'argent, comme nous le verrons au chapitre du change.

Chapitre III: Des monnaies idéales

Il y a des monnaies réelles et des monnaies idéales. Les peuples policés, qui se servent presque tous de monnaies idéales, ne le font que parce qu'ils ont converti leurs monnaies réelles en idéales. D'abord, leurs monnaies réelles sont un certain poids et un certain titre de quelque métal. Mais bientôt la mauvaise foi ou le besoin font qu'on retranche une partie du métal de chaque pièce de monnaie, à laquelle on laisse le même nom: par exemple, d'une pièce du poids d'une livre d'argent, on retranche la moitié de l'argent, et on continue de l'appeler livre; la pièce qui était une vingtième partie de la livre d'argent, on continue de l'appeler sou, quoiqu'elle ne soit plus la vingtième partie de cette livre. Pour lors, la livre est une livre idéale, et le sou, un sou idéal; ainsi des autres subdivisions; et cela peut aller au point que ce qu'on appellera livre, ne sera plus qu'une très petite portion de la livre; ce qui la rendra encore plus idéale. Il peut même arriver que l'on ne fera plus de pièce de monnaie qui vaille précisément une livre, et qu'on ne fera pas non plus de pièce qui vaille un sou: pour lors, la livre et le sou seront des monnaies purement idéales. On donnera à chaque pièce de monnaie la dénomination d'autant de livres et d'autant de sous que l'on voudra; la variation pourra être continuelle, parce qu'il est aussi aisé de donner un autre nom à une chose, qu'il est difficile de changer la chose même.

Pour ôter la source des abus, ce sera une très bonne loi dans tous les pays où l'on voudra faire fleurir le commerce, que celle qui ordonnera qu'on emploiera des monnaies réelles, et que l'on ne fera point d'opération qui puisse les rendre idéales.

Rien ne doit être si exempt de variation que ce qui est la mesure commune de tout.

Le négoce par lui-même est très incertain; et c'est un grand mal d'ajouter une nouvelle incertitude à celle qui est fondée sur la nature de la chose.

Chapitre IV: De la quantité de l'or et de l'argent

Lorsque les nations policées sont les maîtresses du monde, l'or et l'argent augmentent tous les jours, soit qu'elles le tirent de chez elles, soit qu'elles l'aillent chercher là où il est. Il diminue, au contraire, lorsque les nations barbares prennent

le dessus. On sait quelle fut la rareté de ces métaux, lorsque les Goths et les Vandales d'un côté, les Sarrasins et les Tartares de l'autre, eurent tout envahi.

Chapitre V: Continuation du même sujet

L'argent tiré des mines de l'Amérique, transporté en Europe, de là encore envoyé en Orient, a favorisé la navigation de l'Europe: c'est une marchandise de plus que l'Europe reçoit en troc de l'Amérique, et qu'elle envoie en troc aux Indes. Une plus grande quantité d'or et d'argent est donc favorable lorsqu'on regarde ces métaux comme marchandise: elle ne l'est point lorsqu'on les regarde comme signe, parce que leur abondance choque leur qualité de signe, qui est beaucoup fondée sur la rareté.

Avant la première guerre punique, le cuivre était à l'argent comme 960 est 1[7] ; il est aujourd'hui à peu près comme 73 1/2 est à 1[8]. Quand la proportion serait comme elle était autrefois, l'argent n'en ferait que mieux sa fonction de signe.

Chapitre VI: Par quelle raison le prix de l'usure diminua de la moitié lors de la découverte des Indes

L'Inca Garcilasso[9] dit qu'en Espagne, après la conquête des Indes, les rentes, qui étaient au denier dix, tombèrent au denier vingt. Cela devait être ainsi. Une grande quantité d'argent fut tout à coup portée en Europe: bientôt moins de personnes eurent besoin d'argent; le prix de toutes choses augmenta, et celui de l'argent diminua: la proportion fut donc rompue, toutes les anciennes dettes furent éteintes. On peut se rappeler le temps du Système[10],où toutes les choses avaient une grande valeur, excepté l'argent. Après la conquête des Indes, ceux qui avaient de l'argent furent obligés de diminuer le prix ou le louage de leur marchandise, c'est-à-dire l'intérêt.

Depuis ce temps le prêt n'a pu revenir à l'ancien taux, parce que la quantité de l'argent a augmenté toutes les années en Europe. D'ailleurs, les fonds publics de quelques États, fondés sur les richesses que le commerce leur a procurées, donnant un intérêt très modique, il a fallu que les contrats des particuliers se réglassent là-dessus. Enfin, le change ayant donné aux hommes une facilité singulière de transporter l'argent d'un pays à un autre, l'argent n'a pu être rare dans un lieu, qu'il n'en vînt de tous côtés de ceux où il était commun.

Chapitre VII: Comment le prix des choses se fixe dans la variation des richesses de signe

L’argent est le prix des marchandises ou denrées. Mais comment se fixera ce prix? C’est-à-dire par quelle portion d’argent chaque chose sera-t-elle représentée?

Si l’on compare la masse de l’or et de l’argent qui est dans le monde, avec la somme des marchandises qui y sont, il est certain que chaque denrée ou marchandise en particulier pourra être comparée à une certaine portion de la masse entière de l’or et de l’argent. Comme le total de l’une est au total de l’autre, la partie de l’une sera à la partie de l’autre. Supposons qu’il n’y ait qu’une seule denrée ou marchandise dans le monde, ou qu’il n’y en ait qu’une seule qui s’achète, et qu’elle se divise comme l’argent; cette partie de cette marchandise répondra à une partie de la masse de l’argent; la moitié du total de l’une, à la moitié du total de l’autre; la dixième, la centième, la millième de l’une, à la dixième, à la centième, à la millième de l’autre. Mais comme ce qui forme la propriété parmi les hommes n’est pas tout à la fois dans le commerce, et que les métaux ou les monnaies, qui en sont les signes, n’y sont pas aussi dans le même temps, les prix se fixeront en raison composée du total des choses avec le total des signes, et de celle du total des choses qui sont dans le commerce, avec le total des signes qui y sont aussi; et, comme les choses qui ne sont pas dans le commerce aujourd’hui peuvent y être demain, et que les signes qui n’y sont point aujourd’hui peuvent y rentrer tout de même, l’établissement du prix des choses dépend toujours fondamentalement de la raison du total des choses au total des signes.

Ainsi le prince ou le magistrat ne peuvent pas plus taxer la valeur des marchandises, qu’établir, par une ordonnance, que le rapport d’un à dix est égal à celui d’un à vingt. Julien[11] ayant baissé les denrées à Antioche, y causa une affreuse famine.

Chapitre VIII: Continuation du même sujet

Les noirs de la côte d’Afrique ont un signe des valeurs, sans monnaie: c’est un signe purement idéal, fondé sur le degré d’estime qu’ils mettent dans leur esprit à chaque marchandise, à proportion du besoin qu’ils en ont. Une certaine denrée ou marchandise vaut trois macutes ; une autre, six macutes ; une autre, dix macutes : c’est comme s’ils disaient simplement trois, six, dix. Le prix se forme par la comparaison qu’ils font de toutes les marchandises entre elles; pour lors, il n’y a point de monnaie particulière, mais chaque portion de marchandise est monnaie de l’autre.

Transportons pour un moment parmi nous cette manière d’évaluer les choses, et joignons-la avec la nôtre: toutes les marchandises et denrées du monde, ou bien toutes les marchandises ou denrées d’un État en particulier, considéré comme

séparé de tous les autres, vaudront un certain nombre de macutes ; et, divisant l'argent de cet État en autant de parties qu'il y a de macutes, une partie divisée de cet argent sera le signe d'une macute.

Si l'on suppose que la quantité de l'argent d'un État double, il faudra pour une macule le double de l'argent; mais si, en doublant l'argent, vous doublez aussi les macutes, la proportion restera telle qu'elle était avant l'un et l'autre doublement.

Si, depuis la découverte des Indes, l'or et l'argent ont augmenté en Europe à raison d'un à vingt, le prix des denrées et marchandises aurait dû monter en raison d'un à vingt. Mais si, d'un autre côté, le nombre des marchandises a augmenté comme un à deux, il faudra que le prix de ces marchandises et denrées ait haussé, d'un côté, à raison d'un à vingt, et qu'il ait baissé en raison d'un à deux, et qu'il ne soit par conséquent qu'en raison d'un à dix.

La quantité des marchandises et denrées croît par une augmentation de commerce; l'augmentation de commerce, par une augmentation d'argent qui arrive successivement, et par de nouvelles communications avec de nouvelles terres et de nouvelles mers, qui nous donnent de nouvelles denrées et de nouvelles marchandises.

Chapitre IX: De la rareté relative de l'or et de l'argent

Outre l'abondance et la rareté positive de l'or et de l'argent, il y a encore une abondance et une rareté relative d'un de ces métaux à l'autre.

L'avarice garde l'or et l'argent, parce que, comme elle ne veut pas consommer, elle aime des signes qui ne se détruisent point. Elle aime mieux garder l'or que l'argent, parce qu'elle craint toujours de perdre, et qu'elle peut mieux cacher ce qui est en plus petit volume. L'or disparaît donc quand l'argent est commun, parce que chacun en a pour le cacher; il reparaît quand l'argent est rare, parce que l'on est obligé de le retirer de ses retraites.

C'est donc une règle: l'or est commun quand l'argent est rare, et l'or est rare quand l'argent est commun. Cela fait sentir la différence de l'abondance et de la rareté réelle; chose dont je vais beaucoup parler.

Chapitre X: Du change

C'est l'abondance et la rareté relative des monnaies des divers pays, qui forment ce qu'on appelle le change.

Le change est une fixation de la valeur actuelle et momentanée des monnaies.

L'argent, comme métal, a une valeur comme toutes les autres marchandises; et il a encore une valeur qui vient de ce qu'il est capable de devenir le signe des autres marchandises; et s'il n'était qu'une simple marchandise, il ne faut pas douter qu'il ne perdît beaucoup de son prix.

L'argent, comme monnaie, a une valeur que le prince peut fixer dans quelques rapports, et qu'il ne saurait fixer dans d'autres.

Le prince établit une proportion entre une quantité d'argent comme métal, et la même quantité comme monnaie; 2° il fixe celle qui est entre divers métaux employés à la monnaie; 3° il établit le poids et le titre de chaque pièce de monnaie. Enfin il donne à chaque pièce cette valeur idéale dont j'ai parlé. J'appellerai la valeur de la monnaie, dans ces quatre rapports, *valeur positive,* parce qu'elle peut être fixée par une loi.

Les monnaies de chaque État ont, de plus, une *valeur relative,* dans le sens qu'on les compare avec les monnaies des autres pays: c'est cette valeur relative que le change établit. Elle dépend beaucoup de la valeur positive. Elle est fixée par l'estime la plus générale des négociants, et ne peut l'être par l'ordonnance du prince, parce qu'elle varie sans cesse, et dépend de mille circonstances.

Pour fixer la valeur relative, les diverses nations se régleront beaucoup sur celle qui a le plus d'argent. Si elle a autant d'argent que toutes les autres ensemble, il faudra bien que chacune aille se mesurer avec elle; ce qui fera qu'elles se régleront à peu près entre elles comme elles se sont mesurées avec la nation principale.

Dans l'état actuel de l'univers, c'est la Hollande[12] qui est cette nation dont nous parlons. Examinons le change par rapport à elle.

Il y a en Hollande une monnaie qu'on appelle un florin; le florin vaut vingt sous, ou quarante demi-sous, ou gros. Pour simplifier les idées, imaginons qu'il n'y ait point de florins en Hollande, et qu'il n'y ait que des gros: un homme qui aura mille florins aura quarante mille gros, ainsi du reste. Or le change avec la Hollande consiste à savoir combien vaudra de gros chaque pièce de monnaie des autres pays; et, comme l'on compte ordinairement en France par écus de trois livres, le change demandera combien un écu de trois livres vaudra de gros. Si le change est à cinquante-quatre, l'écu de trois livres vaudra cinquante-quatre gros; s'il est à soixante, il vaudra soixante gros; si l'argent est rare en France, l'écu de trois livres vaudra plus de gros; s'il est en abondance, il vaudra moins de gros.

Cette rareté ou cette abondance, d'où résulte la mutation du change, n'est pas la rareté ou l'abondance réelle; c'est une rareté ou une abondance relative: par exemple, quand la France a plus besoin d'avoir des fonds en Hollande, que les

Hollandais n'ont besoin d'en avoir en France, l'argent est appelé commun en France, et rare en Hollande; *et vice versa.*

Supposons que le change avec la Hollande soit à cinquante-quatre. Si la France et la Hollande ne composaient qu'une ville, on ferait comme l'on fait quand on donne la monnaie d'un écu : le Français tirerait de sa poche trois livres, et le Hollandais tirerait de la sienne cinquante-quatre gros. Mais, comme il y a de la distance entre Paris et Amsterdam, il faut que celui qui me donne pour mon écu de trois livres cinquante-quatre gros qu'il a en Hollande, me donne une lettre de change de cinquante-quatre gros sur la Hollande. Il n'est plus ici question de cinquante-quatre gros, mais d'une lettre de cinquante-quatre gros. Ainsi, pour juger[13] de la rareté ou de l'abondance de l'argent, il faut savoir s'il y a en France plus de lettres de cinquante-quatre gros destinées pour la France, qu'il n'y a d'écus destinés pour la Hollande. S'il y a beaucoup de lettres offertes par les Hollandais, et peu d'écus offerts par les Français, l'argent est rare en France, et commun en Hollande; et il faut que le change hausse, et que pour mon écu on me donne plus de cinquante-quatre gros; autrement je ne le donnerais pas; *et vice versa.*

On voit que les diverses opérations du change forment un compte de recette et de dépense qu'il faut toujours solder; et qu'un État qui doit ne s'acquitte pas plus avec les autres par le change, qu'un particulier ne paie une dette en changeant de l'argent.

Je suppose qu'il n'y ait que trois États dans le monde: la France, l'Espagne et la Hollande; que divers particuliers d'Espagne dussent en France la valeur de cent mille marcs d'argent, et que divers particuliers de France dussent en Espagne cent dix mille marcs; et que quelque circonstance fît que chacun, en Espagne et en France, voulût tout *à* coup retirer son argent: que feraient les opérations du change? Elles acquitteraient réciproquement ces deux nations de la somme de cent mille marcs; mais la France devrait toujours dix mille marcs en Espagne, et les Espagnols auraient toujours des lettres sur la France pour dix mille marcs, et la France n'en aurait point du tout sur l'Espagne.

Que si la Hollande était dans un cas contraire avec la France, et que, pour solde, elle lui dût dix mille marcs, la France pourrait payer l'Espagne de deux manières: ou en donnant à ses créanciers en Espagne des lettres sur ses débiteurs de Hollande pour dix mille mares, ou bien en envoyant dix mille marcs d'argent en espèces en Espagne.

Il suit de là que, quand un État a besoin de remettre une somme d'argent dans un autre pays, il est indifférent, par la nature de la chose, que l'on y voiture de l'argent, ou que l'on prenne des lettres de change. L'avantage de ces deux manières de payer

dépend uniquement des circonstances actuelles : il faudra voir ce qui, dans ce moment, donnera plus de gros en Hollande, ou l'argent porté en espèces[14], ou une lettre sur la Hollande de pareille somme.

Lorsque même titre et même poids d'argent en France me rendent même poids et même titre d'argent en Hollande, on dit que le change est au pair. Dans l'état actuel des monnaies[15], le pair est à peu près à cinquante-quatre gros par écu: lorsque le change sera au-dessus de cinquante-quatre gros, on dira qu'il est haut; lorsqu'il sera au-dessous, on dira qu'il est bas.

Pour savoir si, dans une certaine situation du change, l'État gagne ou perd, il faut le considérer comme débiteur, comme créancier, comme vendeur, comme acheteur. Lorsque le change est plus bas que le pair, il perd comme débiteur, il gagne comme créancier; il perd comme acheteur, il gagne comme vendeur. On sent bien qu'il perd comme débiteur: par exemple, la France devant à la Hollande un certain nombre de gros, moins son écu vaudra de gros, plus il lui faudra d'écus pour payer; au contraire, si la France est créancière d'un certain nombre de gros, moins chaque écu vaudra de gros, plus elle recevra d'écus. L'État perd encore comme acheteur; car il faut toujours le même nombre de gros pour acheter la même quantité de marchandises; et, lorsque le change baisse, chaque écu de France donne moins de gros. Par la même raison, l'État gagne comme vendeur: je vends ma marchandise en Hollande le même nombre de gros que je la vendais; j'aurai donc plus d'écus en France, lorsque avec cinquante gros je me procurerai un écu, que lorsqu'il m'en faudra cinquante-quatre pour avoir ce même écu: le contraire de tout ceci arrivera à l'autre État. Si la Hollande doit un certain nombre d'écus, elle gagnera; et, si on les lui doit, elle perdra; si elle vend, elle perdra; si elle achète, elle gagnera.

Il faut pourtant suivre ceci. Lorsque le change est au-dessous du pair, par exemple, s'il est à cinquante au lieu d'être à cinquante-quatre, il devrait arriver que la France, envoyant par le change cinquante-quatre mille écus en Hollande, n'achèterait de marchandises que pour cinquante mille; et que, d'un autre côté, la Hollande, envoyant la valeur de cinquante mille écus en France, en achèterait pour cinquante-quatre mille: ce qui ferait une différence de huit cinquante-quatrièmes, c'est-à-dire de plus d'un septième de perte pour la France; de sorte qu'il faudrait envoyer en Hollande un septième de plus en argent ou en marchandises qu'on ne faisait lorsque le change était au pair; et le mal augmentant toujours, parce qu'une pareille dette ferait encore diminuer le change, la France serait, à la fin, ruinée. Il semble, dis-je, que cela devrait être; et cela n'est pas, à cause du principe que j'ai déjà établi ailleurs[16], qui est que les États tendent toujours à se mettre dans la balance, et à se procurer leur libération. Ainsi ils n'empruntent qu'à proportion de

ce qu'ils peuvent payer, et n'achètent qu'à mesure qu'ils vendent. Et, en prenant l'exemple ci-dessus, si le change tombe en France de cinquante-quatre à cinquante, le Hollandais, qui achetait des marchandises pour mille écus, et qui les payait cinquante-quatre mille gros, ne les paierait plus que cinquante mille, si le Français y voulait consentir. Mais la marchandise de France haussera insensiblement, le profit se partagera entre le Français et le Hollandais: car, lorsqu'un négociant peut gagner, il partage aisément son profit; il se fera donc une communication de profit entre le Français et le Hollandais. De la même manière, le Français, qui achetait des marchandises de Hollande pour cinquante-quatre mille gros, et qui les payait avec mille écus lorsque le change était à cinquante-quatre, serait obligé d'ajouter quatre cinquante-quatrièmes de plus en écus de France, pour acheter les mêmes marchandises. Mais le marchand français, qui sentira la perte qu'il ferait, voudra donner moins de la marchandise de Hollande. Il se fera donc une communication de perte entre le marchand français et le marchand hollandais; l'État se mettra insensiblement dans la balance, et l'abaissement du change n'aura pas tous les inconvénients qu'on devait craindre.

Lorsque le change est plus bas que le pair, un négociant peut, sans diminuer sa fortune, remettre ses fonds dans les pays étrangers; parce qu'en les faisant revenir, il regagne ce qu'il a perdu; mais un prince qui n'envoie dans les pays étrangers qu'un argent qui ne doit jamais revenir, perd toujours.

Lorsque les négociants font beaucoup d'affaires dans un pays, le change y hausse infailliblement. Cela vient de ce qu'on y prend beaucoup d'engagements, et qu'on y achète beaucoup de marchandises; et l'on tire sur le pays étranger pour les payer.

Si un prince fait de grands amas d'argent dans son État, l'argent y pourra être rare réellement, et commun relativement: par exemple, si, dans le même temps, cet État avait à payer beaucoup de marchandises dans le pays étranger, le change baisserait, quoique l'argent fût rare.

Le change de toutes les places tend toujours à se mettre à une certaine proportion; et cela est dans la nature de la chose même. Si le change de l'Irlande à l'Angleterre est plus bas que le pair, et que celui de l'Angleterre à la Hollande soit aussi plus bas que le pair, celui de l'Irlande à la Hollande sera encore plus bas: c'est-à-dire, en raison composée de celui d'Irlande à l'Angleterre, et de celui de l'Angleterre à la Hollande: car un Hollandais, qui peut faire venir ses fonds indirectement d'Irlande par l'Angleterre, ne voudra pas payer plus cher pour les faire venir directement. Je dis que cela devrait être ainsi; mais cela n'est pourtant pas exactement ainsi; il y a toujours des circonstances qui font varier ces choses; et

la différence du profit qu'il y a à tirer par une place, ou à tirer par une autre, fait l'art ou l'habileté particulière des banquiers, dont il n'est point question ici.

Lorsqu'un État hausse sa monnaie; par exemple, lorsqu'il appelle six livres ou deux écus, ce qu'il n'appelait que trois livres ou un écu, cette dénomination nouvelle, qui n'ajoute rien de réel à l'écu, ne doit pas procurer un seul gros de plus par le change. On ne devrait avoir, pour les deux écus nouveaux, que la même quantité de gros que l'on recevait pour l'ancien; et, si cela n'est pas, ce n'est point l'effet de la fixation en elle-même, mais de celui qu'elle produit comme nouvelle, et de celui qu'elle a comme subite. Le change tient à des affaires commencées, et ne se met en règle qu'après un certain temps.

Lorsqu'un État, au lieu de hausser simplement sa monnaie par une loi, fait une nouvelle refonte afin de faire d'une monnaie forte une monnaie plus faible, il arrive que, pendant le temps de l'opération, il y a deux sortes de monnaie: la forte, qui est la vieille, et la faible, qui est la nouvelle; et comme la forte est décriée et ne se reçoit qu'à la Monnaie, et que, par conséquent, les lettres de change doivent se payer en espèces nouvelles, il semble que le change devrait se régler sur l'espèce nouvelle. Si, par exemple, l'affaiblissement en France était de moitié, et que l'ancien écu de trois livres donnât soixante gros en Hollande, le nouvel écu ne devrait donner que trente gros. D'un autre côté, il semble que le change devrait se régler sur la valeur de l'espèce vieille, parce que le banquier qui a de l'argent et qui prend des lettres est obligé d'aller porter à la Monnaie des espèces vieilles, pour en avoir de nouvelles sur lesquelles il perd. Le change se mettra donc entre la valeur de l'espèce nouvelle et celle de l'espèce vieille. La valeur de l'espèce vieille tombe, pour ainsi dire, et parce qu'il y a déjà dans le commerce de l'espèce nouvelle, et parce que le banquier ne peut pas tenir rigueur, ayant intérêt de faire sortir promptement l'argent vieux de sa caisse pour le faire travailler, et y étant même forcé pour faire ses paiements. D'un autre côté, la valeur de l'espèce nouvelle s'élève, pour ainsi dire, parce que le banquier, avec de l'espèce nouvelle, se trouve dans une circonstance où nous allons faire voir qu'il peut, avec un grand avantage, s'en procurer de la vieille. Le change se mettra donc, comme j'ai dit, entre l'espèce nouvelle et l'espèce vieille. Pour lors, les banquiers ont du profit à faire sortir l'espèce vieille de l'État, parce qu'ils se procurent, par là, le même avantage que donnerait un change réglé sur l'espèce vieille, c'est-à-dire beaucoup de gros en Hollande; et qu'ils ont un retour en change, réglé entre l'espèce nouvelle et l'espèce vieille, c'est-à-dire plus bas; ce qui procure beaucoup d'écus en France.

Je suppose que trois livres d'espèce vieille rendent, par le change actuel, quarante-cinq gros, et qu'en transportant ce même écu en Hollande on en ait

soixante; mais avec une lettre de quarante-cinq gros, on se procurera un écu de trois livres en France, lequel, transporté en espèce vieille en Hollande, donnera encore soixante gros: toute l'espèce vieille sortira donc de l'État qui fait la refonte, et le profit en sera pour les banquiers.

Pour remédier à cela, on sera forcé de faire une opération nouvelle. L'État, qui fait la refonte, enverra lui-même une grande quantité d'espèce vieille chez la nation qui règle le change; et, s'y procurant un crédit, il fera monter le change au point qu'on aura, à peu de chose près, autant de gros par le change d'un écu de trois livres, qu'on en aurait en faisant sortir un écu de trois livres en espèces vieilles hors du pays. Je dis *à peu de chose* près, par ce que, lorsque le profit sera modique, on ne sera point tenté de faire sortir l'espèce, à cause des frais de la voiture et des risques de la confiscation.

Il est bon de donner une idée bien claire de ceci. Le sieur Bernard, ou tout autre banquier que l'État voudra employer, propose ses lettres sur la Hollande, et les donne à un, deux, trois gros plus haut que le change actuel; il a fait une provision dans les pays étrangers, par le moyen des espèces vieilles qu'il a fait continuellement voiturer; il a donc fait hausser le change au point que nous venons de dire. Cependant, à force de donner de ses lettres, il se saisit de toutes les espèces nouvelles, et force les autres banquiers, qui ont des paiements à faire, à porter leurs espèces vieilles à la Monnaie; et de plus, comme il a eu insensiblement tout l'argent, il contraint, à leur tour, les autres banquiers à lui donner des lettres à un change très haut: le profit de la fin l'indemnise en grande partie de la perte du commencement.

On sent que, pendant toute cette opération, l'État doit souffrir une violente crise. L'argent y deviendra très rare: 1° parce qu'il faut en décrier la plus grande partie; 2° parce qu'il en faudra transporter une partie dans les pays étrangers; 3° parce que tout le monde le resserrera, personne ne voulant laisser au prince un profit qu'on espère avoir soi-même. Il est dangereux de la faire avec lenteur: il est dangereux de la faire avec promptitude. Si le gain qu'on suppose est immodéré, les inconvénients augmentent à mesure.

On a vu ci-dessus que, quand le change était plus bas que l'espèce, il y avait du profit à faire sortir l'argent: par la même raison, lorsqu'il est plus haut que l'espèce, il y a du profit à le faire revenir.

Mais il y a un cas où on trouve du profit à faire sortir l'espèce, quoique le change soit au pair: c'est lorsqu'on l'envoie dans les pays étrangers pour la faire remarquer ou refondre. Quand elle est revenue, on fait, soit qu'on l'emploie dans le pays, soit qu'on prenne des lettres pour l'étranger, le profit de la monnaie.

S'il arrivait que, dans un État, on fît une compagnie qui eût un nombre très considérable d'actions, et qu'on eût fait, dans quelques mois de temps, hausser ces actions vingt ou vingt-cinq fois au-delà de la valeur du premier achat; et que ce même État eût établi une banque dont les billets dussent faire la fonction de monnaie; et que la valeur numéraire de ces billets fût prodigieuse, pour répondre à la prodigieuse valeur numéraire des actions (c'est le système de M. Law): il suivrait de la nature de la chose, que ces actions et billets s'anéantiraient de la même manière qu'ils se seraient établis. On n'aurait pu faire monter tout à coup les actions vingt ou vingt-cinq fois plus haut que leur première valeur, sans donner à beaucoup de gens le moyen de se procurer d'immenses richesses en papier: chacun chercherait à assurer sa fortune; et, comme le change donne la voie la plus facile pour la dénaturer, ou pour la transporter où l'on veut, on remettrait sans cesse une partie de ses effets chez la nation qui règle le change. Un projet continuel de remettre dans les pays étrangers, ferait baisser le change. Supposons que, du temps du Système, dans le rapport du titre et du poids de la monnaie d'argent, le taux du change fût de quarante gros par écu; lorsqu'un papier innombrable fut devenu monnaie, on n'aura plus voulu donner que trente-neuf gros par écu; ensuite que trente-huit, trente-sept, etc. Cela alla si loin, que l'on ne donna plus que huit gros, et qu'enfin il n'y eut plus de change.

C'était le change qui devait, en ce cas, régler en France la proportion de l'argent avec le papier. Je suppose que, par le poids et le titre de l'argent, l'écu de trois livres d'argent valût quarante gros, et que le change, se faisant en papier, l'écu de trois livres en papier ne valût que huit gros, la différence était de quatre cinquièmes. L'écu de trois livres en papier valait donc quatre cinquièmes de moins que l'écu de trois livres en argent.

Chapitre XI: Des opérations que les romains firent sur les monnaies

Quelques coups d'autorité que l'on ait faits de nos jours en France sur les monnaies dans deux ministères consécutifs, les Romains en firent de plus grands, non pas dans le temps de cette république corrompue, ni dans celui de cette république qui n'était qu'une anarchie; mais lorsque, dans la force de son institution, par sa sagesse comme par son courage, après avoir vaincu les villes d'Italie, elle disputait l'empire aux Carthaginois.

Et je suis bien aise d'approfondir un peu cette matière, afin qu'on ne fasse pas un exemple de ce qui n'en est point un.

Dans la première guerre punique[17], l'as, qui devait être de douze onces de cuivre, n'en pesa plus que deux; et dans la seconde, il ne fut plus que d'une. Ce

retranchement répond à ce que nous appelons aujourd'hui augmentation des monnaies. Ôter d'un écu de dix livres la moitié de l'argent pour en faire deux, ou le faire valoir douze livres, c'est précisément la même chose.

Il ne nous reste point de monument de la manière dont les Romains firent leur opération dans la première guerre punique; mais ce qu'ils firent dans la seconde nous marque une sagesse admirable. La république ne se trouvait point en état d'acquitter ses dettes; l'as pesait deux onces de cuivre; et le denier, valant dix as, valait vingt onces de cuivre. La république fit des as d'une once de cuivre[18]; elle gagna la moitié sur ses créanciers; elle paya un denier avec ces dix onces de cuivre. Cette opération donna une grande secousse à l'État, il fallait la donner la moindre qu'il était possible; elle contenait une injustice, il fallait qu'elle fût la moindre qu'il était possible. Elle avait pour objet la libération de la république envers ses citoyens, il ne fallait pas qu'elle eût celui de la libération des citoyens entre eux. Cela fit faire une seconde opération; et l'on ordonna que le denier, qui n'avait été jusque-là que de dix as, en contiendrait seize. Il résulta de cette double opération que, pendant que les créanciers de la république perdaient la moitié[19], ceux des particuliers ne perdaient qu'un cinquième[20] ; les marchandises n'augmentaient que d'un cinquième; le changement réel dans la monnaie n'était que d'un cinquième: on voit les autres conséquences.

Les Romains se conduisirent donc mieux que nous, qui, dans nos opérations, avons enveloppé et les fortunes publiques et les fortunes particulières. Ce n'est pas tout: on va voir qu'ils les firent dans des circonstances plus favorables que nous.

Chapitre XII: Circonstances dans lesquelles les Romains firent leurs opérations sur la monnaie

Il y avait anciennement très peu d'or et d'argent en Italie. Ce pays a peu ou point de mines d'or et d'argent. Lorsque Rome fut prise par les Gaulois, il ne s'y trouva que mille livres d'or[21]. Cependant les Romains avaient saccagé plusieurs villes puissantes, et ils en avaient transporté les richesses chez eux. Ils ne se servirent longtemps que de monnaie de cuivre: ce ne fut qu'après la paix de Pyrrhus qu'ils eurent assez d'argent pour en faire de la monnaie[22]. Ils firent des deniers de ce métal, qui valaient dix as[23], ou dix livres de cuivre. Pour lors, la proportion de l'argent au cuivre était comme *1 à 960:* car le denier romain valant dix as ou dix livres de cuivre, il valait cent vingt onces de cuivre; et le même denier valant un huitième d'once d'argent[24], cela faisait la proportion que nous venons de dire.

Rome, devenue maîtresse de cette partie de l'Italie, la plus voisine de la Grèce et de la Sicile, se trouva peu *à* peu entre deux peuples riches, les Grecs et les Carthaginois; l'argent augmenta chez elle; et la proportion de *1 à 960* entre l'argent et le cuivre ne pouvant plus se soutenir, elle fit diverses opérations sur les monnaies, que nous ne connaissons pas. Nous savons seulement qu'au commencement de la seconde guerre punique, le denier romain ne valait plus que vingt onces de cuivre[25]; et qu'ainsi la proportion entre l'argent et le cuivre n'était plus que comme 1 est *à 160.* La réduction était bien considérable, puisque la république gagna cinq sixièmes sur toute la monnaie de cuivre. Mais on ne fit que ce que demandait la nature des choses, et rétablir la proportion entre les métaux qui servaient de monnaie.

La paix qui termina la première guerre punique, avait laissé les Romains maîtres de la Sicile. Bientôt ils entrèrent en Sardaigne, ils commencèrent à connaître l'Espagne: la masse de l'argent augmenta encore à Rome. On y fit l'opération qui réduisit le denier d'argent de vingt onces à seize[26] et elle eut cet effet, qu'elle remit en proportion l'argent et le cuivre: cette proportion était comme 1 est à 160; elle fut comme 1 est à 128.

Examinez les Romains, vous ne les trouverez jamais si supérieurs que dans le choix des circonstances dans lesquelles ils firent les biens et les maux.

Chapitre XIII: Opérations sur les monnaies du temps des empereurs

Dans les opérations que l'on fit sur les monnaies du temps de la république, on procéda par voie de retranchement: l'État confiait au peuple ses besoins, et ne prétendait pas le séduire. Sous les empereurs, on procéda par voie d'alliage. Ces princes, réduits au désespoir par leurs libéralités mêmes, se virent obligés d'altérer les monnaies; voie indirecte, qui diminuait le mal, et semblait ne le pas toucher: on retirait une partie du don, et on cachait la main; et, sans parler de diminution de la paie ou des largesses, elles se trouvaient diminuées.

On voit encore dans les cabinets[27], des médailles qu'on appelle fourrées, qui n'ont qu'une lame d'argent qui couvre le cuivre. Il est parlé de cette monnaie dans un fragment du livre LXXVII de Dion[28].

Didius Julien commença l'affaiblissement. On trouve que la monnaie de Caracalla[29] avait plus de la moitié d'alliage, celle d'Alexandre Sévère[30] les deux tiers: l'affaiblissement continua; et, sous Galien[31], on ne voyait plus que du cuivre argenté.

On sent que ces opérations violentes ne sauraient avoir lieu dans ces temps-ci; un prince se tromperait lui-même, et ne tromperait personne. Le change a appris au

banquier à comparer toutes les monnaies du monde, et à les mettre à leur juste valeur; le titre des monnaies ne peut plus être un secret. Si un prince commence le billon, tout le monde continue, et le fait pour lui; les espèces fortes sortent d'abord, et on les lui renvoie faibles. Si, comme les empereurs romains, il affaiblissait l'argent sans affaiblir l'or, il verrait tout à coup disparaître l'or, et il serait réduit à son mauvais argent. Le change, comme j'ai dit au livre précédent[32], a ôté les grands coups d'autorité, ou du moins le succès des grands coups d'autorité.

Chapitre XIV: Comment le change gêne les états despotiques

La Moscovie voudrait descendre de son despotisme, et ne le peut. L'établissement du commerce demande celui du change; et les opérations du change contredisent toutes ses lois.

En *1745,* la czarine fit une ordonnance pour chasser les Juifs, parce qu'ils avaient remis dans les pays étrangers l'argent de ceux qui étaient relégués en Sibérie, et celui des étrangers qui étaient au service. Tous les sujets de l'empire, comme des esclaves, n'en peuvent sortir, ni faire sortir leurs biens, sans permission. Le change, qui donne le moyen de transporter l'argent d'un pays à un autre, est donc contradictoire aux lois de Moscovie.

Le commerce même contredit ses lois. Le peuple n'est composé que d'esclaves attachés aux terres, et d'esclaves qu'on appelle ecclésiastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves. Il ne reste donc guère personne pour le tiers-état, qui doit former les ouvriers et les marchands.

Chapitre XV: Usage de quelques pays d'Italie

Dans quelques pays d'Italie, on a fait des lois pour empêcher les sujets de vendre des fonds de terre pour transporter leur argent dans les pays étrangers. Ces lois pouvaient être bonnes, lorsque les richesses de chaque État étaient tellement à lui, qu'il y avait beaucoup de difficulté à les faire passer à un autre. Mais depuis que, par l'usage du change, les richesses ne sont, en quelque façon, à aucun État en particulier, et qu'il y a tant de facilité à les transporter d'un pays à un autre, c'est une mauvaise loi que celle qui ne permet pas de disposer, pour ses affaires, de ses fonds de terre, lorsqu'on peut disposer de son argent. Cette loi est mauvaise, parce qu'elle donne de l'avantage aux effets mobiliers sur les fonds de terre, parce qu'elle dégoûte les étrangers de venir s'établir dans le pays, et enfin, parce qu'on peut l'éluder.

Chapitre XVI: Du secours que l'état peut tirer des banquiers

Les banquiers sont faits pour changer de l'argent, et non pas pour en prêter. Si le prince ne s'en sert que pour changer son argent, comme il ne fait que de grosses affaires, le moindre profit qu'il leur donne pour leurs remises, devient un objet considérable; et, si on lui demande de gros profits, il peut être sûr que c'est un défaut de l'administration. Quand, au contraire, ils sont employés à faire des avances, leur art consiste à se procurer de gros profits de leur argent, sans qu'on puisse les accuser d'usure.

Chapitre XVII: Des dettes publiques

Quelques gens ont cru qu'il était bon qu'un État dût à lui-même: ils ont pensé que cela multipliait les richesses, en augmentant la circulation.

Je crois qu'on a confondu un papier circulant qui représente la monnaie, ou un papier circulant qui est le signe des profits qu'une compagnie a faits ou fera sur le commerce, avec un papier qui représente une dette. Les deux premiers sont très avantageux à l'État; le dernier ne peut l'être; et tout ce qu'on peut en attendre, c'est qu'il soit un bon gage pour les particuliers de la dette de la nation, c'est-à-dire qu'il en procure le paiement. Mais voici les inconvénients qui en résultent.

1. Si les étrangers possèdent beaucoup de papiers qui représentent une dette, ils tirent, tous les ans, de la nation, une somme considérable pour les intérêts;
2. Dans une nation ainsi perpétuellement débitrice, le change doit être très bas;
3. L'impôt levé pour le paiement des intérêts de la dette, fait tort aux manufactures, en rendant la main de l'ouvrier plus chère;
4. On ôte les revenus véritables de l'État à ceux qui ont de l'activité ou de l'industrie, pour les transporter aux gens oisifs; c'est-à-dire qu'on donne des commodités pour travailler à ceux qui ne travaillent point, et des difficultés pour travailler à ceux qui travaillent.

Voilà les inconvénients; je n'en connais point les avantages. Dix personnes ont chacune mille écus de revenu en fonds de terre ou en industrie; cela fait pour la nation, à cinq pour cent, un capital de deux cent mille écus. Si ces dix personnes emploient la moitié de leur revenu, c'est-à-dire cinq mille écus, pour payer les intérêts de cent mille écus qu'elles ont empruntés à d'autres, cela ne fait encore pour

l'État que deux cent mille écus : c'est, dans le langage des algébristes: 200 000 écus - 100 000 écus + 100 000 écus = 200 000 écus.

Ce qui peut jeter dans l'erreur, c'est qu'un papier qui représente la dette d'une nation est un signe de richesse; car il n'y a qu'un État riche qui puisse soutenir un tel papier sans tomber dans la décadence. Que s'il n'y tombe pas, il faut que l'État ait de grandes richesses d'ailleurs. On dit qu'il n'y a point de mal, parce qu'il y a des ressources contre ce mal; et on dit que le mal est un bien, parce que les ressources surpassent le mal.

Chapitre XVIII: Du payement des dettes publiques

Il faut qu'il y ait une proportion entre l'État créancier et l'État débiteur. L'État peut être créancier à l'infini; mais il ne peut être débiteur qu'à un certain degré; et quand on est parvenu à passer ce degré, le titre de créancier s'évanouit.

Si cet État a encore un crédit qui n'ait point reçu d'atteinte, il pourra faire ce qu'on a pratiqué si heureusement dans un État d'Europe[33] : c'est de se procurer une grande quantité d'espèces, et d'offrir à tous les particuliers leur remboursement, à moins qu'ils ne veuillent réduire l'intérêt. En effet, comme, lorsque l'État emprunte, ce sont les particuliers qui fixent le taux de l'intérêt; lorsque l'État veut payer, c'est à lui à le fixer.

Il ne suffit pas de réduire l'intérêt: il faut que le bénéfice de la réduction forme un fonds d'amortissement pour payer chaque année une partie des capitaux; opération d'autant plus heureuse que le succès en augmente tous les jours.

Lorsque le crédit de l'État n'est pas entier, c'est une nouvelle raison pour chercher à former un fonds d'amortissement; parce que ce fonds une fois établi rend bientôt la confiance.

1. Si l'État est une république, dont le gouvernement comporte, par sa nature, que l'on y fasse des projets pour longtemps, le capital du fonds d'amortissement peut être peu considérable: il faut, dans une monarchie, que ce capital soit plus grand;
2. Les règlements doivent être tels, que tous les citoyens de l'État portent le poids de l'établissement de ce fonds, parce qu'ils ont tous le poids de l'établissement de la dette; le créancier de l'État, par les sommes qu'il contribue, payant lui-même à lui-même;

3. Il y a quatre classes de gens qui paient les dettes de l'État: les propriétaires des fonds de terre, ceux qui exercent leur industrie par le négoce, les laboureurs et artisans, enfin les rentiers de l'État ou des particuliers. De ces quatre classes, la dernière, dans un cas de nécessité, semblerait devoir être la moins ménagée, parce que c'est une classe entièrement passive dans l'État, tandis que ce même État est soutenu par la force active des trois autres. Mais, comme on ne peut la charger plus sans détruire la confiance publique, dont l'État en général, et ces trois classes en particulier, ont un souverain besoin; comme la foi publique ne peut manquer à un certain nombre de citoyens, sans paraître manquer à tous; comme la classe des créanciers est toujours la plus exposée aux projets des ministres, et qu'elle est toujours sous les yeux et sous la main, il faut que l'État lui accorde une singulière protection, et que la partie débitrice n'ait jamais le moindre avantage sur celle qui est créancière.

Chapitre XIX: Des prêts à intérêt

L'argent est le signe des valeurs. Il est clair que celui qui a besoin de ce signe doit le louer, comme il fait toutes les choses dont il peut avoir besoin. Toute la différence est que les autres choses peuvent ou se louer ou s'acheter; au lieu que l'argent, qui est le prix des choses, se loue et ne s'achète pas[34].

C'est bien une action très bonne de prêter à un autre son argent sans intérêt: mais on sent que ce ne peut être qu'un conseil de religion, et non une loi civile.

Pour que le commerce puisse se bien faire, il faut que l'argent ait un prix, mais que ce prix soit peu considérable. S'il est trop haut, le négociant, qui voit qu'il lui en coûterait plus en intérêts qu'il ne pourrait gagner dans son commerce, n'entreprend rien. Si l'argent n'a point de prix, personne n'en prête, et le négociant n'entreprend rien non plus.

Je me trompe quand je dis que personne n'en prête. Il faut toujours que les affaires de la société aillent; l'usure s'établit, mais avec les désordres que l'on a éprouvés dans tous les temps.

La loi de Mahomet confond l'usure avec le prêt à intérêt. L'usure augmente dans les pays mahométans à proportion de la sévérité de la défense: le prêteur s'indemnise du péril de la contravention.

Dans ces pays d'Orient, la plupart des hommes n'ont rien d'assuré; il n'y a presque point de rapport entre la possession actuelle d'une somme, et l'espérance de la ravoir après l'avoir prêtée: l'usure y augmente donc à proportion du péril de l'insolvabilité.

Chapitre XX: Des usures maritimes

La grandeur de l'usure maritime est fondée sur deux choses: le péril de la mer, qui fait qu'on ne s'expose à prêter son argent que pour en avoir beaucoup davantage; et la facilité que le commerce donne à l'emprunteur de faire promptement de grandes affaires, et en grand nombre; au lieu que les usures de terre, n'étant fondées sur aucune de ces deux raisons, sont ou proscrites par les législateurs, ou, ce qui est plus sensé, réduites à de justes bornes.

Chapitre XXI: Du prêt par contrat et de l'usure chez les Romains

Outre le prêt fait pour le commerce, il y a encore une espèce de prêt fait par un contrat civil, d'où résulte un intérêt ou usure.

Le peuple, chez les Romains, augmentant tous les jours sa puissance, les magistrats cherchèrent à le flatter et à lui faire faire les lois qui lui étaient les plus agréables. Il retrancha les capitaux; il diminua les intérêts; il défendit d'en prendre; il ôta les contraintes par corps; enfin l'abolition des dettes fut mise en question toutes les fois qu'un tribun voulut se rendre populaire.

Ces continuels changements, soit par des lois, soit par des plébiscites, naturalisèrent à Rome l'usure; car les créanciers voyant le peuple leur débiteur, leur législateur et leur juge, n'eurent plus de confiance dans les contrats. Le peuple, comme un débiteur décrédité, ne tentait à lui prêter que par de gros profits, d'autant plus que, si les lois ne venaient que de temps en temps, les plaintes du peuple étaient continuelles, et intimidaient toujours les créanciers. Cela fit que tous les moyens honnêtes de prêter et d'emprunter furent abolis à Rome, et qu'une usure affreuse, toujours foudroyée[35] et toujours renaissante, s'y établit. Le mal venait de ce que les choses n'avaient pas été ménagées. Les lois extrêmes dans le bien font naître le mal extrême. Il fallut payer pour le prêt de l'argent et pour le danger des peines de la loi.

Chapitre XXII: Continuation du même sujet

Les premiers Romains n'eurent point de lois pour régler le taux de l'usure[36]. Dans les démêlés qui se formèrent là-dessus entre les plébéiens et les patriciens, dans la

sédition même du mont Sacré[37], on n'allégua d'un côté que la foi, et de l'autre que la dureté des contrats.

On suivait donc les conventions particulières; et je crois que les plus ordinaires étaient de douze pour cent par an. Ma raison est que, dans le langage ancien chez les Romains, l'intérêt à six pour cent était appelé la moitié de l'usure, l'intérêt à trois pour cent le quart de l'usure[38]: l'usure totale était donc l'intérêt à douze pour cent.

Que si l'on demande comment de si grosses usures avaient pu s'établir chez un peuple qui était presque sans commerce, je dirai que ce peuple, très souvent obligé d'aller sans solde à la guerre, avait très souvent besoin d'emprunter; et que, faisant sans cesse des expéditions heureuses, il avait très souvent la facilité de payer. Et cela se sent bien dans le récit des démêlés qui s'élevèrent à cet égard: on n'y disconvient point de l'avarice de ceux qui prêtaient; mais on dit que ceux qui se plaignaient auraient pu payer, s'ils avaient eu une conduite réglée[39].

On faisait donc des lois qui n'influaient que sur la situation actuelle: on ordonnait, par exemple, que ceux qui s'enrôleraient pour la guerre que l'on avait à soutenir, ne seraient point poursuivis par leurs créanciers; que ceux qui étaient dans les fers seraient délivrés; que les plus indigents seraient menés dans les colonies: quelquefois on ouvrait le trésor public. Le peuple s'apaisait par le soulagement des maux présents; et, comme il ne demandait rien pour la suite, le sénat n'avait garde de le prévenir.

Dans le temps que le sénat défendait avec tant de constance la cause des usures, l'amour de la pauvreté, de la frugalité, de la médiocrité, était extrême chez les Romains : mais telle était la constitution, que les principaux citoyens portaient toutes les charges de l'État, et que le bas peuple ne payait rien. Quel moyen de priver ceux-là du droit de poursuivre leurs débiteurs, et de leur demander d'acquitter leurs charges, et de subvenir aux besoins pressants de la république?

Tacite[40] dit que la loi des Douze Tables fixa l'intérêt à un pour cent par an. Il est visible qu'il s'est trompé, et qu'il a pris pour la loi des Douze Tables une autre loi dont je vais parler. Si la loi des Douze Tables avait réglé cela, comment, dans les disputes qui s'élevèrent depuis entre les créanciers et les débiteurs, ne se serait-on pas servi de son autorité? On ne trouve aucun vestige de cette loi sur le prêt à intérêt; et, pour peu qu'on soit versé dans l'histoire de Rome, on verra qu'une loi pareille ne devait point être l'ouvrage des décemvirs.

La loi Licinienne, faite quatre-vingt-cinq ans[41] après la loi des Douze Tables, fut une de ces lois passagères dont nous avons parlé. Elle ordonna qu'on retrancherait du capital ce qui avait été payé pour les intérêts, et que le reste serait acquitté en trois paiements égaux.

L'an *398* de Rome, les tribuns Duellius et Menenius firent passer une loi qui réduisait les intérêts à un pour cent par an[42]. C'est cette loi que Tacite[43] confond avec la loi des Douze Tables; et c'est la première qui ait été faite chez les Romains pour fixer le taux de l'intérêt. Dix ans après[44], cette usure fut réduite à la Moitié[45] ; dans la suite on l'ôta tout à fait[46] *;* et, si nous en croyons quelques auteurs qu'avait vus Tite-Live, ce fut sous le consulat de C. MartiusRutilius et de Q. Servilius[47], l'an *413* de Rome.

Il en fut de cette loi comme de toutes celles où le législateur a porté les choses à l'excès: on trouva un moyen de l'éluder. Il en fallut faire beaucoup d'autres pour la confirmer, corriger, tempérer. Tantôt on quitta les lois pour suivre les usages[48], tantôt on quitta les usages pour suivre les lois; mais, dans ce cas, l'usage devait aisément prévaloir. Quand un homme emprunte, il trouve un obstacle dans la loi même qui est faite en sa faveur: cette loi a contre elle, et celui qu'elle secourt, et celui qu'elle condamne. Le préteur Sempronius Asellus ayant permis aux débiteurs d'agir en conséquence des lois[49], fut tué par les créanciers[50] pour avoir voulu rappeler la mémoire d'une rigidité qu'on ne pouvait plus soutenir.

Je quitte la ville pour jeter un peu les yeux sur les provinces.

J'ai dit ailleurs[51] que les provinces romaines étaient désolées par un gouvernement despotique et dur. Ce n'est pas tout: elles l'étaient encore par des usures affreuses.

Cicéron dit[52] que ceux de Salamine voulaient emprunter de l'argent à Rome, et qu'ils ne le pouvaient pas à cause de la loi Gabinienne. il faut que je cherche ce que c'était que cette loi.

Lorsque les prêts à intérêt eurent été défendus à Rome, on imagina toutes sortes de moyens pour éluder la loi[53] ; et, comme les alliés[54] et ceux de la nation latine n'étaient point assujettis aux lois civiles des Romains, on se servit d'un Latin ou d'un allié qui prêtait son nom, et paraissait être le créancier. La loi n'avait donc fait que soumettre les créanciers à une formalité, et le peuple n'était pas soulagé.

Le peuple se plaignit de cette fraude; et Marcus Sempronius, tribun du peuple, par l'autorité du sénat, fit faire un plébiscite[55] qui portait qu'en fait de prêts, les lois qui défendaient les prêts à usure entre un citoyen romain et un autre citoyen romain, auraient également lieu entre un citoyen et un allié, ou un Latin.

Dans ces temps-là, on appelait alliés les peuples de l'Italie proprement dite, qui s'étendait jusqu'à l'Arno et le Rubicon, et qui n'était point gouvernée en provinces romaines.

Tacite[56] dit qu'on faisait toujours de nouvelles fraudes aux lois faites pour arrêter les usures. Quand on ne put plus prêter ni emprunter sous le nom d'un allié, il fut aisé de faire paraître un homme des provinces, qui prêtait son nom.

Il fallait une nouvelle loi contre ces abus; et Gabinius[57], faisant la loi fameuse qui avait pour objet d'arrêter la corruption dans les suffrages, dut naturellement penser que le meilleur moyen pour y parvenir était de décourager les emprunts: ces deux choses étaient naturellement liées; car les usures augmentaient toujours au temps des élections[58] parce qu'on avait besoin d'argent pour gagner des voix. On voit bien que la loi Gabinienne avait étendu le sénatus-consulte Sempronien aux provinciaux, puisque les Salaminiens ne pouvaient emprunter de l'argent à Rome, à cause de cette loi. Brutus, sous des noms empruntés, leur en prêta[59] à quatre pour cent par mois[60], et obtint pour cela deux sénatus-consultes, dans le premier desquels il était dit que ce prêt ne serait pas regardé comme une fraude faite à la loi, et que le gouverneur de Cilicie jugerait en conformité des conventions portées par le billet des Salaminiens[61].

Le prêt à intérêt étant interdit par la loi Gabinienne entre les gens des provinces et les citoyens romains, et ceux-ci ayant pour lors tout l'argent de l'univers entre leurs mains, il fallut les tenter par de grosses usures, qui fissent disparaître, aux yeux de l'avarice, le danger de perdre la dette. Et, comme il y avait à Rome des gens puissants qui intimidaient les magistrats, et faisaient taire les lois, ils furent plus hardis à prêter, et plus hardis à exiger de grosses usures. Cela fit que les provinces furent tour à tour ravagées par tous ceux qui avaient du crédit à Rome; et, comme chaque gouverneur faisait son édit en entrant dans sa province[62], dans lequel il mettait à l'usure le taux qu'il lui plaisait, l'avarice prêtait la main à la législation, et la législation à l'avarice.

Il faut que les affaires aillent; et un État est perdu si tout y est dans l'inaction. Il y avait des occasions où il fallait que les villes, les corps, les sociétés des villes, les particuliers, empruntassent, et on n'avait que trop besoin d'emprunter, ne fût-ce que pour subvenir aux ravages des armées, aux rapines des magistrats, aux concussions des gens d'affaires, et aux mauvais usages qui s'établissaient tous les jours; car on ne fut jamais ni si riche, ni si pauvre. Le sénat, qui avait la puissance exécutrice, donnait par nécessité, souvent par faveur, la permission d'emprunter des citoyens romains, et faisait là-dessus des sénatus-consultes. Mais ces sénatus-consultes mêmes étaient décrédités par la loi : ces sénatus-consultes[63] pouvaient donner occasion au peuple de demander de nouvelles tables; ce qui, augmentant le danger

de la perte du capital, augmentait encore l'usure. Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès.

Celui-là paie moins, dit Ulpien[64] qui paie plus tard. C'est ce principe qui conduisit les législateurs, après la destruction de la république romaine.

Book Twenty-Two

ABOUT THE LAWS IN THE RELATION THAT THEY HAVE WITH THE USE OF MONEY

Chapter 1: Reason for the Use of Money

Peoples who have few products for commerce, like the savages, and civilized peoples who only have two or three types, trade by means of barter. Thus, the caravans of Moors who go to Timbuktu in the heart of Africa to barter salt for gold do not need money. The Moor places his salt in a heap; the Negro, his powder in another. If there is not gold enough, the Moor takes back some of his salt or the Negro adds to his gold until the two parties agree.

But, when a people deal in a very great number of products, a money is necessarily required. For an easy to transport metal spares many expenses which one would be obliged to encounter, if he always proceeded by means of barter.

All nations having reciprocal needs, it often occurs that one may have a very great number of products for another and the latter very few for it. While, with respect to some other nation, it is in the opposite situation. But, when the nations have a money [currency] and operate by means of selling and buying, those which take more products would balance accounts or pay the excess with money. And there is this difference, that, in the case of buying, commerce is conducted in proportion to the needs of the nation which demands most; while, with barter, commerce is conducted solely within the extent of the needs of the nation which demands least. Otherwise, this last would be under the impossibility of balancing his account.

Chapter 2: About the Nature of Money

Money is a sign which represents the value of all commodities. Folk adopt some metal in order that the sign should be durable (a[1]); that it should be worn out slightly by use; and that, without perishing, it might be capable of many divisions. They selected a precious metal so that the sign should be easily able to be borne about. A metal is most fit for being a common measure, because folk can easily reduce it to the same measure. Each state places its own imprint on it, so that the form would agree with the measure and weight, and so that one may know the one and the other by mere inspection.

The Athenians, not having [the] use of the metals, made use of cattle (b[2]), and the Romans, lambs. But one steer is not the same as another steer, as one piece of metal may be the same as another.

As money is the sign of value for commodities, so paper is the sign of value for money. And when it is good, it represents it so well that, in its effect, there is no difference.

Just as money is a sign for one thing, and represents it, each thing is a sign for money, and represents it. And the state is prosperous according as, on the one hand, money represents all things well and, on the other hand, all things represent money well and they are signs for one another. This is to say that, in their relative value, one may have the one as soon as he has the other. That never happens except under a moderate government. For example, if the laws favor an unjust debtor, the things which belong to him do not represent money and are not a sign. With respect to despotic government, it would be a prodigy if things represented their sign in it. Tyranny and suspicion produce the result that, there, everyone buries his money (c[3]). Therefore things do not represent money there.

Legislators sometimes have used such art that not only do things by their nature represent money, but they become specie like money itself. Caesar (d[4]), a dictator, allowed debtors to give in payment to their creditors land holdings at the price which they commanded before the civil war. Tiberius (e[5]) ordered that they who wanted money should have it from the public treasury by mortgaging holdings of twice as much. Under Caesar land holdings were the specie which paid all debts. Under Tiberius ten thousand sesterces in holdings became a common specie, like five thousand sesterces in money.

England's Magna Carta prohibits the seizing a debtor's lands or revenues when his moveable or personal goods would suffice for payment and he offers to give

them. At that point all of an Englishman's property represented money.

German laws evaluated in money the restitutions for torts which one had inflicted and the penalties for crimes. But, since there was very little money in the country, they re-evaluated the money in terms of commodities or livestock. This is found established in the Saxon's law, with some differences, following the affluence and convenience of differing peoples. First (f[6]) the law declares the value of the sou in livestock. The two *tremisse* sou equaled a steer of twelve months, or one ewe with her lamb. That of three *tremisses* was worth a steer of sixteen months. Among those peoples specie became livestock, produce, or commodity, and those things became specie.

Not only is money a sign of things; it is also a sign of money and represents money, as we shall see in the chapter on exchange.

Chapter 3: About Ideal Monies

There are real monies and ideal monies. Civilized peoples, almost all of whom use ideal monies, do so only because they have transformed their real monies into ideal monies. Initially, their real monies bear a certain weight and a certain measure of metal. But soon bad faith or deed causes the result that they withdraw a portion of the metal from each piece of money, on which they leave the same name. For example, from one coin of the weight of one silver pound, they withdraw half of the silver while they continue to call it a pound. The coin which was a twentieth part of the silver pound they continue to call a sou, although it might no longer be the twentieth part of that pound. At that point, the pound is an ideal pound and the sou an ideal sou. So too with the other subdivisions, and that can proceed to the point that what they shall call a pound will no longer be but a very small portion of the pound. That will make it still more ideal. It may even happen that they will no longer make any piece of money which would be worth precisely a pound. And they will not make any longer any coin which would be worth a sou. At that point the pound and the sou will be purely ideal monies. They will assign to each piece of money the designation of as many pounds and as many sous as they will want. The variation will be able to be constant, because it is as easy to assign a different name to one thing, as it is difficult to change the thing itself.

In order to eliminate the source of the abuses, in every country in which folk will intend to cause commerce to flourish, it will be a very good law, that which will ordain that folk will use real monies and that they will undertake no operation which might be able to make them ideal.

Nothing must be so exempt from change as that which is the common measure of everything.

Trade in itself is a very uncertain matter; it is a great evil to add a new uncertainty to that which is based on the nature of the thing.

Chapter 4: About the Sum of Gold and Silver

When civilized nations are the world's mistresses, gold and silver augment daily, whether they mine it from their lands or whether they should go seek it wherever it is. To the contrary, it diminishes when barbarian nations prevail. Folk know what the dearth of those metals was when the Goths and Vandals, on the one hand, and the Saracens and Tatars, on the other, had invaded everything.

Chapter 5: Continuing the Same Subject

The silver extracted from the mines of America, transported to Europe and from there again dispatched to the Orient, has promoted Europe's navigation. That is one more product which Europe receives in trade from America and which it sends in trade to the Indies. A greater quantity of gold and silver is favorable, therefore, when one treats those metals as commodities. It is not so when one treats them as a sign. For, their abundance injures their status as a sign, which is greatly founded on scarcity.

Prior to the first Punic War, copper was to silver as 960:1 (a[7]). Today it is about 73 1/2:1 (b[8]). When the ratio should be as it were heretofore, silver would only the better perform its function as a sign by it.

Chapter 6: The Reason by Which the Rate of Usury Fell by Half, at the Time of the Discovery of the Indies

The Incan Garcilasso (a[9]) says that in Spain, after the conquest of the Indies, rents which were ten percent interest fell to twenty percent interest. That must be thus. A large sum of silver was all of a sudden carried to Europe. Soon, fewer persons needed silver. The price of all things increased, while that of silver declined. Therefore, the ratio was broken; all the old debts were extinguished. One may recall the era of the System (b[10]), when everything had a high value, silver excepted. After the conquest of the Indies, they who had any silver were constrained to lower the price or the rental for their product, which is to say, interest.

Since that time, lending has been unable to return to the old rate because the sum of money has increased every year in Europe. Besides, the public holdings of certain states, based on the wealth which commerce has procured them, yielding a very modest interest, it has been necessary that the contracts of private parties would be measured in accord with that. In sum, exchange having given men a singular facility of transferring money from one country to another, money has been unable to be scarce in one place without that it should arrive on all sides from those places where it was common.

Chapter 7: How the Price of Things Is Stabilized Within the Variations of Signs of Wealth

Money is the price of products or commodities. But how will that price be stabilized? Which is to say, by what share of money will each thing be represented?

If one compares the body of gold and silver which there is in the world, with the sum of the merchandises which are there, it is certain that each commodity or product, individually, will be able to be compared to a certain share of the entire body of gold and silver. As the total of the one is to the total of the other, the part of the one will be to the part of the other. Assume that there were only a single commodity or product in the world, or that there were only which were vendible, and that it were divided like money. That portion of this product will correspond to a portion of the body of money—half of the total of the one, to half of the total of the other; the tenth, hundredth, thousandth of the other. But, since that which constitutes property among men is not altogether in trade; and since the metals or specie which are signs of it are also not in trade at the same time; the price will be stabilized by a compound ratio of the total of things and the total of signs, and for this by the total of the things which are in trade and the total of signs which are in trade. And, since those things which are not in trade today may be in trade tomorrow, and since the signs which are not in trade today may similarly enter into it, the establishment of the price of things always depends fundamentally on the ratio of the total of things to the total of signs.

Thus the prince or the magistrate may no more tax the value of merchandise than establish, by ordinance, that the ratio of one to ten is equal to that of one to twenty. Julian, having reduced the commodities in Antioch, caused a horrid famine there (a[11]).

Chapter 8: Continuing the Same Subject

The blacks on the African coast have a sign of values without specie. It is a purely ideal sign, based on the degree of esteem which, in their minds, they assign to each product in proportion to the need which they have of it. A certain commodity or product is worth three macutes; another, six macutes; another, ten *macutes*. That is as if they simply said, three, six, ten. The price is constituted of the comparison which they form of all the products together. At that point there is no particular specie, but each share of merchandise is specie for another.

Let us transport this method of valuing things among ourselves, for a moment, and unite it with our own. All the world's products and commodities, or, indeed, all the products or commodities of a particular state, regarded as separated from all others, will be worth a certain number of macutes. And, dividing that state's money into as many parts as there are of macutes, one divided part of this money will be the sign of one *macute*.

If we assume that the sum of a state's money doubles, for one macute there will be required the double of the money. But if, in doubling the money, you also double the macutes, the proportion will remain such as it was before the one and the other doubling.

If, since the discovery of the Indies, gold and silver have increased in Europe by a ratio of one to twenty, the price of the commodities and products would have had to climb by a ratio of one to twenty. But if, on the other hand, the number of products had increased as one to two, it were required that the price of those products and commodities should have risen, on one side, in a ratio of one to twenty, and that it should have declined by a ratio of one to two; hence, it should only be at a ratio of one to ten.

The sum of the products and commodities grows through an expansion of trade; the expansion of trade, through an expansion of money which occurs successively, and through new communications with new lands and new seas, which yield us some new commodities and new products.

Chapter 9: About the Relative Scarcity of Gold and Silver

Beyond the absolute abundance and the scarcity of gold and silver, there is also a relative abundance and scarcity of one of these metals to the other.

Avarice clings to gold and silver, for, inasmuch as it does not wish to consume, it loves the signs which are not destroyed. It much prefers to cling to gold than to silver, for it ever fears to lose and it can better hide that which is in lesser volume. Therefore, gold should disappear when silver is common, because everyone has some in order to hide it. It should re-appear when silver is scarce because one is forced to withdraw it from its shelter.

It is a rule, therefore: gold is common when silver is scarce, and gold is scarce when silver is common. This causes one to sense the difference between relative abundance and scarcity and real abundance and scarcity, a thing about which I am going to say much.

Chapter 10: About Exchange

It is the relative abundance and scarcity of the specie of differing countries which constitute that which we call exchange.

Exchange is the settling of the momentary and instant value of the specie.

Silver, as a metal, has a value, like all other products. It also has a value which derives from the fact that it is capable of becoming the sign of other products. And if it were only a simple product, doubt not but that it would lose much of its price.

Silver, as a specie, has a value which the prince may settle, in certain respects, but which he should not know to settle in other respects.

The prince establishes a proportion between an amount of silver as metal and the same amount as specie. Second, he sets that which exists between differing metals used for specie. Third, he establishes the weight and measure of each piece of specie. Finally, he assigns to each piece that ideal value of which I have spoken—I will name the value of specie, in these four respects, absolute value, because it may be set by a law.

Further, each state's specie has a relative value, in the sense that one compares them to the specie of other countries. It is this relative value which the exchange establishes. It is greatly subject to the absolute value. It is set by the most common estimate of traders and cannot be so by the prince's ordinance, because it varies ceaselessly and is subject to a thousand incidents.

In order to set the relative value, the differing nations will greatly accommodate themselves to that one which has most money. If it have as much money as all the others together, it will indeed be required that each should go about measuring itself against it. This will produce the result that they will adjust themselves among one another, more or less, as they are ranked against the principal nation.

In the present condition of the universe, it is Holland (a[12]) which is that nation of which we are speaking. Let us investigate the exchange in relation to it.

In Holland there is a specie which they call a florin. The florin is worth twenty sous, or forty half-sous or gros. In order to simplify the ideas, let us imagine that there were no florins in Holland and that there were only the gros. A man who will have had a thousand florins will have forty thousand gros, and so on. Now, exchange with Holland consists in knowing how many gross each piece of specie of other countries will be worth. And, since we usually count by ecus of three pounds in France, exchange will ask how many gros a three pound ecu will be worth. If the rate of exchange is at fifty-four, the three pound ecu will be worth fifty four gros. If

money is scarce in France, the three pound ecu will be worth more gros; if it is abundant, it will be worth fewer gros.

That scarcity or abundance, from which the variability of the exchange rate results, is not the real scarcity or abundance. It is a relative scarcity or abundance. For example, when France has greater need of holdings in Holland than the Dutch need to have in France, money is called common in France and scarce in Holland, and *vice versa*.

Let us assume that the rate of exchange with Holland be at fifty-four. If France and Holland only formed one town, folk would act as one does when he gives specie in ecu. The Frenchman would draw three pounds from his pocket and the Dutchman would draw fifty-four gros from his. But, since there is some distance between Paris and Amsterdam, it's necessary that he who gives me, for my three pound ecu, the fifty-four gros which he has in Holland, must give me a letter of exchange for fifty-four gros in Holland. Here there is no longer a question of fifty-four gros but of a letter of fifty-four gros. Thus, in order to judge (b[13]) of the scarcity or abundance of money, it's necessary to know whether there are in France more fifty-four gros letters destined for France than there are ecus destined for Holland. If there are many letters issued by the Dutch and few ecus issued by the French, money is scarce in France and common in Holland. It's necessary that the rate of exchange rise, and that, for my ecu, one give me more than fifty-four gros. Otherwise I would not yield it and vice versa.

We see that the diverse manipulations of the exchange constitute an account of receipts and expenditures which it is always necessary to balance, and that a state which owes no more redeems itself with others by means of the exchange than does an individual pay a debt by transferring it for money.

I assume that there are but three states in the world, France, Spain, and Holland; and that differing individuals in Spain would owe the sum of a hundred thousand silver marks in France, while differing individuals in France would owe the sum of a hundred thousand silver marks in Spain. Further, some circumstance might cause the result that, all at once, everyone in Spain and in France, intended to collect his money. What would the manipulations of the exchange produce? They would reciprocally discharge these two nations of the sum of a hundred thousand marks. But France would ever owe ten thousand marks in Spain, while the Spaniards would ever hold letters on France for ten thousand marks. France would have none at all on Spain.

Now, if Holland were in the contrary situation with France, and if, in balance, it owed France ten thousand marks, France could pay Spain in two ways: either by

giving its creditors in Spain letters for ten thousand marks on its debtors from Holland or indeed, by sending ten thousand silver marks to Spain in specie.

Thence it follows that, when a state needs to repay a sum of money to another country, it is indifferent, in the nature of the thing, whether one convey money for it or whether one apply letters of exchange. The advantages of these two methods of paying are uniquely subject to the instant circumstances. It will be necessary to note what, at that moment, will yield more gros in Holland, whether money borne in specie (c[14]) or a letter drawn on Holland for an equivalent sum.

When the same measure and weight of money in France produces the same weight and measure of money for me in Holland, we say that the exchange is at parity. In the present condition of the species (d[15]), parity is approximately fifty-four gros to the ecu. When the rate of exchange will stand above fifty-four gros, we will say that it is high; when it will stand below, we will say that it is low.

In order to know whether, in a given exchange situation, the state would gain or lose, it's necessary to consider it as debtor, as creditor, as seller, and as purchaser. When the rate of exchange is lower than parity, it loses as debtor, gains as creditor; it loses as purchaser, and it gains as seller. We well sense that it loses as debtor. For example, France owing Holland a certain number of gros, the less its ecu is worth of gros the more ecus will be required in order to pay. To the contrary, if France is a creditor by a certain number of gros, the less each ecu is worth in gros the more ecus it will receive. The state also loses as purchaser, for the same number of gros is always required to purchase the same quantity of merchandise. And, when the rate of exchange falls, each French ecu yields fewer gros. For the same reason, the state gains as a seller. I sell my merchandise in Holland for the same number of gros for which I sold it. Therefore I will have more ecus in France when, for fifty gros, I will acquire one ecu, than when it will take me fifty-four in order to have this same ecu. The opposite of all this will befall the other state. If Holland owes a certain number of ecus, it will gain. And if one owes Holland, it will lose. If it sells, it will lose; if it purchases, it will gain.

It is yet necessary to pursue this, given the rate of exchange below parity. For example, if it stands at fifty instead of being at fifty-four, it would have to occur that France, sending to Holland by means of exchange fifty-four thousand ecus, could purchase only fifty thousands of merchandise. While, on the other hand, Holland sending the equivalent of fifty-thousand ecus to France, would purchase thereby fifty-four thousands worth. That would make a difference of eight fifty-fourths—which is to say, more than a seventh in losses—for France, with the result that it would be required to send to Holland one seventh more in money or in merchandise

than they did when the exchange rate was at parity. And, the ill ever escalating because such a debt would further cause the rate of exchange to diminish, France could be ruined in the end. It seems, I say, that this ought to be, while it is not, on account of the principle which I have already established elsewhere (e[16]), which is that the states always incline towards placing themselves in balance and to obtain their liberation. So, they borrow only in proportion to what they are able to pay, and they buy only to the extent that they sell. And, taking the above example, if the rate of exchange falls in France from fifty-four to fifty, the Dutch who purchased merchandise in France at a thousand ecus and paid fifty-four thousand gros for them, would no longer pay more than fifty thousand if the French wanted to agree to it. But the French merchandise would insensibly increase in price, and the profit will be shared between the French and the Dutch. For, whenever a trader can profit, he readily shares his profit. There will occur, therefore, a communication of profit between France and Holland. In the same manner, the French who purchased merchandises from Holland at fifty-four thousand gros, and who paid for them with a thousand ecus when the rate of exchange stood at fifty-four, would be forced to add four fifty-fourths more in ecus from France in order to purchase the same merchandise. But the French merchant, who will feel the loss which it would make, will want to give less for the merchandise from Holland. Therefore, there will occur a communication of loss between the French merchant and the Dutch merchant. The state will insensibly place itself in balance, and the lowering of the exchange rate will not have all the inconveniences that one ought to apprehend.

When the rate of exchange stands lower than parity, a trader can deposit his holdings in foreign countries without diminishing his fortune. For, by recalling them, he regains what he has lost. But a prince who would dispatch to foreign countries only money which must never return always loses.

When traders carry on much business in a country, there the exchange infallibly augments. That derives from the fact that they take many commitments and purchase much merchandise there and they draw on the foreign country in order to pay for it.

If a prince builds up a large accumulation of money in his state, money there will be able to be really scarce while relatively common. For example, if that state had to pay for much merchandise at the same time, the exchange rate would fall although money were scarce.

The exchange ratio for all places always tends to be established at a certain ratio, and that is in the nature of the thing itself. If the exchange rate from Ireland to England is lower than parity, while that from England to Holland be also lower than

parity, that from Ireland to Holland will be yet lower. That is by a compound ratio of that from Ireland to England and that from England to Holland. For a Dutchman, who can transfer his holdings indirectly from Ireland through England, will not wish to pay more dearly in order to transfer them directly. I say that thus it ought to be. But it is nevertheless not exactly thus. There are always circumstances which cause matters to vary. And the difference in profit which there is in drawing from one place or another constitutes the art or individual skill of bankers, which is not now in question.

When a nation revalues its currency—for example, when it calls six pounds or two ecus what was only called three pounds or one ecu—this new denomination, which adds nothing new to the ecu, ought not to procure a single gros more by the exchange rate. One ought to hold, for the two new ecus, only the same amount of gros which he received from the old ecu. And it is not so, this is not the effect of the denomination by itself, but of that which it produces as new and that which it holds unexpectedly. The exchange conforms to business already set in motion and adjusts itself only after a certain time.

What a state, instead of simply revaluing its currency by means of a law, creates a new minting in order to make a weaker currency of a strong one, it occurs that, during the period of the operation, there are two kinds of currency: the strong one, which is the old and the weak one, which is the new. And, since the strong one is interdicted and only accepted for the current, and since, consequently, letters of credit must be paid with new specie, it seems that the exchange rate ought to be settled on the new specie. If, for example, the debasement in France was by half, while the old ecu of three pounds returned sixty gros in Holland, the new ecu ought only to return thirty gros. On the other hand, it seems that the exchange rate ought to be settled on the value of the old specie. For the banker who holds the money, and who accepts letters of credit, is forced to go bearing, for the current, the old specie in order to have some new ones on which he loses. The exchange rate, therefore, will be set between the value of the new specie and that of the old specie. The value of the old specie falls, so to speak, both because there is already some new specie in circulation and because the banker is unable to keep to rigor, having an interest to divest his account of the old money promptly in order to make it work and even being constrained to that in order to make his payments. On the other hand, the value of the new specie climbs, so to speak, because the banker with new specie finds himself in a situation in which we are going to demonstrate that he can obtain the old to great advantage. The exchange rate, then, as I've said, will be set between the new specie and the old specie. For then the bankers have some profit in

transferring the old specie out of the state. For thereby they will procure the same advantage which an exchange ruled by the old specie would yield, which is to say many gros in Holland, while they have a return by exchange, settled between the old specie and the new specie, that is, lower, which procures many ecus in France.

I assume that three pounds in old specie would yield, under the present exchange, forty-five gros, while, by transporting that same ecu to Holland, one could have sixty. But, with a letter of credit for forty-five gros, one will obtain an ecu of three pounds in France which, transferred to Holland in old specie, will yet yield sixty gros. Therefore, all the old specie will emigrate from the state which does the reminting, and the profit of it will be for the bankers.

In order to remedy this, one will be forced to carry out a new operation. The state which does the reminting will itself send off a large amount of the old specie to the nation which sets the exchange rate. Obtaining thereby a credit, it will cause the exchange rate to climb to the point at which one will very nearly have as many gros, from the exchange, for an ecu of three pounds as one could have by transferring out of the country an ecu of three pounds in old species. I say “very nearly,” because, when profit will be modest, one will not be tempted to transfer the specie on account of the transfer expenses and the risks of confiscation.

It is good to give a most clear idea of this. Sir Bernard, or any other banker the state wish to employ, draws his letters on Holland and gives them at one, two, or three gros above the present exchange rate. He has made provision in the foreign countries by means of the old specie which he has continually caused to be transported. Therefore, he has caused the exchange rate to climb to the point which we come to mention. Still, needing to give his letters of credit, he acquires all the new specie and constrains the other bankers who have payments to make to carry their old specie for the current. Further, since he has imperceptibly held all the money, he constrains the other bankers, in their turn, to give him letters of credit at a most inflated rate of exchange. The profit at the end indemnifies him, in large measure, for the loss at the beginning.

One senses that, during that entire operation, the state must suffer a violent crisis. Money there will become most scarce, first, because it is required to interdict the largest part of it; second, because it will be required to transport a portion of it to foreign countries; and thirdly because every one will cling to it, no one wanting to leave to the prince a profit which he hopes to have himself. It is dangerous to do it slowly. It is dangerous to do it with promptness. If the gain which one assumes is moderate, the inconveniences should augment proportionally.

It has been seen above that, when the rate of exchange was lower than the specie, there was profit in exporting money. For the same reason, when it is higher than the specie, there is profit in causing it to return.

But there is one case in which one finds profit in exporting specie, although the rate of exchange be at parity. That is when one sends it to foreign countries in order to make it newly denominated or re-minted. When it has returned, whether one uses it inside the country or accepts letters of credit for abroad, one makes profit by the currency.

If it happened that, within a state, one formed a company which would have an extensive number of shares; and if one had caused, in the space of a few months, those shares to climb twenty or twenty-five times beyond the value of the initial purchase; and if this same state had set up a bank whose bills ought to serve the function of currency, while the numerical value of these bills would be prodigious, in order to answer to the prodigious numerical value of the shares (this is Mr. Law's system), it would follow by the nature of things that these shares and bills would be annihilated in the same manner by which they would be set up. One could not have been able to make the shares all at once climb twenty or twenty-five times beyond their initial value, without giving to many persons the means to acquire enormous riches on paper. Each one would seek to guarantee his fortune. And, since the rate of exchange offers the easiest path for freeing it from the system, or for carrying it wherever one wishes, one would ceaselessly convey a portion of his holdings to the nation which rules the exchange rate. A continual project of conveyance to foreign countries would cause the rate of exchange to decline. Let us assume that, at the time of the system, in the relation of measure and weight for silver currency, the rate of exchange would be forty gros to one ecu. When a prolific paper would have become current, any longer one will have wished to offer only thirty-nine gros to one ecu, then only thirty-eight, thirty-seven, and so on. That went so far that one no longer offered but eight gros, and finally there would no longer be an exchange rate.

It was the exchange rate, in this situation, which ought to regulate the proportion between silver and paper in France. I assume that, by the weight and measure of silver, that ecu of three pounds silver would be worth forty gros, while, the exchange being carried on in paper, the three pound ecu, in paper, would only be worth eight gros. The difference were four-fifths. The three-pound ecu in paper, therefore, were worth four-fifths less than the three-pound ecu in silver.

Chapter 11: Some Operations Which the Romans Carried Out on Currency

Whatever official operations on currency they might have performed in France, in our time, in two successive ministries, the Romans performed greater ones; not in the time of that corrupted republic, nor in that of that republic, which was only anarchy, but when in the strength of its institutions, through its wisdom as through its courage, after having vanquished the towns of Italy, it contested the empire with Carthage.

And I am well situated to penetrate this matter a little, to the end that one might not make an example of what is not one.

In the first Punic War (a[17]), the as, which required to be twelve ounces of copper, weighed no more than two. And in the second Punic War it was no more than one. This cutback corresponds to what, today, we call the expansion of currency. To take from an ecu of six pounds half of the silver, so as to make two, or to make it worth twelve pounds, is precisely the same thing.

There remains for us no memorial of the manner in which the Romans carried out their operation in the first Punic War. But the thing that they did in the second shows an admirable wisdom. The republic did not find itself in a position to acquit itself of its debts. The as weighed two ounces of copper, and the denarius, worth ten as, was worth twenty ounces of copper. The republic made some as of one ounce of copper (b[18]). It profited by a half over its creditors; it paid off one denarius with these ten ounces of copper. That operation gave a great jolt to the state; it was necessary to give it the least that was possible. The operation contained an injustice; it were required that it be the least that were possible. The aim of the operation was the republic's liberation, with respect to its citizens; it was not required, therefore, that it aim at the citizens' liberation vis-à-vis one another. This caused the result of carrying out a second operation. It was ordained that the denarius, which 'til then had only been ten as, should contain sixteen of them. The result of this double operation was that, while the creditors of the republic lost by half (c[19]), the creditors of individuals only lost a fifth (d[20]). The merchandises were only inflated by a fifth; the real change in the currency was only a fifth. One notes the other consequences.

Thus did the Romans govern themselves better than we, who, in our operations, have entrapped both public and private fortunes. That isn't all. One is going to see that they performed theirs in circumstances more favorable than our own.

Chapter 12: The Circumstances in Which the Romans Conducted Their Operations on the Currency

Originally there was very little gold and silver in Italy. When Rome was taken by the Gauls, they found but a thousand pounds of gold there (a[21]). Yet, the Romans had sacked several powerful towns, and they had borne back home from them their riches. For a longtime they only made use of copper specie. It was only after the peace of Pyrrhus that they had silver sufficient for making specie with it (b[22]). They made denaria from that metal, which were worth ten as (c[23]), or ten pounds of copper. At that time the ratio of silver to copper was as one is to ninety. For, the Roman *denarius* being worth ten as or ten pounds of copper, it was worth a hundred and twenty ounces of copper. The same denarius being worth an eighth of an ounce of silver (d[24]), that makes the ratio that we happened to speak of.

Rome, become mistress of that part of Italy nearest Greece and Sicily, little by little found itself between two wealthy peoples, Greeks and Carthaginians. Silver spread in Rome, and the ratio of one to nine hundred and sixty between silver and copper no longer being able to sustain itself, it carried out operations on the currencies that we do not know. We know only that at the start of the second Punic War the Roman *denarius* was any longer worth only twenty ounces of copper (e[25]), and that, thus, the ratio between silver and copper was no more than one is to one-hundred and sixty. The diminution was most significant, since the republic profited by five-sixths on all copper specie. But they only did what the nature of things demanded, to re-establish the ratio between the metals which served as specie.

The peace which concluded the first Punic War left the Romans masters of Sicily. Soon they went into Sardinia; they began to know Spain; the sum of silver increased further in Rome. There they performed the operation which reduced the silver *denarius* from twenty ounces to sixteen (f[26]). And it had this effect, that it restored the ratio between silver and copper. That ratio was as one is to one-hundred and sixty; it became as one is to one-hundred and twenty-eight.

Study the Romans. You will never find them so superior, as in the choice of the circumstances in which they undertook goods and evils.

Chapter 13: Operations on Currency in the Era of the Emperors

In the operations on the currencies which they carried out in the era of the republic, they proceeded by means of cut-backs. The state depended on the people for its needs, and did not attempt to seduce them. Under the emperors, they proceeded by means of alloying; those princes, reduced to despair by their own liberalities, found themselves forced to alter the currency. It is an indirect method, which lessened the ill but did not seem to touch it. They withdrew a portion of the gift, while they hid the hand. And, without mentioning the lessening of wages and largess, these turned out diminished.

One further notes, in the showrooms (a[27]), the medallions which are called plated, and which have only a sheet of silver that covers the copper. This currency is spoken of in a fragment from Dion's seventy-seventh book (b[28]).

Didius Julianus initiated the debasement. It was found that Caracalla's (c[29]) currency had alloy of more than half, that of Alexander Severus (d[30]) two-thirds. The debasement went on, and under Gallienus (e[31]) one no longer saw anything but silver-plated- copper.

One senses that these radical operations should be unable to occur in our era. A prince would betray himself and deceive no one. The exchange has trained the banker to compare all the world's currencies and to set them at their exact value. The weights and measures of currencies can no longer be a secret. If a prince initiates blending, everyone else continues and does it for him. Strong specie immediately leave, and folk send back weak ones to him. If, like the Roman emperors, he debased silver without debasing gold, all at once he would see gold disappear. And he would be reduced to his debased silver. The exchange, as I said in the prior book (f[32]), has eliminated the great impressions authority [can make], at least the success of authority's great impressions.

Chapter 14: How the Exchange Obstructs Despotic States

Moscow would like to rescind from its despotism but is unable. The institution of commerce requires that of the exchange, while the operations of the exchange would contradict all of Moscow's laws.

In 1745 the Czarina enacted an ordinance for expelling the Jews, because they had deposited in foreign countries the silver of those who were consigned to Siberia and that of the foreigners who were in her service. Like slaves, all the empire's subjects are unable to exit it, or to transfer their property out, without permission. The exchange, which offers the means of transferring money from one country to another, is therefore contradictory to Moscow's laws.

Commerce itself contradicts Moscow's laws. The people are constituted wholly of slaves assigned to the lands and the slaves who are called ecclesiastics or gentlemen because they are lords for the former slaves. Thus, hardly anyone is left for the third estate, which ought to comprise the laborers and merchants.

Chapter 15: A Practice of Some Italian Lands

In certain Italian lands they have enacted laws in order to impede subjects from selling land holdings so as to transfer their money into foreign countries. Those laws could be good, when each state's wealth is so much its own that there were great difficulty to cause it to pass to another. But since, from the use of the exchange, wealth in some manner belongs to no state in particular, and there is such convenience in transferring it from one country to another, it is a poor law that would not allow one to dispose of his land holdings for the sake of his business, when one is able to dispose of his money. That law is poor, because it yields the advantage of moveable effects over land holdings; because it discourages foreigners from coming to settle in the country; and, in sum, because folk can elude it.

Chapter 16: About the Aid Which the State Can Derive from the Bankers

Bankers are made for exchanging money, and for loaning it. If the prince makes use of them only to exchange his money, since he only conducts large-scale business the least profit which he gives them for their return becomes a considerable object. And if one asks him for immense profits, he can be certain that it is a deficiency of the administration. When, on the other hand, bankers are employed in making advances, their art consists in obtaining immense profits for their money without that folk should be able to accuse them of usury.

Chapter 17: About Public Debts

Some folk have believed that it were good that a state should owe itself. They have thought that multiplied the wealth by expanding circulation.

I believe that folk have confused a circulating paper which represents currency, or a circulating paper which is the sign of the profits that a company has made or will make through commerce, with a paper which represents a debt. The first two are most advantageous to the state. The latter cannot be so, and all that one may expect from it is that it might be a good bond, for individuals, for the nation's debt —that's to say that it might procure its payment. But here are the inconveniences which stem from it.

1. If the foreigners possess much paper which represents a debt, they annually withdraw from the nation a considerable sum in interest.
2. In a nation thus perpetually indebted, the exchange must be most low.
3. The tax levied for the payment of the debt's interest injures manufactures by the making the laborer's hand more expensive.
4. One takes the state's true revenues from them that are active and industrious in order to transfer them to idle persons, which is to say that one gives the comforts [meant] for laboring to them that do not labor and the obstructions to laboring to them that do labor.

Those are the inconveniences. I know of no advantages from it. Ten persons each hold a thousand ecus revenue in land holdings or in industry. That constitutes, at five percent, a capital of two hundred thousand ecus for the nation. If those ten persons employed half of their revenue, that's to say five thousand ecus, for paying the interest on a hundred thousand ecus that they have borrowed from others, still that only constitutes two hundred thousand ecus for the state. That is, in the language of the algebraists, 200,000 ecus-100,000 ecus + 100,000 ecus = 200,000 ecus.

The thing that may throw one into error is that a paper which represents a nation's debt is a sign of wealth. For there is none but a rich state which might be able to support such a paper without declining into decadence. In order that it not decline to it, it is required that the state should have great wealth elsewhere. Folk

say that there is no evil, because there are resources against that evil. And they say that the evil is a good, because the resources surpass the evil.

Chapter 18: About the Payment of Public Debts

It is required that there should be a proportion between the creditor state and the debtor state. The state may be a creditor to infinity, but it can be a debtor only to a certain degree. And when one has come to exceed that degree, the title creditor vanishes.

If that state yet has a credit which has not received some wound, it will be able to undertake that which they have so happily practiced in a European state (a[33]). That is, to obtain a large quantity of specie and to offer to all individuals their reimbursement, so long, at least, as they might not wish to reduce the interest. In effect, since, when the state borrows they are the individuals who set the interest rate, when the state wishes to pay, it is for it to set the interest rate.

It does not suffice to reduce the interest: it is necessary that the benefit from the reduction should form a retirement fund for paying a portion of the principal annually, an operation all the more happy as its success increases daily.

When a state's credit is not whole that is a new reason for seeking to form a retirement fund. For that fund, once established, soon builds confidence.

1. If the state is a republic, the government of which by its nature requires that folk there should form long-term projects, the capital of a retirement fund may be inconsiderable. In a monarchy, it's required that this capital be larger.
2. The regulations ought to be such that every citizen of the state would bear the burden of establishing this fund, because they all have the burden of establishing the debt. The state's creditor, by the sums which he might contribute, would himself pay himself.
3. There are four classes of persons who pay the state's debts: the owners of land holdings; those who apply their industry in trade; farmers and craftsmen, and lastly pensioners of the state or of individuals. Among these four classes the last, in a situation of necessity, would seem to have to be the least provided for. For it is an entirely passive class in the state, whereas the state itself is sustained by the active force of the three other classes. But, since one cannot burden it further without destroying the public confidence, of which

the state generally and those three classes in particular have an imperious need; since the public faith cannot fail in respect to a certain number of citizens without appearing to fail for all; since the class of creditors is ever the most exposed to the projects of ministers and since it is always beneath their eyes and hand; it's required that the state should grant it a unique protection and that the indebted party should never hold the least advantage over that which is creditor.

Chapter 19: About Lending at Interest

Money is the sign of values. It is clear that he who needs this sign ought to rent it, just as he does everything of which he may have need. The whole difference is that the other things are able either to be rented or to be purchased, whereas money, which is the price of things, might be rented and may not be purchased (a[34]).

It is, indeed, a most fine action to loan one's money to another without interest. But one senses that can only be a counsel of religion and not a civil law.

In order that commerce may be well carried on, it's required that money have a price, but that price be inconsiderable. If it is too high, the trader, who sees that it would cost him more in interest for it than he could gain in his commerce, undertakes nothing. If money has no price, no one would lend it and neither would the trader venture anything.

I misspeak when I say that no one would lend it. It is always necessary that society's business carry on. Usury is introduced, but with the disorders that folk have confronted in all ages.

Mohammed's law confuses usury with lending at interest. Usury escalates in Mohammedan countries in proportion to the severity of the prohibition. The lender insures himself against the risks of contravention.

In those oriental countries most men possess nothing certain. There is almost no relation between the present possession of a sum and the hope of reacquiring it after having loaned it. Usury, therefore, escalates in proportion to the risk of insolvency.

Chapter 20: About Maritime Usuries

The extensiveness of maritime usury is founded in two things: the sea's risk, which produces the result that one does not expose himself by lending his money except for the sake of having much more of it, and the ease which commerce offers the borrower for carrying out large dealings promptly, and in great numbers, whereas land usuries, not being founded in either of these two reasons, are either forbidden by the legislators or, what is more sensible, reduced within just limits.

Chapter 21: About Lending by Contract and Usury Among the Romans

Beyond the lending made for trade, there is further a species of lending made by a civil contract, from which there results an interest or usury.

The people, among the Romans, increasing their authority daily, the magistrates sought to flatter them and to make them enact the laws which were most pleasing to themselves. They cut back on principals; they reduced interests; they prohibited the taking of any; they eliminated bodily constraints; and, finally, the abolition of debts was proposed every time a tribune wished to render himself popular.

These continual changes, whether by law, whether by plebiscites, naturalized usury in Rome. For the creditors, seeing the people their debtors, legislators and judges, no longer had confidence in contracts. The people, like a discredited debtor, lured lending to themselves only by means of gross profits, and all the more so since, if the laws only came intermittently, the people's complaints were constant and always intimidated the creditors. That produced the result that every honest means of lending and borrowing were abolished in Rome, and that a frightful usury, ever struck down and ever renaissant, was introduced there (a[35]). The evil derived from the fact that matters had not been provided for. Laws extreme in good cause extreme evil to be generated. It was required to pay for the lending of money and for the danger of the law's punishments.

Chapter 22: Continuing the Same Subject

The first Romans had no laws for regulating the usury rate (b[36]). In the disputes which arose thereupon between the plebeians and the patricians, indeed, in the seditions of Mons Sacer (c[37]), folk invoked only faith, on the one side, and only the severity of the contracts on the other.

Thus, they pursued individual agreements, and I believe that the most usual were for twelve percent per annually. My reason is that, in the ancient language among the Romans, interest at six percent was called the half-usury, interest at three percent the quarter-usury (d[38]). Thus, the total usury was interest at twelve percent.

But if someone should inquire how such high usuries had been able to be introduced among a people who were nearly without trade, I will say that this people, very frequently constrained to go to war without reserves, very frequently needed to borrow. Also, ceaselessly conducting happy expeditions, they very frequently had the means to pay. And that is well sensed in the account of the disputes which arose in that respect. No one denies the avarice of those who loaned; but they say that they who complained would have been able to pay if they had had an orderly conduct (e[39]).

They made laws, then, which only prevailed in the present situation. They ordained, for example, that they who should enlist for the war which had to be borne could be prosecuted by their creditors; that they who were in chains could be liberated; and that the poorest could be led into the colonies. Some-times they opened up the public treasury. The people were calmed by the lightening of present evils, and, since they sought nothing for the future, the senate took no precaution to prevent it.

In the time when the senate prohibited with such constancy the cause of usuries, the love of poverty, frugality, and mediocrity were extreme among the Romans. But the constitution was such that the leading citizens bore all the state's burdens, while the base people paid nothing. By what means deprive the former of the right to prosecute their debtors, while demanding of them to fulfill their burdens and to subsidize the pressing needs of the republic?

Tacitus (e[40]) says that the law of the Twelve Tables set interest at one percent annually. It is plain to see that he was mistaken, and that he took for the Law of Twelve Tables another law about which I am going to speak. If the Law of the Twelve Tables had regulated that, how, in the disputes between creditors and debtors which arose subsequently, could it be folk did not make use of its authority?

One finds no vestige of this law on lending at interest. And, however little versed in Roman history one might be, he will see that such a law ought not to be the work of the Decemvirs.

The Licinian-Sextian law (f[41]), enacted eighty-five years after the Law of the Twelve Tables, was one of those transient laws of which we have spoken. It ordained that one could deduct from the principal whatever he had paid for interest and that the balance could be redeemed in three equal payments (over a year).

In the Roman year 398, the tribunes Duellius and Menenius caused to be passed a law which reduced the interest to one percent annually (g[42]). It is that law which Tacitus (h[43]) confuses with the Law of the Twelve Tables, and it is the first which would have been enacted, among the Romans, for setting the interest rate. Ten years later (i[44]), that usury was diminished by half (k[45]), and subsequently they eliminated it entirely (1[46]). If we believe certain authors whom Titus Livy had seen on this, this was under the consulship of C. Martius Rutillius and Q. Servilius (m[47]) in the Roman year 413.

It was for this law like all those in which the legislator has carried matters to the extreme: folk found a means of eluding it. It was required for it to make many others in order to confirm, correct, and moderate it. Sometimes folk abandoned the laws to follow usage (n[48]), sometimes they abandoned usage to follow the laws. But, in this situation, usage must easily prevail. When a man borrows, he finds an obstacle in the very law which is made in his favor. That law has against it both him that it aids and him that it condemns. The praetorian sempronius Asellus, having allowed debtors to act in accordance with the laws (o[49]), was slain by the creditors (p[50]), for having wanted to restore the memory of a severity which folk were no longer able to bear.

I leave the town, in order to cast a slight glance over the provinces.

Elsewhere (q[51]) I have said that the Roman provinces were desolated by a despotic and harsh government. That is not all; they were also desolated by frightful usuries.

Cicero says (r[52]) that the folk of Salamis wanted to borrow Roman money but that they could not on account of the Gabinian law. It's necessary to search out just what that law was.

When lending at interest had been prohibited in Rome, folk conceived all sorts of ways for evading the law (s[53]). And, since the allies (t[54]) and those from the Latin nation were not subject to the Roman civil laws they made use of a Latin or

an ally, who lent his name and appeared to be the creditor. Thus, the law had done nothing but subject creditors to a formality, and the people were not relieved.

The people complained about that fraud. Marcus Sempromius, tribune of the people, caused under authority of the senate a plebiscite to be held (u[55]), which ruled that in matters of loans the laws, which prohibited lending at usury between one Roman citizen and another Roman citizen, would hold equally between a citizen and an ally, or a Latin.

In those times they called allies the peoples of Italy property so-called, which extended from the Arno to the Rubicon and which was not governed as a Roman province.

Tacitus (x[56]) says that folk always perpetrated new frauds with the laws passed to check usury. When they were no longer able to lend, nor to borrow, under the name of an ally, it was easy to produce a man from the provinces who lent his name.

A new law against that abuse was needed. Gabinius (y[57]), making the famous law which had the object of checking corruption in the suffrage, naturally had to think that the best method for achieving that was to discourage borrowing. Those two things were naturally connected. For usuries always increased at election time (z[58]), since folk needed money in order to gain votes. One notes, indeed, that the Gabinian law had extended the *senatus-consultum* Sempronian to provincials, since the Malamimians were unable to borrow money in Rome on account of that law. Brutus made loans to them under borrowed names (a[59]) at four percent per month (b[60]). And for that he obtained two *senatus-consulta*. In the first of them it was said that this loan would not be considered as fraud perpetrated on the law and that the governor of Sicily would judge it in conformity with the conventions borne by the letters of the Salaminians (c[61]).

Lending at interest being forbidden between provincial persons and Roman citizens by the Gabinian law, and the Roman citizens holding at that time all the money of the universe in their hands, it was required to tempt them with immense profits which should cause the danger of losing the debt to disappear to the eyes of avarice. And, since there were mighty persons at Rome who intimidated the magistrates and silenced the laws, they were bolder in lending and bolder in demanding immense usuries. This produced the result that the provinces, one by one, were ravaged by all them that had some credit in Rome. And, entering into his province (d[62]), each governor formed his edict in which he set the rate of usury which pleased himself, avarice lending a hand in legislation and legislation in avarice.

It's necessary that business should carry on, and a state is lost if everything there is at a standstill. There were some situations in which it was required that towns, bodies, town corporations, and individuals should borrow. And they needed only too much to borrow, if only it were to subsidize the ravages of armies, the rapacity of magistrates, the peculations of businessmen, and the poor practices which are established daily. For never were they either so rich or so poor. The senate, which held the executive authority, by necessity and often as a favor, yielded permission to borrow to Roman citizens and passed senatus-consulta on that subject. But these senatus-consulta were themselves discredited by the law. These senatus-consulta (e[63]) were capable of giving occasion for the people to ask for new schedules, the which, heightening the danger of the loss of the principal, further increased the usury. I will ever say it: it is moderation which should govern men and not excess.

Says Ulpian (f[64]), he who pays late pays less. That is the principle which guided the legislators after the Roman republic's destruction.

Notes

1. The salt used for money in Abyssinia has this defect, that it continually wastes away.
2. Herodotus tells us in "Clio" that the Lydians discovered the art of minting money; the Greeks took it from them; the monies of Athens bore the impression of their ancient ox. I have seen one of these monies in the cabinet of the Earl of Pembroke.
3. It is in Algiers an old practice, that each family father would keep a buried treasure. Laugier de Tassis, *Histoire du royaume d'Alger*, [bk. I, c. 8, p. 117].
4. See Caesar, *De bello Gallico*, bk. Iii, [1, 2].
5. Tacitus, *Annales*, bk. vi, [17].
6. Law of the Saxons, c. 18.
7. See below, bk. xxii, c. 12.
8. Assuming silver at 49 pounds to the mark, and copper at 20 sous to the pound.
9. [Garcilasso de la Vega], *Hisotire des guerres civiles des Espgnols dans les Indes*, [Baudoin translation, 1706, vol. i, c. 6, pp. 20-21].
10. As the project of [John] Law was called in France.
11. *Histoire de l'Église* [Historia ecclesiastica], by Socrates, bk ii, [c. 17].
12. The Dutch regulate the exchange for almost the whole of Europe by a kind of coordination among them so far as it suits their interests.
13. There is much money in a locale when there is more silver than paper; there is little when there is more paper than silver.
14. Deducting the cost of transport and insurance.
15. In 1744.
16. See above, bk. xx, c. 23.
17. Pliny, *Historiae naturalis*, bk. xxxiii, art. 13
18. Ibid.

19. They received ten ounces of copper for twenty.
20. They received sixteen ounces of copper for twenty.
21. Pliny, bk. xxxiii, art. 5.
22. Freinsheimius, bk. v, 2d Decade [of *Supplement to Livy*].
23. Ibid. *loco citato*. According to the same author they also struck halves called *quinaires* and quarters called sester*ces*.
24. An eighth, following [Guillaume] Budée [*De Asse et partibus eius*. Bk. i]; a seventh, following other authors.
25. Pliny, *Historiae naturalis*, bk. xxxiii, art. 13.
26. Pliny, *Historiae naturalis*, bk. xxxiii, art. 13.
27. See *la Science des medailles*, by Father[Louis] Joubert, Paris edition of 1739, p. 59.
28. Extraits des vertus et vices.
29. See [Louis] Savot, [*Discours sur les medailles antiques*], part. ii, c. 12; and *Journal des savants* of July 28, 1681, concerning a discovery of 50,000 medals.
30. Idem. Ibid.
31. Idem. Ibid.
32. [Bk. xxi], c. 16.
33. England.
34. We do not speak of the case in which gold or silver is treated as merchandise.
35. Tacitus, *Annals*, Bk. VI, [chap. xvi).
36. The terms “usury” and “interest” meant the same thing among the Romans.
37. See Dionysius of Halicarnassus, who has described it so well. [vi, 45.]
38. *Usuræ semisses, trienes, quadrantes*. See on this subject the diverse treatments in the *Digest* of the *Code de usuris*; and above all law 17, with its note and following, on de *usuris*.
39. See Appius’s speech in Dionysius of Halicarnassus, [vi, 24].
40. Tacitus, *Annales*, bk. vi, [22, 3].
41. The Roman year 388. Titus Livy, bk. vi, [c. 16].
42. *Unciaria usura*. Titus Livy, bk. vii, [c. 16].
43. [Tacitus], *Annales*, bk. vi, c. 16.
44. Under the consulship of L. Manlius Torquatus, and of C. Plautius, according to Titus Live, bk. vii, [c. 27]; and that is the law of which Tacitus speaks, *Annales*, bk. vi, [c. 16].
45. *Semiunciaria usura*.
46. As Tacitus said, *Annales*, bk. vi, [c. 16].
47. The law for this was made at the instance of M. Genutius, tribune of the people. Titus Livy, bk. vii, to the end.
48. *Veteri jam more fanu sreceptumerat*. Appian, *de la Guerre civile,* bk. i, [54].
49. *Permisit eos legibus agere*. Appian, *de la Guerre civile*, bk i; and l’Épitome of Titus Livy, bk. lxiv.
50. Roman year 663.
51. [Above], bk. xi, c. 19.
52. Letter to Atticus, bk. V, letter xxi.
53. Titus Livy, [bk. xxv, c. 7].
54. Ibid.
55. Roman year 561, See Titus Livy, ibid.
56. [Tacitus], *Annales*, bk. vi, [c. 16].

57. Roman year 615.
58. See Cicero, *Letters to Atticus* [*Epistola ead Atticum*], bk. iv, letters 15 and 16.
59. Cicero to Atticus, bk. vi, letter 1.
60. Pompey, who had loaned King Ariobarsanus six hundred talents, made him pay thirty-three Attic talents every thirty days. Cicero to Atticus, bk. v, letter 21; bk. vi, letter 1.
61. *Ut neque Salaminis, neque cui eis dedisset, fraudi esset*. Ibid.
62. Cicero's edict fixed it at one per cent a month, with usury upon the usury at the end of the year. As for the republic's tax farmers, he bound them to give a delay to their debtors. If the latter did not pay at the fixed time, he judged the usury payable in accord with the note. Cicero to Atticus, bk. vi, letter 1.
63. See what Lucceius says [in Cicero], letter 1` to Atticus, bk. v. There was even a general *senatus-consultum* to set the usury at one per cent a months. See the same letter.
64. Legem 12, ff. *De verborum significatione*. [*Corpus Juris Civilis*, Digest 50.12.]

Livre vingt-troisième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU’ELLES ONT AVEC LE NOMBRE DES HABITANTS

Chapitre I: Des hommes et des animaux par rapport à la multiplication de leur espèce

Ô Vénus ! ô mère de l’Amour ! Dès le pr

emierbeaujourquetonastreramène, Leszéphyrs

fontsentirleuramoureusehaleine;Laterreorn

esonsein debrillantescouleurs, Et l’airestparfum

é
d
u
d
o
u
x
e
s
p
ri
t
d
e
s
fl
e
u
r
s.
O
n
e
n
t
e
n
d
l
e
s
o
is
e
a
u
x
,
f
r

appés de tapuissance, Parmi lestons lascifs scélébr

rertaprésence: Pourlabellegénisse, onvoitlesfi

erstaureaux, Oubondirdansl aplaine, outravers

erleseaux: Enfin, les habitants des bois et des monon

tagnes, Desfleuvesetdesmers, etdesvertescampag

nes, Brûlant à tonnas pect d'amour ret de dé sir, S' enga

gent à peu pler par l’attrait du plaisir : Tant on aime à

t
e
s
u
i
v
r
e
,
e
t
c
e
c
h
a
r
m
a
n
t
e
m
p
ir
e
,
Q
u
e
d
o
n
n
e
l
a
b
e
a

utésurtoutcequirespire[1]!

Les femelles des animaux ont à peu près une fécondité constante. Mais, dans l'espèce humaine, la manière de penser, le caractère, les passions, les fantaisies, les caprices, l'idée de conserver sa beauté, l'embarras de la grossesse, celui d'une famille trop nombreuse troublent la propagation de mille manières.

Chapitre II: Des mariages

L'obligation naturelle qu'a le père de nourrir ses enfants, a fait établir le mariage, qui déclare celui qui doit remplir cette obligation. Les peuples[2] dont parle Pomponius Mela[3] ne le fixaient que par la ressemblance.

Chez les peuples bien policés, le père est celui que les lois, par la cérémonie du mariage, ont déclaré devoir être tel[4], parce qu'elles trouvent en lui la personne qu'elles cherchent.

Cette obligation, chez les animaux, est telle que la mère peut ordinairement y suffire. Elle a beaucoup plus d'étendue chez les hommes: leurs enfants ont de la raison, mais elle ne leur vient que par degrés : il ne suffit pas de les nourrir, il faut encore les conduire: déjà ils pourraient vivre, et ils ne peuvent pas se gouverner.

Les conjonctions illicites contribuent peu à la propagation de l'espèce. Le père, qui a l'obligation naturelle de nourrir et d'élever les enfants, n'y est point fixé; et la mère, à qui l'obligation reste, trouve mille obstacles, par la honte, les remords, la gêne de son sexe, la rigueur des lois: la plupart du temps elle manque de moyens.

Les femmes qui se sont soumises à une prostitution publique, ne peuvent avoir la commodité d'élever leurs enfants. Les peines de cette éducation sont même incompatibles avec leur condition; et elles sont si corrompues, qu'elles ne sauraient avoir la confiance de la loi.

Il suit de tout ceci, que la continence publique est naturellement jointe à la propagation de l'espèce.

Chapitre III: De la condition des enfants

C'est la raison qui dicte que, quand il y a un mariage, les enfants suivent la condition du père; et que, quand il n'y en a point, ils ne peuvent concerner que la mère[5].

Chapitre IV: Des familles

Il est presque reçu partout que la femme passe dans la famille du mari. Le contraire est, sans aucun inconvénient, établi à Formose[6] où le mari va former celle de la femme.

Cette loi, qui fixe la famille dans une suite de personnes du même sexe, contribue beaucoup, indépendamment des premiers motifs, à la propagation de l'espèce humaine. La famille est une sorte de propriété: un homme, qui a des enfants du sexe qui ne la perpétue pas, n'est jamais content qu'il n'en ait de celui qui la perpétue.

Les noms, qui donnent aux hommes l'idée d'une chose qui semble ne devoir pas périr, sont très propres à inspirer à chaque famille le désir d'étendre sa durée. Il y a des peuples chez lesquels les noms distinguent les familles: il y en a où ils ne distinguent que les personnes; ce qui n'est pas si bien.

Chapitre V: Des divers ordres de femmes légitimes

Quelquefois les lois et la religion ont établi plusieurs sortes de conjonctions civiles; et cela est ainsi chez les mahométans, où il y a divers ordres de femmes, dont les enfants se reconnaissent par la naissance dans la maison, ou par des contrats civils, ou même par l'esclavage de la mère et la reconnaissance subséquente du père.

Il serait contre la raison que la loi flétrit dans les enfants ce qu'elle a approuvé dans le père: tous ces enfants y doivent donc succéder, à moins que quelque raison particulière ne s'y oppose, comme au Japon, où il n'y a que les enfants de la femme donnée par l'empereur qui succèdent. La politique y exige que les biens que l'empereur donne ne soient pas trop partagés, parce qu'ils sont soumis à un service, comme étaient autrefois nos fiefs.

Il y a des pays où une femme légitime jouit, dans la maison, à peu près des honneurs qu'a dans nos climats une femme unique: là, les enfants des concubines sont censés appartenir à la première femme. Cela est ainsi établi à la Chine. Le respect filial[7] la cérémonie d'un deuil rigoureux ne sont point dus à la mère naturelle, mais à cette mère que donne la loi.

À l'aide d'une telle fiction[8], il n'y a plus d'enfants bâtards; et dans les pays où cette fiction n'a pas lieu, on voit bien que la loi qui légitime les enfants des concubines est une loi forcée; car ce serait le gros de la nation qui serait flétri par la loi. Il n'est pas question non plus, dans ces pays, d'enfants adultérins. Les séparations des femmes, la clôture, les eunuques, les verrous, rendent la chose si difficile que la loi la juge impossible. D'ailleurs le même glaive exterminerait la mère et l'enfant.

Chapitre VI: Des bâtards dans les divers gouvernements

On ne connaît donc guère les bâtards dans les pays où la polygamie est permise; on les connaît dans ceux où la loi d'une seule femme est établie. Il a fallu, dans ces pays, flétrir le concubinage; il a donc fallu flétrir les enfants qui en étaient nés.

Dans les républiques, où il est nécessaire que les mœurs soient pures, les bâtards doivent être encore plus odieux que dans les monarchies.

On fit peut-être à Rome des dispositions trop dures contre eux. Mais les institutions anciennes mettant tous les citoyens dans la nécessité de se marier, les mariages étant d'ailleurs adoucis par la permission de répudier, ou de faire divorce, il n'y avait qu'une très grande corruption de mœurs qui pût porter au concubinage.

Il faut remarquer que la qualité de citoyen étant considérable dans les démocraties, où elle emportait avec elle la souveraine puissance, il s'y faisait surtout des lois sur l'état des bâtards, qui avaient moins de rapport à la chose même et à l'honnêteté du mariage qu'à la constitution particulière de la république. Ainsi le peuple a quelquefois reçu pour citoyens les bâtards[9], afin d'augmenter sa puissance contre les grands. Ainsi à Athènes, le peuple retrancha les bâtards du nombre des citoyens, pour avoir une plus grande portion du blé que lui avait envoyé le roi d'Égypte. Enfin, Aristote[10] nous apprend que, dans plusieurs villes, lorsqu'il n'y avait point assez de citoyens, les bâtards succédaient, et que, quand il y en avait assez, ils ne succédaient pas.

Chapitre VII: Du consentement des pères au mariage

Le consentement des pères est fondé sur leur puissance, c'est-à-dire sur leur droit de propriété; il est encore fondé sur leur amour, sur leur raison, et sur l'incertitude de celle de leurs enfants, que l'âge tient dans l'état d'ignorance, et les passions dans l'état d'ivresse.

Dans les petites républiques ou institutions singulières dont nous avons parlé, il peut y avoir des lois qui donnent aux magistrats une inspection sur les mariages des enfants des citoyens, que la nature avait déjà donnée aux pères. L'amour du bien public y peut être tel,

qu'il égale ou surpasse tout autre amour. Ainsi Platon voulait que les magistrats réglassent les mariages: ainsi les magistrats lacédémoniens les dirigeaient-ils.

Mais, dans les institutions ordinaires, c'est aux pères à marier leurs enfants; leur prudence à cet égard sera toujours au-dessus de toute autre prudence. La nature donne aux pères un désir de procurer à leurs enfants des successeurs, qu'ils sentent à peine pour eux-mêmes. Dans les divers degrés de progéniture, ils se voient avancer insensiblement vers l'avenir. Mais que serait-ce, si la vexation et l'avarice allaient au point d'usurper l'autorité des pères? Écoutons Thomas Gage[11] sur la conduite des Espagnols dans les Indes:

« Pour augmenter le nombre des gens qui paient le tribut, il faut que tous les Indiens qui ont quinze ans se marient; et même on a réglé le temps du mariage des Indiens à quatorze ans pour les mâles, et à treize pour les filles. On se fonde sur un canon qui dit que la malice peut suppléer à l'âge. » Il vit faire un de ces dénombrements: c'était, dit-il, une chose honteuse. Ainsi, dans l'action du monde qui doit être la plus libre, les Indiens sont encore esclaves.

Chapitre VIII: Continuation du même sujet

En Angleterre, les filles abusent souvent de la loi pour se marier à leur fantaisie, sans consulter leurs parents. Je ne sais pas si cet usage n'y pourrait pas être plus toléré qu'ailleurs, par la raison que les lois n'y ayant point établi un célibat monastique, les filles n'y ont d'état à prendre que celui du mariage, et ne peuvent *s'y* refuser. En France, au contraire, où le monachisme est établi, les filles ont toujours la ressource du célibat; et la loi qui leur ordonne d'attendre le consentement des pères, y pour-rait être plus convenable. Dans cette idée, l'usage d'Italie et d'Espagne serait le moins raisonnable: le monachisme y est établi, et l'on peut s'y marier sans le consentement des pères.

Chapitre IX: Des filles

Les filles, que l'on ne conduit que par le mariage aux plaisirs et à la liberté, qui ont un esprit qui n'ose penser, un cœur qui n'ose sentir, des yeux qui n'osent voir, des oreilles qui n'osent entendre, qui ne se présentent que pour se montrer stupides; condamnées sans relâche à des bagatelles et à des préceptes, sont assez portées au mariage: ce sont les garçons qu'il faut encourager.

Chapitre X: Ce qui détermine au mariage

Partout où il se trouve une place où deux personnes peuvent vivre commodément, il se fait un mariage. La nature y porte assez, lorsqu'elle n'est point arrêtée par la difficulté de la subsistance.

Les peuples naissants se multiplient et croissent beaucoup. Ce serait chez eux une grande incommodité de vivre dans le célibat: ce n'en est point une d'avoir beaucoup d'enfants. Le contraire arrive lorsque la nation est formée.

Chapitre XI: De la dureté du gouvernement

Les gens qui n'ont absolument rien, comme les mendiants, ont beaucoup d'enfants. C'est qu'ils sont dans le cas des peuples naissants: il n'en coûte rien au père pour donner son art à ses enfants, qui même sont, en naissant, des instruments de cet art. Ces gens, dans un pays riche ou superstitieux, se multiplient, parce qu'ils n'ont pas les charges de la société, mais sont eux-mêmes les charges de la société. Mais les gens qui ne sont pauvres que parce qu'ils vivent dans un gouvernement dur, qui regardent leur champ moins comme le fondement de leur subsistance que comme un prétexte à la vexation; ces gens-là, dis-je, font peu d'enfants. Ils n'ont pas même leur nourriture; comment pourraient-ils songer à la partager? Ils ne peuvent se soigner dans leurs maladies; comment pourraient-ils élever des créatures qui sont dans une maladie continuelle, qui est l'enfance?

C'est la facilité de parler, et l'impuissance d'examiner, qui ont fait dire que plus les sujets étaient pauvres, plus les familles étaient nombreuses; que plus on était chargé d'impôts, plus on se mettait en état de les payer: deux sophismes qui ont toujours perdu, et qui perdront à jamais les monarchies.

La dureté du gouvernement peut aller jusqu'à détruire les sentiments naturels, par les sentiments naturels même. Les femmes de l'Amérique[12] ne se faisaient-elles pas avorter, pour que leurs enfants n'eussent pas des maîtres aussi cruels ?

Chapitre XII: Du nombre des filles et des garçons dans différents pays

J'ai déjà dit[13] qu'en Europe il naît un peu plus de garçons que de filles. On a remarqué qu'au Japon[14], il naissait un peu plus de filles que de garçons. Toutes choses égales, il y aura plus de femmes fécondes au Japon qu'en Europe, et par conséquent plus de peuple.

Des relations[15] disent qu'à Bantam il y a dix filles pour un garçon: une disproportion pareille, qui ferait que le nombre des familles y serait au nombre de celle des autres climats comme un est à cinq et demi, serait excessive. Les familles y pourraient être plus grandes à la vérité; mais il y a peu de gens assez aisés pour pouvoir entretenir une si grande famille.

Chapitre XIII: Des ports de mer

Dans les ports de mer, où les hommes s'exposent à mille dangers, et vont mourir ou vivre dans des climats reculés, il y a moins d'hommes que de femmes; cependant on y voit plus d'enfants qu'ailleurs: cela vient de la facilité de la subsistance. Peut-être même que les parties huileuses du poisson sont plus propres à fournir cette matière qui sert à la génération. Ce serait une des causes de ce nombre infini de peuple qui est au Japon[16] et à la Chine[17], où l'on ne vit presque que de poisson[18]. Si cela était, de certaines règles monastiques, qui obligent de vivre de poisson, seraient contraires à l'esprit du législateur même.

Chapitre XIV: Des productions de la terre qui demandent plus ou moins d'hommes

Les pays de pâturages sont peu peuplés, parce que peu de gens y trouvent de l'occupation; les terres à blé occupent plus d'hommes, et les vignobles infiniment davantage.

En Angleterre[19], on s'est souvent plaint que l'augmentation des pâturages diminuait les habitants; et on observe, en France, que la grande quantité de vignobles y est une des grandes causes de la multitude des hommes.

Les pays où des mines de charbon fournissent des matières propres à brûler, ont cet avantage sur les autres, qu'il n'y faut point de forêts, et que toutes les terres peuvent être cultivées.

Dans les lieux où croît le riz, il faut de grands travaux pour ménager les eaux: beaucoup de gens y peuvent donc être occupés. Il y a plus: il y faut moins de terre pour fournir à la substance d'une famille, que dans ceux qui produisent d'autres grains; enfin la terre, qui est employée ailleurs à la nourriture des animaux, y sert immédiatement à la subsistance des hommes; le travail que font ailleurs les animaux, est fait là par les hommes; et la culture des terres devient pour les hommes une immense manufacture.

Chapitre XV: Du nombre des habitants par rapport aux arts

Lorsqu'il y a une loi agraire, et que les terres sont également partagées, le pays peut être très peuplé, quoiqu'il y ait peu d'arts, parce que chaque citoyen trouve dans le travail de sa terre précisément de quoi se nourrir, et que tous les citoyens ensemble consomment tous les fruits du pays. Cela était ainsi dans quelques anciennes républiques.

Mais dans nos États d'aujourd'hui, les fonds de terre sont inégalement distribués; ils produisent plus de fruits que ceux qui les cultivent n'en peuvent consommer; et si l'on y néglige les arts, et qu'on ne s'attache qu'à l'agriculture, le pays ne peut être peuplé. Ceux qui cultivent ou font cultiver, ayant des fruits de reste, rien ne les engage à travailler l'année d'ensuite: les fruits ne seraient point consommés par les gens oisifs, car les gens oisifs n'auraient pas de quoi les acheter. Il faut donc que les arts s'établissent, pour que les fruits soient consommés par les laboureurs et les artisans. En un mot, ces États ont besoin que beaucoup de gens cultivent au-delà de ce qui leur est nécessaire. Pour cela, il faut leur donner envie d'avoir le superflu; mais il n'y a que les artisans qui le donnent.

Ces machines, dont l'objet est d'abréger l'art, ne sont pas toujours utiles. Si un ouvrage est à un prix médiocre, et qui convienne également à celui qui l'achète, et à l'ouvrier qui l'a fait, les machines qui en simplifieraient la manufacture, c'est-à-dire, qui diminueraient le nombre des ouvriers, seraient pernicieuses; et si les moulins à eau n'étaient pas partout établis, je ne les croirais pas aussi utiles qu'on le dit, parce qu'ils ont fait reposer une infinité de bras, qu'ils ont privé bien des gens de l'usage des eaux, et ont fait perdre la fécondité à beaucoup de terres.

Chapitre XVI: Des vues du législateur sur la propagation de l'espèce

Les règlements sur le nombre des citoyens dépendent beaucoup des circonstances. Il y a des pays où la nature a tout fait; le législateur n'y a donc rien à faire. À quoi bon engager, par des lois, à la propagation, lorsque la fécondité du climat donne assez de peuple? Quelquefois le climat est plus favorable que le terrain; le peuple s'y multiplie, et les famines le détruisent: c'est le cas où se trouve la Chine. Aussi un père y vend-il ses filles, et expose-t-il ses enfants. Les mêmes causes opèrent au Tonkin[20] les mêmes effets; et il ne faut pas, comme les voyageurs arabes, dont Renaudotnous a donné la relation[21], aller chercher l'opinion de la métempsycose pour cela.

Les mêmes raisons font que dans l'île Formose[22], la religion ne permet pas aux femmes de mettre des enfants au monde qu'elles n'aient trente-cinq ans : avant cet âge, la prêtresse leur foule le ventre, et les fait avorter.

Chapitre XVII: De la Grèce et du nombre de ses habitants

Cet effet, qui tient à des causes physiques dans de certains pays d'Orient, la nature du gouvernement le produisit dans la Grèce. Les Grecs étaient une grande nation, composée de villes qui avaient chacune leur gouvernement et leurs lois. Elles n'étaient pas plus conquérantes que celles de Suisse de Hollande et d'Allemagne ne le sont aujourd'hui. Dans chaque république, le législateur avait eu pour objet le bonheur des citoyens au-dedans, et une puissance au-dehors qui ne fût pas inférieure à celle des villes voisines[23]. Avec un petit territoire et une grande félicité, il était facile que le nombre des citoyens augmentât et leur devînt à charge: aussi firent-ils sans cesse des colonies[24]*;* ils se vendirent pour la guerre, comme les Suisses font aujourd'hui: rien ne fut négligé de ce qui pouvait empêcher la trop grande multiplication des enfants.

Il y avait chez eux des républiques dont la constitution était singulière. Des peuples soumis étaient obligés de fournir la subsistance aux citoyens: les Lacédémoniens étaient nourris par les Ilotes; les Crétois, par les Périéciens; les Thessaliens, par les Pénestes. Il ne devait y avoir qu'un certain nombre d'hommes libres, pour que les esclaves fussent en état de leur fournir la subsistance. Nous disons aujourd'hui qu'il faut borner le nombre des troupes réglées : or, Lacédémone était une armée entretenue par des paysans; il fallait donc borner cette armée; sans cela, les hommes libres, qui avaient tous les avantages de la société, se seraient multipliés sans nombre, et les laboureurs auraient été accablés.

Les politiques grecs s'attachèrent donc particulièrement à régler le nombre des citoyens. Platon[25] le fixe à cinq mille quarante; et il veut que l'on arrête, ou que l'on encourage la propagation, selon le besoin, par les honneurs, par la honte et par les avertissements des vieillards; il veut même que l'on règle le nombre des mariages[26] de manière que le peuple se répare sans que la république soit surchargée.

« Si la loi du pays, dit Aristote[27], défend d'exposer les enfants, il faudra borner le nombre de ceux que chacun doit engendrer. » Si l'on a des enfants au-delà du nombre défini par la loi, il conseille[28] de faire avorter la femme avant que le fœtus ait vie.

Le moyen infâme qu'employaient les Crétois pour prévenir le trop grand nombre d'enfants, est rapporté par Aristote ; et j'ai senti la pudeur effrayée quand j'ai voulu le rapporter.

Il y a des lieux, dit encore Aristote[29], où la loi fait citoyens les étrangers ou les bâtards, ou ceux qui sont seulement nés d'une mère citoyenne; mais dès qu'ils ont assez de peuple, ils ne le font plus. Les sauvages du Canada font brûler leurs prisonniers; mais lorsqu'ils ont des cabanes vides à leur donner, ils les reconnaissent de leur nation.

Le chevalier Petty a supposé, dans ses calculs, qu'un homme en Angleterre vaut ce qu'on le vendrait à Alger[30]. Cela ne peut être bon que pour l'Angleterre: il y a des pays où un homme ne vaut rien; il y en a où il vaut moins que rien.

Chapitre XVIII: De l'état des peuples avant les Romains

L'Italie, la Sicile, l'Asie Mineure, l'Espagne, la Gaule, la Germanie étaient à peu près comme la Grèce, pleine de petits peuples, et regorgeaient d'habitants: l'on n'y avait pas besoin de lois pour en augmenter le nombre.

Chapitre XIX: Dépopulation de l'univers

Toutes ces petites républiques furent englouties dans une grande, et l'on vit insensiblement l'univers se dépeupler: il n'y a qu'à voir ce qu'étaient l'Italie et la Grèce avant et après les victoires des Romains.

« On me demandera, dit Tite-Live[31], où les Volsques ont pu trouver assez de soldats pour faire la guerre, après avoir été si souvent vaincus. il fallait qu'il y eût un peuple infini dans ces contrées, qui ne seraient aujourd'hui qu'un désert, sans quelques soldats et quelques esclaves romains. »

« Les oracles ont cessé, dit Plutarque[32], parce que les lieux où ils parlaient sont détruits; à peine trouverait-on aujourd'hui dans la Grèce trois mille hommes de guerre. »

« Je ne décrirai point, dit Strabon[33], l'Épire et les lieux circonvoisins, parce que ces pays sont entièrement déserts. Cette dépopulation, qui a commencé depuis longtemps, continue tous les jours; de sorte que les soldats romains ont leur camp dans les maisons abandonnées. » Il trouve la cause de ceci dans Polybe, qui dit que Paul Émile, après sa victoire, détruisit soixante et dix villes de l'Épire, et en emmena cent cinquante mille esclaves.

Chapitre XX: Que les romains furent dans la nécessité de faire des lois pour la propagation de l'espèce

Les Romains, en détruisant tous les peuples, se détruisaient eux-mêmes. Sans cesse dans l'action, l'effort et la violence, ils s'usaient, comme une arme dont on se sert toujours.

Je ne parlerai point ici de l'attention qu'ils eurent à se donner des citoyens[34] à mesure qu'ils en perdaient, des associations qu'ils firent, des droits de cité qu'ils donnèrent, et de cette pépinière immense de citoyens qu'ils trouvèrent dans leurs esclaves. Je dirai ce qu'ils firent, non pas pour réparer la perte des citoyens, mais celle des hommes; et, comme ce fut le peuple du monde qui sut le mieux accorder ses lois avec ses projets, il n'est point indifférent d'examiner ce qu'il fit à cet égard.

Chapitre XXI: Des lois des romains sur la propagation de l'espèce

Les anciennes lois de Rome cherchèrent beaucoup à déterminer les citoyens au mariage. Le sénat et le peuple firent souvent des règlements là-dessus, comme le dit Auguste dans sa harangue rapportée par Dion[35].

Denys d'Halicarnasse[36] ne peut croire qu'après la mort des trois cent cinq Fabiens extermines par les Véiens, il ne fût resté de cette race qu'un seul enfant; parce que la loi ancienne, qui ordonnait à chaque citoyen de se marier et d'élever tous ses enfants, était encore dans sa vigueur[37].

Indépendamment des lois, les censeurs eurent l'œil sur les mariages; et, selon les besoins de la république, ils y engagèrent[38] et par la honte et par les peines.

Les mœurs, qui commencèrent à se corrompre, contribuèrent beaucoup à dégoûter les citoyens du mariage, qui n'a que des peines pour ceux qui n'ont plus de sens pour les plaisirs de l'innocence. C'est l'esprit de cette harangue[39] que Metellus Numidicus fit au peuple dans sa censure.

« S'il était possible de n'avoir point de femme, nous nous délivrerions de ce mal; mais comme la nature a établi que l'on ne peut guère vivre heureux avec elles, ni subsister sans elles, il faut avoir plus d'égard à notre conservation qu'à des satisfactions passagères. »

La corruption des mœurs détruisit la censure, établie elle-même pour détruire la corruption des mœurs; mais lorsque cette corruption devient générale, la censure n'a plus de force[40].

Les discordes civiles, les triumvirats, les proscriptions affaiblirent plus Rome qu'aucune guerre qu'elle eût encore faite: il restait peu de citoyens[41], et la plupart n'étaient pas mariés. Pour remédier à ce dernier mal, César et Auguste rétablirent la censure, et voulurent même être censeurs[42]. Ils firent divers règlements: César donna des récompenses à ceux qui avaient beaucoup d'enfants[43]; il défendit aux femmes qui avaient moins de quarante-cinq ans, et qui n'avaient ni maris ni enfants, de porter des pierreries, et de se servir de litières[44]: méthode excellente d'attaquer le célibat par la vanité. Les lois d'Auguste furent plus pressantes[45], il imposa[46] des peines nouvelles à ceux qui n'étaient point mariés, et augmenta les récompenses de ceux qui l'étaient, et de ceux qui avaient des

enfants. Tacite appelle ces lois Juliennes[47]; il y a apparence qu'on y avait fondu les anciens règlements faits par le sénat, le peuple et les censeurs.

La loi d'Auguste trouva mille obstacles; et trente-quatre ans[48] après qu'elle eut été faite, les chevaliers romains lui en demandèrent la révocation. Il fit mettre d'un côté ceux qui étaient mariés, et de l'autre ceux qui ne l'étaient Pas: ces derniers parurent en plus grand nombre, ce qui étonna les citoyens et les confondit. Auguste, avec la gravité des anciens censeurs, leur parla ainsi[49].

« Pendant que les maladies et les guerres nous enlèvent tant de citoyens, que deviendra la ville, si on ne contracte plus de mariages ? La cité ne consiste point dans les maisons, les portiques, les places publiques: ce sont les hommes qui font la cité. Vous ne verrez point, comme dans les fables, sortir des hommes de dessous la terre pour prendre soin de vos affaires. Ce n'est point pour vivre seuls que vous restez dans le célibat: chacun de vous a des compagnes de sa table et de son lit, et vous ne cherchez que la paix dans vos dérèglements. Citerez-vous ici l'exemple des vierges Vestales ? Donc si vous ne gardiez pas les lois de la pudicité, il faudrait vous punir comme elles. Vous êtes également mauvais citoyens, soit que tout le monde imite votre exemple, soit que personne ne le suive. Mon unique objet est la perpétuité de la république. J'ai augmenté les peines de ceux qui n'ont point obéi; et, à l'égard des récompenses, elles sont telles que je ne sache pas que la vertu en ait encore eu de plus grandes: il y en a de moindres qui portent mille gens à exposer leur vie; et celles-ci ne vous engageraient pas à prendre une femme et à nourrir des enfants? »

Il donna la loi qu'on nomma de son nom Julia, et Papia Poppaea du nom des Consuls[50] d'une partie de cette année-là. La grandeur du mal paraissait dans leur élection même: Dion[51] nous dit qu'ils n'étaient point mariés, et qu'ils n'avaient point d'enfants.

Cette loi d'Auguste fut proprement un code de lois, et un corps systématique de tous les règlements qu'on pouvait faire sur ce sujet. On y refondit les lois Juliennes[52], et on leur donna plus de force; elles ont tant de vues, elles influent sur tant de choses, qu'elles forment la plus belle partie des lois civiles des Romains.

On en trouve les morceaux dispersés dans les précieux fragments d'Ulpien[53], dans les lois du Digeste tirées des auteurs qui ont écrit sur les lois Papiennes; dans les historiens et les autres auteurs qui les ont citées; dans le code Théodosien qui les a abrogées; dans les Pères qui les ont censurées, sans doute avec un zèle louable pour les choses de l'autre vie, mais avec très peu de connaissance des affaires de celle-ci.

Ces lois avaient plusieurs chefs, et l'on en connaît trente-cinq[54]. Mais, allant à mon sujet le plus directement qu'il me sera possible, je commencerai par le chef qu'Aulu-Gelle[55] nous dit être le septième, et qui regarde les honneurs et les récompenses accordés par cette loi.

Les Romains, sortis pour la plupart des villes latines, qui étaient des colonies lacédémoniennes[56], et qui avaient même tiré de ces villes une partie de leurs lois[57], eurent, comme les Lacédémoniens, pour la vieillesse, ce respect qui donne tous les honneurs et

toutes les préséances. Lorsque la république manqua de citoyens, on accorda au mariage et au nombre des enfants les prérogatives que l'on avait données à l'âge[58]; on en attacha quelques-unes au mariage seul, indépendamment des enfants qui en pourraient naître : cela s'appelait le droit des maris. On en donna d'autres à ceux qui avaient des enfants; de plus grandes à ceux qui avaient trois enfants. Il ne faut pas confondre ces trois choses: il y avait de ces privilèges dont les gens mariés jouissaient toujours: comme, par exemple, une place particulière au théâtre[59]; il y en avait dont ils ne jouissaient que lorsque des gens qui avaient des enfants, ou qui en avaient plus qu'eux, ne les leur ôtaient pas.

Ces privilèges étaient très étendus. Les gens mariés qui avaient le plus grand nombre d'enfants étaient toujours préférés, soit dans la poursuite des honneurs, soit dans l'exercice de ces honneurs mêmes[60]. Le consul qui avait le plus d'enfants, prenait le premier les faisceaux[61], il avait le choix des provinces[62] *;* le sénateur qui avait le plus d'enfants était écrit le premier dans le catalogue des sénateurs; il disait au sénat son avis le premier[63] L'on pouvait parvenir avant l'âge aux magistratures, parce que chaque enfant donnait dispense d'un an[64]. Si l'on avait trois enfants, à Rome, on était exempt de toutes charges personnelles[65]. Les femmes ingénues qui avaient trois enfants, et les affranchies qui en avaient quatre sortaient[66] de cette perpétuelle tutelle où les retenaient[67] les anciennes lois de Rome.

Que s'il y avait des récompenses, il y avait aussi des peines[68]. Ceux qui n'étaient point mariés ne pouvaient rien recevoir par le testament des étrangers[69]; et ceux qui, étant mariés, n'avaient pas d'enfants, n'en recevaient que la moitié[70]. Les Romains, dit Plutarque[71], se mariaient pour être héritiers, et non pour avoir des héritiers.

Les avantages qu'un mari et une femme pouvaient se faire par testament étaient limités par la loi. Ils pouvaient se donner le tout[72], s'ils avaient des enfants l'un de l'autre; s'ils n'en avaient point, ils pouvaient recevoir la dixième partie de la succession, à cause du mariage; et s'ils avaient des enfants d'un autre mariage, ils pouvaient se donner autant de dixièmes qu'ils avaient d'enfants.

Si un mari s'absentait d'auprès de sa femme[73] pour autre cause que pour les affaires de la république, il ne pouvait en être l'héritier.

La loi donnait à un mari ou à une femme qui survivait, deux ans pour se remarier[74], et un an et demi dans le cas du divorce. Les pères qui ne voulaient pas marier leurs enfants, ou donner de dot à leurs filles, y étaient contraints par les magistrats[75].

On ne pouvait faire des fiançailles lorsque le mariage devait être différé de plus de deux ans[76], et comme on ne pouvait épouser une fille qu'à douze ans, on ne pouvait la fiancer qu'à dix. La loi ne voulait pas que l'on pût jouir inutilement[77], et sous prétexte de fiançailles, des privilèges des gens mariés.

Il était défendu à un homme qui avait soixante ans d'épouser une femme qui en avait cinquante[78]. Comme on avait donné de grands privilèges aux gens mariés, la loi ne voulait

point qu'il y eût des mariages inutiles. Par la même raison, le sénatus-consulte Calvisien[79] déclarait inégal le mariage d'une femme qui avait plus de cinquante ans, avec un homme qui en avait moins de soixante; de sorte qu'une femme qui avait cinquante ans ne pouvait se marier sans encourir les peines de ces lois. Tibère ajouta à la rigueur de la loi Papienne[80], et défendit à un homme de soixante ans d'épouser une femme qui en avait moins de cinquante; de sorte qu'un homme de soixante ans ne pouvait se marier, dans aucun cas, sans encourir la peine; mais Claude[81] abrogea ce qui avait été fait sous Tibère à cet égard.

Toutes ces dispositions étaient plus conformes au climat d'Italie qu'à celui du Nord, où un homme de soixante ans a encore de la force, et où les femmes de cinquante ans ne sont pas généralement stériles.

Pour que l'on ne fût pas inutilement borné dans le choix que l'on pouvait faire, Auguste permit à tous les ingénus qui n'étaient pas sénateurs[82] d'épouser des affranchies[83]. La loi Papienne[84] interdisait aux sénateurs le mariage avec les femmes qui avaient été affranchies, ou qui s'était produites sur le théâtre; et du temps d'Ulpien[85], il était défendu aux ingénus d'épouser des femmes qui avaient mené une mauvaise vie, qui étaient montées sur le théâtre, ou qui avaient été condamnées par un jugement public. Il fallait que ce fût quelque sénatus-consulte qui eût établi cela. Du temps de la république, on n'avait guère fait de ces sortes de lois, parce que les censeurs corrigeaient, à cet égard, les désordres qui naissaient, ou les empêchaient de naître.

Constantin[86] ayant fait une loi par laquelle il comprenait dans la défense de la loi Papienne, non seulement les sénateurs, mais encore ceux qui avaient un rang considérable dans l'État, sans parler de ceux qui étaient d'une condition inférieure, cela forma le droit de ce temps-là: il n'y eut plus que les ingénus, compris dans la loi de Constantin, à qui de tels mariages fussent défendus. Justinien[87] abrogea encore la loi de Constantin, et permit à toutes sortes de personnes de contracter ces mariages: c'est par là que nous avons acquis une liberté si triste.

Il est clair que les peines portées contre ceux qui se mariaient contre la défense de la loi, étaient les mêmes que celles portées contre ceux qui ne se mariaient point du tout. Ces mariages ne leur donnaient aucun avantage civil[88]: la dot[89] était caduque après la mort de la femme[90].

Auguste ayant adjugé au trésor public les successions et les legs de ceux que ces lois en déclaraient incapables[91], ces lois parurent plutôt fiscales que politiques et civiles. Le dégoût que l'on avait déjà pour une charge qui paraissait accablante, fut augmenté par celui de se voir continuellement en proie à l'avidité du fisc. Cela fit que, sous Tibère, on fut obligé de modifier ces lois[92]; que Néron diminua les récompenses des délateurs au fisc[93] ; que Trajan arrêta leur brigandage[94]; que Sévère modifia ces lois[95]; et que les jurisconsultes les regardèrent comme odieuses, et, dans leurs décisions, en abandonnèrent la rigueur.

D'ailleurs les empereurs énervèrent ces lois[96], par les privilèges qu'ils donnèrent des droits de maris, d'enfants, et de trois enfants. Ils firent plus : ils dispensèrent les particuliers des peines de ces lois[97]. Mais des règles établies pour l'utilité publique semblaient ne devoir point admettre de dispense.

Il avait été raisonnable d'accorder le droit d'enfants aux Vestales[98], que la religion retenait dans une virginité nécessaire: on donna de même le privilège des maris aux soldats[99], parce qu'ils ne pouvaient se marier. C'était la coutume d'exempter les empereurs de la gêne de certaines lois civiles. Ainsi Auguste fut exempté de la gêne de la loi qui limitait la faculté d'affranchir[100], et de celle qui bornait la faculté de léguer[101]. Tout cela n'était que des cas particuliers; mais dans la suite les dispenses furent données sans ménagement, et la règle ne fut plus qu'une exception.

Des sectes de philosophie avaient déjà introduit dans l'empire un esprit d'éloignement pour les affaires, qui n'aurait pu gagner à ce point dans le temps de la république[102], où tout le monde était occupé des arts de la guerre et de la paix. De là une idée de perfection attachée à tout ce qui mène à une vie spéculative; de là l'éloignement pour les soins et les embarras d'une famille. La religion chrétienne, venant après la philosophie, fixa, pour ainsi dire, des idées que celle-ci n'avait fait que préparer.

Le christianisme donna son caractère à la jurisprudence; car l'empire a toujours du rapport avec le sacerdoce. On peut voir le code Théodosien, qui n'est qu'une compilation des ordonnances des empereurs chrétiens.

Un panégyriste[103] de Constantin dit à cet empereur: « Vos lois n'ont été faites que pour corriger les vices, et régler les mœurs : vous avez ôté l'artifice des anciennes lois, qui semblaient n'avoir d'autres vues que de tendre des pièges à la simplicité. »

Il est certain que les changements de Constantin furent faits, ou sur des idées qui se rapportaient à l'établissement du christianisme, ou sur des idées prises de sa perfection. De ce premier objet vinrent ces lois qui donnèrent une telle autorité aux évêques, qu'elles ont été le fondement de la juridiction ecclésiastique: de là ces lois qui affaiblirent l'autorité paternelle[104], en ôtant au père la propriété des biens de ses enfants. Pour étendre une religion nouvelle, il faut ôter l'extrême dépendance des enfants, qui tiennent toujours moins à ce qui est établi.

Les lois faites dans l'objet de la perfection chrétienne furent surtout celles par lesquelles il ôta les peines des lois Papiennes[105] et en exempta tant ceux qui n'étaient point mariés, que ceux qui, étant mariés, n'avaient pas d'enfants.

« Ces lois avaient été établies, dit un historien ecclésiastique[106], comme si la multiplication de l'espèce humaine pouvait être un effet de nos soins; au lieu de voir que ce nombre croît et décroît selon l'ordre de la Providence. »

Les principes de la religion ont extrêmement influé sur la propagation de l'espèce humaine: tantôt ils l'ont encouragée, comme chez les Juifs, les Mahométans, les Guèbres, les Chinois: tantôt ils l'ont choquée, comme ils firent chez les Romains devenus chrétiens.

On ne cessa de prêcher partout la continence, c'est-à-dire cette vertu qui est plus parfaite, parce que, par sa nature, elle doit être pratiquée par très peu de gens.

Constantin n'avait point ôté les lois décimaires, qui donnaient une plus grande extension aux dons que le mari et la femme pouvaient se faire à proportion du nombre de leurs enfants: Théodose le jeune abrogea encore ces lois[107].

Justinien déclara valables tous les mariages que les lois Papiennes avaient défendus[108]. Ces lois voulaient qu'on se remariât; Justinien accorda des avantages à ceux qui ne se remarieraient pas[109].

Par les lois anciennes, la faculté naturelle que chacun a de se marier, et d'avoir des enfants, ne pouvait être ôtée. Ainsi, quand on recevait un legs à condition de ne point se marier[110], lorsqu'un patron faisait jurer son affranchi qu'il ne se marierait point, et qu'il n'aurait point d'enfants[111], la loi Papienne annulait et cette condition et ce serment[112]. Les clauses *en gardant viduité,* établies parmi nous, contredisent donc le droit ancien, et descendent des constitutions des empereurs, faites sur les idées de la perfection.

Il n'y a point de loi qui contienne une abrogation expresse des privilèges et des honneurs que les Romains païens avaient accordés aux mariages et au nombre des enfants; mais là où le célibat avait la prééminence, il ne pouvait plus y avoir d'honneur pour le mariage; et, puisque l'on put obliger les traitants à renoncer à tant de profits par l'abolition des peines, on sent qu'il fut encore plus aisé d'ôter les récompenses.

La même raison de spiritualité, qui avait fait permettre le célibat, imposa bientôt la nécessité du célibat même. À Dieu ne plaise que je parle ici contre le célibat qu'a adopté la religion; mais qui pourrait se taire contre celui qu'a formé le libertinage; celui où les deux sexes, se corrompant par les sentiments naturels mêmes, fuient une union qui doit les rendre meilleurs, pour vivre dans celle qui les rend toujours pires?

C'est une règle tirée de la nature que, plus on diminue le nombre des mariages qui pourraient se faire, plus on corrompt ceux qui sont faits; moins il y a de gens mariés, moins il y a de fidélité dans les mariages; comme lorsqu'il y a plus de voleurs, il y a plus de vols.

Chapitre XXII: De l'exposition des enfants

Les premiers Romains eurent une assez bonne police sur l'exposition des enfants. Romulus, dit Denys d'Halicarnasse[113], imposa à tous les citoyens la nécessité d'élever tous les enfants mâles et les aînées des filles. Si les enfants étaient difformes et monstrueux, il permettait de les exposer, après les avoir montrés à cinq des plus proches voisins.

Romulus ne permit de tuer aucun enfant qui eût moins de trois ans[114] *: par* là il conciliait la loi qui donnait aux pères le droit de vie et de mort sur leurs enfants, et celle qui défendait de les exposer.

On trouve encore dans Denys d'Halicarnasse[115] que la loi qui ordonnait aux citoyens de se marier et d'élever tous leurs enfants, était en vigueur l'an *277* de Rome: on voit que l'usage avait restreint la loi de Romulus, qui permettait d'exposer les filles cadettes.

Nous n'avons de connaissance de ce que la loi des Douze Tables, donnée l'an de Rome 301, statua sur l'exposition des enfants, que par un passage de Cicéron[116] qui, parlant du tribunat du peuple, dit que d'abord après sa naissance, tel que l'enfant monstrueux de la loi des Douze Tables, il fut étouffé: les enfants qui n'étaient pas monstrueux étaient donc conservés, et la loi des Douze Tables ne changea rien aux institutions précédentes.

« Les Germains, dit Tacite[117], *n'exposent* point leurs enfants; et, chez eux, les bonnes mœurs ont plus de force que n'ont ailleurs les bonnes lois. » Il y avait donc, chez les Romains, des lois contre cet usage, et on ne les suivait plus. On ne trouve aucune loi romaine qui permette d'exposer les enfants[118] : ce fut sans doute un abus introduit dans les derniers temps, lorsque le luxe ôta l'aisance, lorsque les richesses partagées furent appelées pauvreté, lorsque le père crut avoir perdu ce qu'il donna à sa famille, et qu'il distingua cette famille de sa propriété.

Chapitre XXIIII: De l'état de l'univers après la destruction des Romains

Les règlements que firent les Romains pour augmenter le nombre de leurs citoyens eurent leur effet pendant que leur république, dans la force de son institution, n'eut à réparer que les pertes qu'elle faisait par son courage, par son audace, par sa fermeté, par son amour pour la gloire, et par sa vertu même. Mais bientôt les lois les plus sages ne purent rétablir ce qu'une république mourante, ce qu'une anarchie générale, ce qu'un gouvernement militaire, ce qu'un empire dur, ce qu'un despotisme superbe, ce qu'une monarchie faible, ce qu'une cour stupide, idiote et superstitieuse, avaient successivement abattu: on eût dit qu'ils n'avaient conquis le monde que pour l'affaiblir, et le livrer sans défense aux barbares. Les nations gothes, gétiques, sarrasines et tartares les accablèrent tour à tour; bientôt les peuples barbares n'eurent à détruire que des peuples barbares. Ainsi, dans le temps des fables, après les inondations et les déluges, il sortit de la terre des hommes armés qui s'exterminèrent.

Chapitre XXIV: Changements arrivés en Europe par rapport au nombre des habitants

Dans l'état où était l'Europe, on n'aurait pas cru qu'elle pût se rétablir; surtout lorsque, sous Charlemagne, elle ne forma plus qu'un vaste empire. Mais, par la nature du gouvernement d'alors, elle se partagea en une infinité de petites souverainetés. Et, comme un seigneur résidait dans son village ou dans sa ville; qu'il n'était grand, riche, puissant, que dis-je, qu'il n'était en sûreté que par le nombre de ses habitants, chacun s'attacha avec une attention singulière à faire fleurir son petit pays: ce qui réussit tellement que, malgré les irrégularités du gouvernement, le défaut des connaissances qu'on a acquises depuis sur le commerce, le grand nombre de guerres et de querelles qui s'élevèrent sans cesse, il y eut dans la plupart des contrées d'Europe plus de peuple qu'il n'y en a aujourd'hui.

Je n'ai pas le temps de traiter à fond cette matière; mais je citerai les prodigieuses armées des croises, composées de gens de toute espèce. M. Pufendorff dit[119] que sous Charles IX il y avait vingt millions d'hommes en France.

Ce sont les perpétuelles réunions de plusieurs petits États, qui ont produit cette diminution.

Autrefois chaque village de France était une capitale; il n'y en a aujourd'hui qu'une grande: chaque partie de l'État était un centre de puissance; aujourd'hui tout se rapporte à un centre; et ce centre est, pour ainsi dire, l'État même.

Chapitre XXV: Continuation du même sujet

Il est vrai que l'Europe a, depuis deux siècles, beaucoup augmenté sa navigation: cela lui a procuré des habitants, et lui en a fait perdre. La Hollande envoie tous les ans aux Indes un grand nombre de matelots, dont il ne revient que les deux tiers; le reste périt ou s'établit aux Indes: même chose doit à peu près arriver à toutes les autres nations qui font ce commerce.

Il ne faut point juger de l'Europe comme d'un État particulier qui y ferait seul une grande navigation. Cet État augmenterait de peuple, parce que toutes les nations voisines viendraient prendre part à cette navigation; il y arriverait des matelots de tous côtés. L'Europe, séparée du reste du monde par la religion[120], par de vastes mers et par des déserts, ne se répare pas ainsi.

Chapitre XXVI: Conséquences

De tout ceci il faut conclure que l'Europe est encore aujourd'hui dans le cas d'avoir besoin des lois qui favorisent la propagation de l'espèce humaine: aussi, comme les politiques grecs nous parlent toujours de ce grand nombre de citoyens qui travaillent la république, les politiques d'aujourd'hui ne nous parlent que des moyens propres à l'augmenter.

Chapitre XXVII: De la loi faite en France pour encourager la propagation de l'espèce

Louis XIV ordonna[121] de certaines pensions pour ceux qui auraient dix enfants, et de plus fortes pour ceux qui en auraient douze. Mais il n'était pas question de récompenser des prodiges. Pour donner un certain esprit général qui portât à la propagation de l'espèce, il fallait établir, comme les Romains, des récompenses générales ou des peines générales.

Chapitre XXVIII: Comment on peut remédier à la dépopulation

Lorsqu'un État se trouve dépeuplé par des accidents particuliers, des guerres, des pestes, des famines, il y a des ressources. Les hommes qui restent peuvent conserver l'esprit de travail et d'industrie; ils peuvent chercher à réparer leurs malheurs, et devenir plus

industrieux par leur calamité même. Le mal presque incurable est lorsque la dépopulation vient de longue main, par un vice intérieur et un mauvais gouvernement. Les hommes y ont péri par une maladie insensible et habituelle : nés dans la langueur et dans la misère, dans la violence ou les préjugés du gouvernement, ils se sont vu détruire, souvent sans sentir les causes de leur destruction. Les pays désolés par le despotisme, ou par les avantages excessifs du clergé sur les laïques, en sont deux grands exemples.

Pour rétablir un État ainsi dépeuplé, on attendrait en vain des secours des enfants qui pourraient naître. Il n'est plus temps; les hommes, dans leur désert, sont sans courage et sans industrie. Avec des terres pour nourrir un peuple, on a à peine de quoi nourrir une famille. Le bas peuple, dans ces pays, n'a pas même de part à leur misère, c'est-à-dire aux friches dont ils sont remplis. Le clergé, le prince, les villes, les grands, quelques citoyens principaux sont devenus insensiblement propriétaires de toute la contrée: elle est inculte; mais les familles détruites leur en ont laissé les pâtures, et l'homme de travail n'a rien.

Dans cette situation, il faudrait faire, dans toute J'étendue de l'empire, ce que les Romains faisaient dans une partie du leur: pratiquer dans la disette des habitants ce qu'ils observaient dans l'abondance; distribuer des terres à toutes les familles qui n'ont rien; leur procurer les moyens de les défricher et de les cultiver. Cette distribution devrait se faire à mesure qu'il y aurait un homme pour la recevoir; de sorte qu'il n'y eût point de moment perdu pour le travail.

Chapitre XXIX: Des hôpitaux

Un homme n'est pas pauvre parce qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas. Celui qui n'a aucun bien et qui travaille est aussi à son aise que celui qui a cent écus de revenus sans travailler. Celui qui n'a rien, et qui a un métier, n'est pas plus pauvre que celui qui a dix arpents de terre en propre, et qui doit les travailler pour subsister. L'ouvrier qui a donné à ses enfants son art pour héritage, leur a laissé un bien qui s'est multiplié à proportion de leur nombre. Il n'en est pas de même de celui qui a dix arpents de fonds pour vivre, et qui les partage à ses enfants.

Dans les pays de commerce, où beaucoup de gens n'ont que leur art, l'État est souvent obligé de pourvoir aux besoins des vieillards, des malades et des orphelins. Un État bien policé tire cette subsistance du fonds des arts même; il donne aux uns les travaux dont ils sont capables; il enseigne les autres à travailler, ce qui fait déjà un travail.

Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues, ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé.

Aureng-Zeb[122], à qui on demandait pourquoi il ne bâtissait point d'hôpitaux, dit: « Je rendrai mon empire si riche qu'il n'aura pas besoin d'hôpitaux. » Il aurait fallu dire: Je commencerai par rendre mon empire riche, et je bâtirai des hôpitaux.

Les richesses d'un État supposent beaucoup d'industrie. Il n'est pas possible que dans un si grand nombre de branches de commerce, il n'y en ait toujours quelqu'une qui souffre, et

dont par conséquent les ouvriers ne soient dans une nécessité momentanée.

C'est pour lors que l'État a besoin d'apporter un prompt secours, soit pour empêcher le peuple de souffrir, soit pour éviter qu'il ne se révolte: c'est dans ce cas qu'il faut des hôpitaux, ou quelque règlement équivalent, qui puisse prévenir cette misère.

Mais quand la nation est pauvre, la pauvreté particulière dérive de la misère générale ; et elle est, pour ainsi dire, la misère générale. Tous les hôpitaux du monde ne sauraient guérir cette pauvreté particulière; au contraire, l'esprit de paresse qu'ils inspirent augmente la pauvreté générale, et par conséquent la particulière.

Henri VIII, voulant réformer l'Église d'Angleterre, détruisit les moines[123], nation paresseuse elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvent en couvent. Il ôta encore les hôpitaux où le bas peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes trouvaient la leur dans les monastères. Depuis ces changements, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre.

À Rome, les hôpitaux font que tout le monde est à son aise, excepté ceux qui travaillent, excepté ceux qui ont de l'industrie, excepté ceux qui cultivent les arts, excepté ceux qui ont des terres, excepté ceux qui font le commerce.

J'ai dit que les nations riches avaient besoin d'hôpitaux, parce que la fortune y était sujette à mille accidents : mais on sent que des secours passagers vaudraient bien mieux que des établissements perpétuels. Le mal est momentané : il faut donc des secours de même nature, et qui soient applicables à l'accident particulier.

Book Twenty-Three

ABOUT THE LAWS IN THE RELATION WHICH THEY HAVE TO THE NUMBER OF INHABITANTS

Chapter 1: About Men and Animals, in Relation to the Multiplication of Their Kind

0 Venus! Love's Mother!
On the first fine day that your star brings round,
The Zephyrs cause their amorous breath to be sensed,
Earth ornaments her bosom with brilliant colors,
And the air is perfumed with the sweet spirit of flowers.
Folk listen to the birds, owed by your might,
Celebrating your presence with a thousand lascivious sounds:
For the beautiful young calf,

behold the proud bull,
Whether bounding through plains or crossing waters.
Lastly, the woodland and mountain denizens,
The rivers and seas, and the green champaigns,
Burning, before your face, with love and desire,
Undertake to breed by means of pleasure's charm:
So much do they love to follow you, and that charming dominion
Which beauty imparts over all that breathe (a[1]*)!*

Among animals females have an almost continual fecundity. But, in the human species, the manner of thinking, character, passions, fantasies, whims, the idea of preserving one's beauty, and the inconvenience of pregnancy and that of a too numerous family interfere with propagation in a thousand ways.

Chapter 2: About Marriages

The natural obligation which a father has to feed his children has caused marriage to be established, which identifies him that must fulfill that obligation. The peoples (a[2]) about whom Pomponius Mela speaks (b[3]) only determined it by resemblance.

Among peoples well-ordered it is the father whom the laws, by the marriage ceremony, have identified to have to be so (c[4]), because they discover in him the person whom they seek.

Among the animals that obligation is such that the mother ordinarily suffices for it. It has a much greater reach with men: their children have reason, but it comes to them only by degrees; it does not suffice to feed them, it is further required to guide them; they could already be able to live while they cannot govern themselves.

Illicit couplings contribute little to the propagation of the species. The father who holds the natural obligation to feed and raise the children is not determined in that case, and the mother, to whom the obligation would remain, encounters a thousand obstacles from shame, remorse, the limitations of her sex, and the severity of the laws. Most of the time she lacks means.

The women who have given themselves to public prostitution are unable to have the facility to raise their children. The burdens of that education are even incompatible with their condition. And they are so corrupted that they would not know how to hold the law's confidence.

It follows from all this that public continence is naturally tied the propagation of the species.

Chapter 3: About the Condition of Children

It is reason which dictates that, when there is a marriage, the children assume the father's condition and that, when there is none, they can only involve the mother (a[5]).

Chapter 4: About Families

It is nearly everywhere accepted that the wife goes into the husband's family. Without an inconvenience the opposite is established in Formosa (a[6]), where the husband goes to join that of the wife.

That law which establishes the family through a succession of individuals of the same sex contributes much to the propagation of the human species, independently of its first motives. The family is a kind of property: a man who has children of the sex which could not perpetuate it is never content until he should have one who could perpetuate it.

The names which impart to men the idea of a thing which seems not to have to perish are most fit to inspire every family with the desire to extend its duration. There are some peoples among whom names distinguish the families; there are others where they only distinguish the individuals, which is not so good.

Chapter 5: About Differing Ranks of Legitimate Wives

Sometimes the laws and religion have instituted several kinds of civil conjunctions. And it is thus with the Mohammedans, among whom there are differing ranks of wives whose children are recognized by birth within the home, or by civil contracts, or even by the mother's enslavement and the father's subsequent acknowledgment.

It would be against reason that law would stigmatize in the children what it has approved in the father. There, accordingly, all those children ought to inherit, at least if some special reason would oppose it, as in Japan where only the children of the wife given by the emperor may inherit. The regime there requires that the goods which the emperor gives must not be too much shared, because they are dedicated to a service as were our fiefs in other times.

There are some countries in which a legitimate wife enjoys within the home nearly the [same] honors which, in our climates, a single wife has: there, the concubines' children are considered as belonging to the first wife. Thus is it instituted in China. Filial respect (a[7]), the ceremony of a rigorous funeral, are not owed to the natural mother but to that mother whom the law assigned.

With the aid of such fiction (b[8]), there are no longer any bastards. Whereas, in the countries where that fiction has no place, one well notes that the law which legitimizes the children of concubines is a strained law. For it would be the bulk of the nation which would be stigmatized by the law. Nor it is it a question, in those countries, of the children of adulterers. The separation of wives, cloisters, eunuchs, and chains make the thing so arduous that the law deems it impossible. Besides, the same sword would exterminate mother and child.

Chapter 6: About Bastards, in the Different Governments

Folk scarcely know of bastards, therefore, in the countries in which polygamy is allowed; they do know them in those in which the law of a single wife is instituted. In those countries it was required to stigmatize concubinage; it was therefore necessary to stigmatize the children who were born from it.

In republics, in which it is necessary that morals be pure, bastardy ought to be still more odious than in monarchy.

Folk at Rome, perhaps, made overly severe provisions against them. But, the ancient institutions establishing every citizen under the necessity to marry and, on the other hand, marriages being softened by permission to repudiate or to make a divorce, there was only a very great corruption of morals which were able to lead to concubinage.

It is necessary to note that, a citizen's quality being considerable in the democracies where it carries sovereign authority with it, laws concerning the condition of bastards often occurred there and had less relationship to the thing itself and the integrity of the marriage, than to the republic's special constitution. Thus, the people sometimes have received bastards as citizens (a[9]), in order to increase their power against the elevated. Thus, in Athens, the people subtracted bastards from the number of citizens in order to have a greater share of the grain that the Egyptian king had sent to them. Finally, Aristotle (b[10]) tells us that, in several towns, whenever there were not citizens enough, bastards inherited; while when there enough of them, bastards did not succeed.

Chapter 7: About the Father's Consent to Marriages

The fathers' consent is founded on their authority, which is to say on their property right. It is further founded on their love, their reason, and the uncertainty of that of their children which age [youth] holds in the condition of ignorance and passions in the condition of drunkenness.

In the small republics or singular institutions about which we have spoken, there can be some laws which give to the magistrates the oversight over the marriages of the citizens' children which nature had previously given to the fathers. The love of the public weal there can be such that it equals or surpasses every other love. Thus did Plato wish that magistrates would regulate marriages; thus did the Lacedomomian magistrates direct them.

But in ordinary institutions it falls to the fathers to marry their children. Their prudence in this respect will always be above [excel] every other prudence. Nature gives to fathers a desire to obtain heirs for their children, which they hardly sense for themselves. In the differing degrees of primogeniture, they see themselves advancing imperceptibly toward the future. But what would that be, if impertinence and avarice went so far as to usurp the fathers' authority? Listen to Thomas Gage (a[11]) on the conduct of the Spanish in the Indies:

"In order to increase the number of persons who pay tribute, it is required that all Indians fifteen years of age should marry; and they even regulated the time of marriage for Indians at fourteen years for males and thirteen for the girls. They base themselves on a canon which says that maliciousness may advance age." He saw one of those censuses happening: it was, he said, a shameful thing. Thus, in the act which ought to be the freest in the world, the Indians are still slaves.

Chapter 8: Continuing the Same Subject

In England the girls often abuse the law, in order to marry according to their whim without consulting their parents. I know not whether this practice would not be better able to be tolerated there than elsewhere, by reason [of the fact] that the laws not having instituted monastic celibacy there, the girls have only the state of marriage to take and are unable to reject it. In France, to the contrary, where monasticism is established, girls always have the resort of celibacy. And the law which commands them to await the fathers' consent could be more agreeable there. In this vein, the practice of Italy and Spain would be least reasonable: monasticism is instituted there, while folk may marry without the fathers' consent.

Chapter 9: About Girls

Girls, whom one only guides by marriage to pleasures and liberty; who have a mind which dares not to think, a heart which dares not to feel, eyes which dare not to see, and ears which dare not to hear; who step forth only to show themselves stupid; ceaselessly condemned to trifles and to precepts, are sufficiently inclined to marriage. It's the boys whom it is necessary to encourage.

Chapter 10: That Which Determines [One] to Marriage

Everywhere one finds a place in which two people may live commodiously, a marriage occurs. Nature sufficiently inclines [leads] to it, whenever it is not checked by the difficulty of subsistence.

Peoples aborning multiply and grow greatly. Among them it would be a great inconvenience to live in celibacy. It is no inconvenience to have many children. The opposite happens whenever the nation is formed.

Chapter 11: About the Severity of Government

Folk who have absolutely nothing, like beggars, have many children. That's because they are in the situation of peoples aborning. To the father it costs nothing to give his art to his children who, by being born, are even some instruments of that art. Those folk multiply in a rich or superstitious county, because they do not have the burdens of society and are themselves the burdens of the society. But the folk who are poor only because they live under a harsh government which considers their plots less as the foundation of their subsistence than as a pretext for oppression; those folk, I say, make few children. They don't even have their food. How could they dream about sharing it? They are unable to minister to themselves in their illnesses. How could they raise creatures who are in a continuous illness, which is childhood?

It is the ease of speaking and the impotence for inquiring which have caused [some] to say that, the more subjects were poor, the more families were numerous; that, the more folk were burdened with taxes, the more they placed themselves in condition to pay them —two sophisms which always have and forever will lose monarchies.

The severity of the government can go as far as to destroy natural sentiments by the natural sentiments themselves. Did not the American wives (a[12]) cause themselves to abort, so that their children should not have masters so cruel?

Chapter 12: About the Number of Girls and Boys in Differing Countries

Already I have said (a[13]) that in Europe a few more boys than girls are born. Some have noticed that in Japan (b[14]) there are born a few more girls than boys. All things being equal, there will be more fertile women in Japan than in Europe and, consequently, more people.

Some accounts (c[15]) say that in Bantam there are ten girls for one boy. Such a disproportion (which would cause the number of families there to be to the number of those in other climates as one is to five and a half) would be excessive. Families there would be able to be truly larger; but there are few folk well off enough to be able to maintain so large a family.

Chapter 13: About Seaports

In seaports, where men expose themselves to a thousand dangers and go to live or die in distant climates, there are fewer men than women. Nevertheless one sees more children there than elsewhere. That derives from the ease of subsistence. It may even be that the oily parts of fish are more suited to supply that material which serves for generation. That could be one of the causes of that infinite number of people who are in Japan (a[16]) and in China (b[17]), where one sees almost nothing but fish (c[18]). If that were so, certain monastic regulations which bind one to living on fish would be contrary to the spirit of the legislator himself.

Chapter 14: About the Products of the Land, Which Call for More or Fewer Men

Grazing countries are thinly populated, because few folk find any occupation there. Grain fields involve more men, and vineyards infinitely more.

In England (a[19]) folk often complained that the spread of grazing land diminished the inhabitants. And one observes, in France, that the large number of vineyards is one of the great causes of the multiplicity of men there.

Countries in which coal mines supply combustible materials have this advantage over the others, that no forests are required there and all the lands may be cultivated.

In the places where rice grows, extensive works are required for handling the waters. Therefore lots of folk may be involved there. There is more: in those places less land is needed in order to supply the subsistence for a family than in those places which produce other grains. In sum, the earth, which elsewhere is used to feed the animals, there serves directly the subsistence of men. The labor that animals perform elsewhere is done there by men. And the cultivation of the land becomes an immense manufacture for the men.

Chapter 15: About the Number of Inhabitants, in Relation to the Arts

Whenever there is an agrarian law and the lands are equally parceled, the country may be densely populated although there would be few arts there. For each citizen finds, in working his plot, exactly enough to feed himself, while all the citizens together consume the country's fruits. Thus it was in certain ancient republics.

But in our states of today land holdings are unequally distributed; they produce more fruit than they who cultivate them are able to consume. And if folk should neglect the arts there, while they apply themselves only to agriculture, the country can be but thinly populated. They who cultivate or arrange to cultivate, having the fruits of the remainder, are not engaged by anything to labor the following year. The fruit could not be consumed by indolent folk, because the indolent folk would not have wherewithal to buy them. It is therefore necessary that the arts be established, in order that the fruits would be consumed by farmers and artisans. In a word, these states require that many folk cultivate over and above that which is necessary for them. To that end it's necessary to impart to them a desire to have the superfluous. But it is only the artisans who give it.

Those machines whose goal is to abbreviate the art are not always useful. If one product is at a mediocre price and which suits equally him that buys it and the laborer that makes it, the machines which could simplify its manufacture, which is to say which could diminish the number of laborers, would be pernicious. If the water mills were everywhere established, I would not believe them so useful as folk tell it. For they have caused an infinity of arms to relax, they have deprived many folk of the use of the waters, and they have caused many lands to lose their fertility.

Chapter 16: About the Legislator's Views on the Propagation of the Species

Regulations about the number of citizens depend very much on the circumstances. There are some countries where nature has done all; the legislator, then, has nothing to do there. To what good, encouraging propagation by means of the laws, when the fecundity of the climate gives peoples enough? Sometimes the climate is more favorable than the terrain. There the people multiply, and famines destroy them. That is the situation in which China find itself; also, a father there sells his daughters and exposes his children. The same causes produce the same effects in Tonkin (a[20]); and it is not required to go, like the Arab travelers about whom Renaudot has given us the account (b[21]), seeking the opinion of metempsychosis for that.

The same reasons cause [the fact] that, on the Formosa Island (c[22]), religion does not allow women to bring children into the world unless they were thirty-five years old; prior to that age, the priestess pressed the belly and caused them to abort.

Chapter 17: About Greece and the Number of Its Inhabitants

This effect, which stems from certain physical causes in certain countries of the orient, the nature of the government did produce in Greece. The Greeks were a great nation, composed of towns each of which had its government and its laws. They were no more conquering than the towns of Switzerland, Holland, and Germany are today. In each republic the legislator had had for a goal the happiness of the citizens within and an external authority which were not inferior to that of the neighboring towns (a[23]). With a small territory and great fortune, it was easy that the number of citizens would increase and would become to them a burden. Also, they ceaselessly formed colonies (b[24]); they hired themselves out for war, as do the Swiss today. Nothing was neglected of that which could impede the over large multiplication of children.

There were among them some republics whose constitution was singular. Some subject peoples were obliged to supply subsistence for the citizens. The Lacedemonians were fed by the Helots; the Cretans by the Perioecii, and the Thessalians by the Penestae. There had to be there only a certain number of free men, in order that the slaves were in a condition to supply them subsistence. Today we say that it is necessary to limit the number of regular troops. Now Lacedemonia was an army maintained by peasants; therefore it was necessary to limit that army. Without that, free men, who had all the advantages of the society, could have multiplied themselves beyond number and the farmers would have been overburdened.

Greek statesmen then, especially applied themselves to regulating the number of citizens. Plato (c[25]) set it at five thousand and forty; and he wishes that folk should check, or that they should encourage propagation, according to the necessity, by means of honors, shame, and the admonitions of the elderly. He even wishes that folk would regulate the number of marriages (d[26]), in such a manner that the people would replenish themselves without overloading the republic.

“If the country’s law,” Aristotle says (e[27]), “prohibits exposing children, it will be necessary to limit the number of them that each can engender.” If one has children beyond the number defined by the law, he advises (f[28]) causing the woman to abort before the fetus should have life.

The infamous means that the Cretans employed, in order to forestall a too great number of children, is reported by Aristotle, while I have sensed modesty affrighted when I wanted to report it.

There are some places, Aristotle further said (g[29]), where the law makes strangers citizens, or bastards, or those who have only been born of a citizen mother. But, from the moment they have people enough, they no longer do so. Canada’s savages cause their

prisoners to burn. But, whenever they have vacant huts to give them, they recognize them as of their nation.

Lord Petty has assumed in his calculations that a man in England would be worth what one could sell him for in Algiers (h[30]). That may only be good for England: there are some countries where a man is worth nothing; there are others where he is worth less than nothing.

Chapter 18: About the Condition of Peoples Prior to the Romans

Italy, Sicily, Asia Minor, Spain, Gaul, and Germany were, nearly, like Greece, replete with petty peoples and overflowing with inhabitants. Folk did not need laws in order to increase the number of them.

Chapter 19: Depopulation of the Universe

All those petty republics were swallowed up in a large one, and one saw the universe imperceptibly depopulate itself. One only has to see what were Italy and Greece, before and after the Roman victories.

"Folk will ask me," says Titus-Livy (a[31]), "where have the Volscians been able to find soldiers enough to wage war after having so often been vanquished? It were required that there had been an infinity of people in those regions, which today are only a desert, without some Roman soldiers and some Roman slaves."

"The oracles have ceased," Plutarch said (b[32]), "because the places wherein they spoke have been destroyed. Today one could hardly find three thousand warriors in Greece."

"I will not describe," said Strabo (c[33]), "Epirus and the neighboring places, Because those countries are entirely desert. This depopulation, which began a long time ago, continues daily, in such a manner that Roman soldiers hold their camp in abandoned homes." He finds the cause of this in Polybius, who says that after his victory, Paullus Aemiluis, destroyed seventy towns of Epirus and led off one hundred fifty thousand slaves.

Chapter 20: That the Romans Were Under the Necessity of Making Laws for the Propagation of the Species

By destroying all the peoples, the Romans were destroying themselves. Ceaselessly in action, effort, and violence, they were wasting themselves, like an arm upon which one always relies.

I will not speak here of the foresight that they did have, to give themselves citizens to the degree that they lost some (a[34]); of the associations that they formed; of the citizenships that they gave; and of that immense seed-pod of citizens which they found in their slaves. I will tell of that they did, not in order to repair the loss of citizens but that of men. And, inasmuch as these were the people in the world who best knew how to accommodate their laws to their projects, it isn't indifferent to examine what they did in this respect.

Chapter 21: About the Roman Laws on the Propagation of the Species

Ancient Roman laws much sought to lead the citizens to marriage. The Senate and the people often made regulations on the subject, as Augustus said in his harangue reported by Dion (a[35]).

Dionysius of Halicarnarsus (b[36]) may not believe that, after the death of three hundred and five Fabians exterminated by the Veii, there remained of that race only a single child, because the ancient law which commanded each citizen to marry and to raise children was yet in its strength (c[37]).

Independently of the laws, the censors had an eye on marriages and, according to the republic's need, drew folk to it both by means of shame (d[38]) and by means of penalties.

The morals, which began to be corrupted, contributed much to disgusting the citizens with marriage, which has only pains for them that no longer have any sense for the pleasures of innocence. That is the spirit of that harangue (e[39]) that Metellus Numidicus delivered to the people in his censorship.

"If it were possible to have no wife, we would deliver ourselves from that evil. But, since nature has fixed it that one can scarcely live happily with them, nor subsist without them, it is necessary to pay greater regard to our preservation than to transient satisfactions."

The corruption of the morals destroyed the censorship, itself set up in order to destroy the corruption of morals. But, whenever that corruption becomes general, censorship no longer has any strength (f[40]).

The civil discords, the triumvirates, and the proscriptions weakened Rome more than any war that it had waged until then. There remained few citizens (g[41]), and most of them were not married. In order to remedy this latter ill, Caesar and Augustus re-established the censorship, and even wanted to be censors (h[42]). They made differing regulations. Caesar gave rewards to them that had many children (i[43]). He prohibited women of fewer than forty years of age, and who had neither husband nor children, to wear precious stones and make use of litters (k[44])—an excellent method for assailing celibacy by means of vanity. Augustus' laws were more imposing (l[45]), he imposed (m[46]) new punishments on them that were not married and increased the rewards of them that were and those who had children. Tacitus calls these leges Juliae (n[47]), and there is some appearance that they had blended with them the ancient regulations made by the senate, the people, and the censors.

Augustus's law met a thousand obstacles, and thirty-four years (o[48]) after they had been made, the Roman knights demanded of him their revocation. He made them line up, those who were married on one side and on the other those who were not so. These last appeared in greater numbers, a thing which astonished the citizens and confused them. Augustus, with the gravity of the ancient censors, spoke to them thus (p[49]):

"While illnesses and wars deprive us of so many citizens, what will become of the town, if folk no longer contract marriages? The city does not consist of houses, porticos, and public places. They are men who form the city. You will not see men, as in the fables, coming from beneath the earth in order to take care of your affairs. It is not in order to live alone that you remain in bachelorhood. Each one of you has some companions of his table and of his bed, you are only seeking peace in your libertinage. Will you now cite the example of the Vestal virgins? If, then, you do not keep the laws of chastity, it could be required to punish you like them. You are equally poor citizens, whether everyone imitates your example or no one follows it. My exclusive aim is the perpetuation of the republic. I have increased the penalties for them that have not obeyed, and, regarding the rewards, they are such as I know not whether virtue might have yet had any greater. There are lesser which incline a thousand people to hazard their life, and would not these entice you to take a wife and feed some children?"

He gave the law that folk named, for his name, Julia, and Pappia Poppoea for the name of the Consuls (q[50]) for one part of that year. The magnitude of the ill appeared in their own election. Dion (r[51]) tells us that they were not married and that they had no children.

This law of Augustus was properly a code of laws and a systematic body of all the regulations that one could make on this subject. With it they refounded the leges Juliae (s[52]), and they gave them greater strength. They have so many perspectives, and they influence so many things, that they form the most beautiful portion of the Romans' civil laws.

One finds morsels of them spread through the precious fragments of Ulpian (t[53]); in the laws of the Digest, drawn from the authors who have written concerning the leges Pagiae; in the historians and the other authors who have cited them; in the Theodosian code which abrogated them; and in the Fathers who have censured them, doubtlessly with a laudable zeal for matters of the next life but with very little knowledge of the business of this one.

These laws had several heads, of which thirty-five are known (u[54]). But, going into my subject the most directly as will be possible for me, I will begin by the head which Aulus Gellius (x[55]) tells us to be the seventeenth and which concerned the honors and rewards granted by that law.

The Romans, sprung for the most part from some Latin towns, which were Lacedemonian colonies (y[56]) and of which Jacques Godefroi [James Godfrey] had made a compilation had even derived a part of their laws from these towns (z[57]), did have, like the Lacedemonians, that respect for old age which yields every honor and every precedence. Whenever the republic failed of citizens, folk granted to marriage and the number of children the prerogatives which had been given to age (a[58]). Some of them were assigned to marriage alone, independently of the children who could be born from it. That was called the right of the spouses. Others of them were given to them that had three children. It isn't necessary to confuse these three things: there were some of those privileges from

which married folk always profited, as, for example, a special place at the theatre (b[59]). There were others of them which they only enjoyed for as long as folk who had children, or who had more of them than they, did not deprive them of them.

These privileges were extensive. Married people, who had the greatest number of children, were always preferred whether in the pursuit of honors or in the practice of those very honors (c[60]). The consul who had most children received the fasces first (d[61]), and he had the choice of provinces (e[62]). The senator who had most children was first written into the roll of senators, and he first spoke his opinion to the senate (f[63]). One could achieve the magistracies ahead of the age, because each child provided dispensation for one year (g[64]). If one had three children in Rome, he was exempted from all personal taxes (h[65]). Free born women who had three children and freedwomen who had four exited (i[66]) that perpetual guardianship in which the ancient Roman laws retained them (k[67]).

Now, if there were rewards, there were also some penalties (l[68]). They who were not married were able to receive nothing from the testaments of strangers (m[69]), while they who, being married, did not have children, only received the half (n[70]). The Romans, said Plutarch (o[71]), married in order to be heirs and not in order to have heirs.

The advantages which a husband and wife were able to arrange for themselves by testament were limited by law. They could give themselves everything (p[72]), if they had children by one another. If they did not have any, they were able to receive the tenth part of the inheritance on account of the marriage. And if they had some children from another marriage they could allot themselves as many tenths as they had children.

If a husband kept apart from his wife (q[73]) for any other cause then the business of the republic, he could not be her heir.

The law gave a husband, or a wife, who survived two years for remarrying (r[74]), and one and a half years in the case of divorce. Fathers who did not wish to marry their children or to give any dowry for their daughters, were forced into it by the magistrates (s[75]).

One could not form betrothals, when the marriage had to be delayed more than two years (t[76]). And, since one could not marry a girl but from twelve years of age, one was unable to become engaged to her but from ten. The law did not intend that one would be able to enjoy uselessly (u[77]), and under the pretext of betrothals, the privileges of married folk.

It was prohibited for a man of sixty years of age to marry a woman of fifty (x[78]). Since they had given great privileges to married folk, the law did not intend that there should be useless marriages. By the same reason, the Calvisian senatus-consultum (y[79]) declared unequal the marriage of a woman who was more than fifty years of age with a man who was less than sixty. The result: a woman who was fifty was unable to marry without running into the laws punishments. Tiberias added to the rigor of the law Papia (z[80]) and

prohibited a man who was sixty from marrying a wife who was less than fifty. The result: a man sixty years of age was unable to marry, in any situation, without running into the punishment. But Claudius abrogated what had been done under Tiberias in this respect (a[81]).

All these dispositions were more consistent with the climate of Italy than that of the north, where a man of sixty years still has some strength and where women of fifty years are not generally sterile.

In order that one not be uselessly limited in the choice that he was able to make, Augustus allowed all free born men who were not senators (b[82]) to marry freedwomen (c[83]). The law Papia prohibited to senators marriages with women who had been emancipated or who had shown up on the theatre (d[84]). And, from Ulpian's time (e[85]), it had been prohibited to freeborn men to marry wives who had led a bad life, who had climbed onto the theatre, or who had been condemned by means of a public judgment [trial]. It was required that it were some senatus-consultum which had set that up. At the time of the republic, folk hardly made those kinds of laws, because the censors corrected, in that regard, the disorders which came to be or prevented their coming to be.

Constantine having made a law (f[86]) by means of which he comprehended not only senators in the prohibition of the Law Papia but also them that had an important rank in the state, without speaking of them that were of inferior condition, that was the public law of those times. There were any longer none but freeborn men, of those comprehended in Constantine's law, for whom such marriages were prohibited. Justinian abrogated even the law of Constantine (g[87]) and allowed all kinds of persons to contract those marriages. It is thus that we have acquired so sad a liberty.

It is clear that the penalties borne against them that married in opposition to the law were the same as those borne against them did not marry all. Those marriages gave them no civil advantage (h[88]); the dowry (i[89]) was annulled upon the death of the wife (k)[90].

Augustus having assigned to the public treasury the inheritances and wills of them declared ineligible for it by those laws (l[91]), those laws seemed rather fiscal than political and civil. The disgust that folk already had for a matter which seemed overburdening was heightened by disgust with seeing themselves continually as prey for the greed of the revenue office. This produced the result that, under Tiberias, they were forced to modify those laws (m[92]); that Nero diminished the rewards for informers to the revenue office (n[93]); that Trajan checked their brigandage (o[94]); that Severus modified those laws (p[95]); and that the jurisconsults considered them odious and, in their decisions, abandoned their rigor.

Besides, the emperors eviscerated those laws by the privileges that they assigned for the rights of spouses, children, and three children (q[96]). They did more. They exempted individuals from the penalties of these laws (r[97]). But the rules established for public utility seemed not to have to admit of exemption.

It had been reasonable to grant the right for children to vestals whom religion kept in a necessary virginity (s[98]). Similarly, they gave the spouses' privilege to soldiers (t[99]), because they were unable to marry. It was customary to exempt the emperors from the bother of certain civil laws. Thus, Augustus was exempted from the impediment of the law which limited the faculty of emancipating (u[100]), and from which limited the faculty of bequeathing (x[101]). All that was but special cases. But, subsequently, exemptions were given without care, and the rule was no more than an exception.

Some philosophy sects had already introduced in the empire a spirit of detachment from business, which would not have been able to prevail to that degree at the time of the republic, when everyone was occupied with the arts of war and peace (y[102]). From this an idea of perfection attached to everything which led to a speculative life; from this detachment from the cares and worries of a family. The Christian religion, coming after philosophy, set, so to speak, some ideas that philosophy had done nothing but prepare.

Christianity gave its characteristic to jurisprudence. For rule is always related to the priesthood. One may see the Code Theodosian, which is only a compilation of the ordinances of Christian emperors.

A panegyrist of Constantine said to that emperor: "Your laws have only been made to correct vices and regulate morals. You have removed the device of the ancient laws, which seemed to have no other aims than to lay traps for simplicity (z[103])."

It is certain that Constantine's changes were made either on some ideas which related to the establishment of Christianity, or on some ideas taken from its perfection. From the first aim derived those laws which gave such authority to the bishops that they have been the foundation of the ecclesiastical jurisdiction, and from that those laws which weakened paternal authority by depriving the father of the proprietorship of his children's goods (a[104]). In order to extend a new religion it is required to eliminate the extreme dependence of children, who always cling less to what is established.

The laws made for the sake of Christian perfection were above all those by means of which Constantine eliminated the penalties of the Papian laws (b[105]), and exempted from them, as well they who were not married as they who, being married, did not have children.

"Those laws had been established," said an ecclesiastical historian (c[106]), "as if the multiplication of the human species could be a result of our cares, instead of seeing that that number waxes and wanes according to the order of providence."

Religious principles have influenced extremely the propagation of the human species; they have somewhat encouraged it, as among the Jews, the Mohammedans, the Zoroastrians, and the Chinese; and they have shocked it, as they did among the Romans turned Christians.

They did not cease preaching continence everywhere—that is, that virtue which is more perfect, because, by its nature, it must be practiced by very few folk.

Constantine had not eliminated the decimal laws, which gave greater range to the bequests which the husband and wife could make to one another in proportion to the number of their children. Theodosius the younger abrogated these laws also (d[107]).

Justinian declared to be worthy all the marriages which had been prohibited by the Papian laws (e[108]). These laws intended that folk would remarry. Justinian granted advantages to them that did not remarry (f[109]).

By the ancient laws, the natural power that each has, to marry and have children, cannot be taken away. Thus, when someone received an inheritance under the condition of not marrying (g[110]), whenever a patron caused his freedman to swear that he would not marry, and that he would have no children (h[111]), the Papian Law annulled both that condition and that oath (i[112]). The covenants instituted among us, en gardant viduite, contradict the ancient public law, then, and descend from the constitutions of the emperors, made on the ideas of perfection.

There is not any law which might contain an express abrogation of the privileges and honors that the pagan Romans had granted to marriages and the number of children. But, there where celibacy was pre-eminent, there could no longer be any honor for marriage. And, since they were able to force the tax farmers to renounce so much profit by means of abolishing the penalties, one senses that it were easier yet to eliminate the rewards.

The same reason, spirituality, which had caused them to allow celibacy, soon imposed the necessity of the same celibacy. Let it not please God that I speak here against the celibacy that religion has adopted. But who could keep his silence about that which libertinage has formed, one in which the two sexes, corrupting themselves by the natural sentiments themselves, flee a union which must make them better in order to live in that which always makes them worse?

It is a rule drawn from nature that, the more one diminishes the number of marriages which could be formed, the more one corrupts those which have been formed. The fewer married folk there are, the less fidelity there is in marriages; just as, whenever there are more thieves, there are more thefts.

Chapter 22: About Exposing Children

The first Romans had a sufficiently good regime about the exposure of children. Dionysius of Halicarnassus says that Romulus imposed upon all citizens the requirement to raise every male child and every first daughter (a[113]). If the children were deformed or monstrous, he allowed exposing them after they had been shown to five of the nearest neighbors.

Romulus did not allow the killing of any child who was less than three years old (b[114]), whereby he accommodated the law which gave to fathers the power [right] of life and death over their children and the law which prohibited exposing them.

In Dionysius of Halicarnassus one finds still that the law which commanded citizens to marry and to raise all their children was in force in the Roman year 277 (c[115]). One notes that practice had tempered Romulus's law, which allowed the exposing of the younger daughters.

We have no knowledge of what the law of the Twelve Tables, adopted in the Roman year 301, enacted concerning exposing children except by one passage in Cicero (d[116]), which, speaking about the people's tribunate, says that immediately upon its birth, as with the monstrous child of the law of the Twelve Tables, it was smothered. Children who were not monstrous, then, were saved, and the law of the Twelve Tables altered nothing of prior institutions.

"The Germans," said Tacitus (e[117]), "do not expose their children, and, among them, good morals have greater force than do good laws elsewhere." Among the Romans, then, there were some laws against that practice, while folk no longer followed them. One finds no Roman law that allows exposing children (f[118]). That was doubtlessly an abuse introduced in the last ages, when luxury eliminated comfort, when transient [shared] wealth was called poverty, and when the father believed to have lost whatever he gave his family and when he distinguished that family from his own property.

Chapter 23: About the Condition of the Universe after the Destruction of the Romans

The regulations that Romans made in order to increase the number of their citizens were effective so long as the republic, in the strength of its institution, had only to repair the losses which it sustained by its courage, by its boldness, by its determination, by its love of glory, and by its own virtue. But, soon the wisest laws could not re-establish what a dying republic; what a general anarchy; what a military government; what a severe empire; what a superb despotism; what a weak monarchy; and what a stupid court, idiotic and superstitious, had successively struck down. One would have said that they had conquered the world only to weaken it and to deliver it defenseless to the barbarians. The Gothic nations, the Getics, Saracens, and Tatars burdened it turn after turn. Soon the barbarian peoples only had to destroy barbarian peoples. Thus, in the time of fables, after the inundations and deluges, there arose from the earth armed men who exterminated themselves.

Chapter 24: Changes That Happened in Europe, in Relation to the Number of Inhabitants

In the condition in which Europe was, one could not have believed that it would be able to re-establish itself, above all when, under Charlemagne, it formed no more than one vast empire. But, by the nature of the government at that time, it was parceled into an infinity of petty sovereignties. And, since a lord dwelt in his village or in his town, and since he was not big, rich, and powerful—what am I saying?—since he was not safe except by the number of his inhabitants, each applied himself with singular attention to causing his little country to flourish; the which succeeded so much that, in spite of the irregularities of the government, the lack of the knowledges which folk have since acquired about commerce, and the great number of wars and quarrels which arose ceaselessly, there were in most of the regions of Europe more people than [there] are in them today.

I do not have the time to deal with the heart of this matter. But I will cite the prodigious armies of the Crusades, composed of all sorts of folk. Mister Pufendorff says that, under Charles IX, there were twenty million men in France (a[119]).

It is the perpetual merging of several petty states which has produced this diminution.

In other times each village in France was a capital. Today there is only one large one. Each part of state was a center of authority; today everything is related to one center is, and the center, so to speak, the state itself.

Chapter 25: Continuing the Same Subject

It's true that, since two centuries ago, Europe has greatly increased its navigation. That has obtained inhabitants for it and caused it to lose some. Holland sends every year a large number of sailors to the Indies, of whom but two thirds return. The rest perish, or they set themselves up in the Indies. The same thing, more or less, must befall all other nations which conduct this commerce.

It is not required to judge Europe as an individual state which alone could conduct a great navigation there. That state would grow in people, for all neighboring nations would come to take a hand in that navigation. Sailors from every side will come there. Europe, separated from the rest of the world by religion (a[120]), some vast seas, and deserts would not thus repair itself.

Chapter 26: Consequences

From all this one must conclude that Europe is, today still, in the situation of needing laws which should favor the propagation of humankind. Also, [just] as Greek statesmen always speak to us about that large number of citizens which disturbs the republic, today's statesmen only speak to us of means fit to increase it.

Chapter 27: About the Law Made in France in order to Encourage the Propagation of the Species

Louis the Fourteenth ordained certain stipends for those persons who should have ten children, and greater ones for those who had have twelve of them (a[121]). But it was not a question of rewarding prodigies. In order to impart a general spirit, which should lead to the propagation of the species, it was required to establish, like the Romans, some general rewards or some general penalties.

Chapter 28: How One May Remedy Depopulation

Whenever a state finds itself unpeopled due to singular accidents, wars, plagues, and famines, there are some recourses. The men who remain can preserve the spirit of labor and industriousness. The can seek to repair their misfortunes and become more industrious by means of their very calamity. The nearly incurable evil is when depopulation derives at length from an internal vice and a bad government. There men have perished from a habitual and imperceptible disease; born amid apathy and misery, under the violence or the prejudices of the government, they have seen themselves being destroyed without feeling the causes of their destruction. Countries ruined by despotism or by the excessive prerogatives of the clergy over the laity are two great examples of this.

In order to re-establish a state thus unpeopled, one would wait in vain for the help of the children who could be born. There is no more time; men in their deserts are without curage and industriousness. With fields that could nourish a people, they hardly possess sufficient to feed a family. The vulgar people in these countries do not even have a share of their misery, that is of the untended fields with which they are replete. The clergy, the prince, the towns, the high-born, and some leading citizens have imperceptibly become owners of all the region. It is uncultivated, but the ruined families have pastures in it left for them, while the laborer has nothing.

In this situation it could be required to undertake, through the whole extent of the empire, what the Romans did in a portion of their own applying during the scarcity of inhabitants what they observed during abundance; distributing fields to all families who possess nothing and obtaining for them the means of reclaiming and cultivating the fields. This distribution ought to be undertaken for as long as there should be a man to receive it, with the result that not a moment would be lost to labor.

Chapter 29: About Hospices

A man is poor not only because he has nothing, but because he does not labor. He who possesses no property and labors is as well provided as the one who possesses a hundred *ecu* income without working. He who possesses nothing, and who has a career, is no more poor than the one who holds ten acres of his own land and who must work it in order to subsist. The laborer who has given to his children his craft for an inheritance has left them an asset which increases in proportion to the number of them. It is not similar for him that has ten acres of property to live off and divides them among his children.

In commercial countries, where many folk have only their craft, the state frequently is required to supply the needs of the aged, the sick, and the orphan. A well-ordered state derives this subsistence from the foundations of the crafts themselves: it provides for some those labors of which they are capable; it instructs the others in laboring, which already constitutes a labor.

Whatever alms one gives to a man naked in the streets do not fulfill the obligations of the state, which owes all citizens an assured subsistence, food, a suitable garment, and a manner of living which would not be contrary to health.

Aureng-Zebe, of whom someone inquired why he built no poor houses, said (a[122]): “I will make my empire so wealthy that there will be no need for poor houses.” He should have had to say: I will begin by making my empire wealthy, then I will build poor houses.

A state’s wealthiness assumes much industriousness. It isn’t possible that, among so vast a number of branches of trade, there should not always be someone which suffers, and in which, consequently, the laborers would not be under a momentary necessitousness.

It is then that the state needs to bring forth a ready assistance, whether in order to prevent the people’s suffering or in order to avert that they might revolt: It is in this situation that hospices are required, or some equivalent provision, which would be able to anticipate that misery.

But, when the nation is poor, individual poverty derives from the general misery. All the poor houses of the world could not know how to cure that individual poverty. To the contrary, the spirit of laziness which poor houses inspire would enhance the general and, consequently, the individual poverty.

Intending to reform the Church of England, Henry VIII. destroyed the monks (b[123]), a nation in itself lazy and which sustained the laziness of others. Because of their practicing the giving of asylum, an infinite number of indolent folk, gentlemen and bourgeois, spent their lives running from convent to convent. He further eliminated the hospices in which the vulgar people found their subsistence just as the gentlemen found theirs in the monasteries. Since this change, the spirit of commerce and industriousness was established in England.

In Rome the hospices create the result that everyone is well provided, except them that labor, except them that are industrious, except them that cultivate crafts, except them that have lands, except them that carry on commerce.

I have said that wealthy nations needed hospices, because in them fortune was subject to a thousand accidents. But one senses that transient aids are worth far more than perpetual establishments. The evil is momentary; aids of a similar nature are therefore required and they should be applicable to the particular accident.

Notes

1. Translation of the opening of Lucretius [*De rerum natura*, 1.2 6-20] by Sieur d'Hesnaut.
2. The Garamantes.
3. [Pomponius Mela, *De situ orbis*], bk. I, c. 8.
4. Pater est quem nuptia demonstrant.
5. It is for that reason that among the nations that hold slaves, the child almost always follows the status of the mother.
6. Father Du Halde, vol 1, p. 156.
7. Father Du Halde, vol. ii, p. 124.
8. They distinguished wives as large and small, which is to say, as legitimate or not; but there is not a similar distinction among the children. "It is the great doctrine of the empire," it is said in a Chinese work on morality, translated by the same Father [Du Halde, vol. iii], p. 140.
9. See Aristotle, *Politics*, bk. vi, c. 4.
10. Ibid., bk. iii, c. 3.
11. [Thomas Gage, *Travels in the New World*], p. 171.
12. Thomas Gage's account, p. 58.
13. [Above] in bk. xvi, c. 4.
14. See Engelbert] K[a]empfer, [*The History of Japan Together with a Description of the Kingdom of* Siam, bk ii, c. 5], who relates the census of Méaco.
15. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. i, p. 347.
16. Japan is formed of islands; there is much shoreline, and the sea is rich in fish.
17. China is full of streams.
18. See Father Du Halde, vol. ii, pp. 239, ff.
19. The greater number of landowners, [Gilbert] Burnet said, finding greater profit in the sale of their wool than their wheat, enclosed their holdings. The commoners who died of hunger revolted; folk proposed an agrarian law; the young king even wrote about it. They made proclamations against them that had enclosed their properties. *Abrégé de l'histoire de la reform*[*ation de l'église de l'Angleterre*], pp. 44 & 83.
20. See [William] Dampierre, [Voyages], vol. ii, p. 41.
21. [Eusebe] Renaudot, [*Anciennes relations des Indes et de la Chine*]. p. 167.
22. See *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. v, part i, pp. 182 & `188.
23. From valor, discipline and military training.
24. The Gauls, who were in the same situation, did similarly.
25. In his *Laws*, bk. v, [737e].
26. *Republic*, bk. v, [460a].
27. *Politics*, bk. vii, c. 16, [15].
28. Ibid.
29. *Politics*, bk. iii, c. 3, [iii, 5, 7; 1278a28-34].

30. Sixty pounds sterling.
31. Bk. vi, [c. 12].
32. *Moralia*, “De defectu oracularum,” [413f-414ª]
33. Bk. Vii, p. 496, [7, 3].
34. I have discussed this in *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, [c. 13].
35. [Cassius Dio, *Historia Romana*], bk. lvi, [2-9].
36. Bk. ii, [c. 8, 22].
37. Roman year 277.
38. See what they did in this respect. Titus Livy, bk. xlv; *l'Epitome* by Titus Livy, bk. lix; Aulus Gellius, bk. I, c. 6; and Vlaerius Maximus, bk. ii, c. 60].
39. That appears in Aulus Gellius, bk. I, c. 6.
40. See what I have said above in bk. v, c. 19.
41. Caesar, after the civil war, having caused the census to be conducted, found there only one hundred fifty thousand heads of family. *Epitome* by Florus on Titus Live, twelfth Decad*e.*
42. See Cassius Dio, bk xliii; and Xiphilus, *in August,* [1678, p. 86].
43. Cassius Dio, bk. xliii, c. 25; Suetonius, *Vie de César*, c. 20 ; Appian, bk. ii, de la guerre civil*e*.
44. Eusebus, in his *Chronique*.
45. Cassius Dio, bk. liv, c. 16.
46. Roman year 736.
47. *Julias rogationes*, [Tacitus]. Annales, bk. iii, [c. 25].
48. Roman year 762. Cassius Dio, bk. lvi, c. 1.
49. I have abbreviated that harangue, which is of a burdensome length. It is recounted in Cassis Dio, bk lvi.
50. Marcus Papius Mutilus et Q. Poppanus Sabinus. Cassius Dio, bk. lvi.
51. Cassius Dio, bk. lvi.
52. Title XIV of *Fragments* by Ulpian distinguishes very well the Julian Law from the Papian.
53. Jacques Godefroy has made a compilation of them. [*Fragmenta legis Juliae et Papiae*, 1617.]
54. The thirty-fifth is cited in Law 19, ff. *de ritu nupiarum*.
55. Bk iii, c. 15.
56. Dionysius of Halicarnassus, [bk. ii, c. 49].
57. The Roman deputies who were dispatched to seek out Greek laws went to Athens and through the towns of Italy.
58. Aulus Gellius, bk. ii, c. 15.
59. Suetonius, *in Augusto*, c. xliv. [3].
60. Tacitus, *Annales*, bk. xv, c. 19, [51, 2]; Ut numerus liberorum in candidatis prapolleret, quod lex jubeba*t.*
61. Aulus Gellius, bk. ii, c. 15.
62. Tacitus, *Annales*, bk. xv, c. 19.
63. See Law 6, para. 5, ff. *de decurionibus*.
64. See Law 2, ff., *de minoribus*.
65. Law 1, para. 3; and Law 2, para. 1, ff. de vacatione et execusatione, munerum.
66. Ulpian, *Fragmenta*, tit. xxix, para. 3.
67. Plutarch, “Life of Numa,” [25, 10].
68. See Ulpian, *Fragmenta*, titles xiv, xv, xvi, xvii and xviii, which are some of the beautiful morsels of ancient Roman jurisprudence.
69. Sozomen, bk. i, c. 9. They received from their relations; *Fragmenta* of Ulpian, tit. xvi, para. 1.
70. Sozomen, bk. I, c. 9; *et leges unica code Theodosianus*, [8, 16], de infirmandis poenis cælibatus et orbitati*s*.
71. *Moralia, De amore prolis*, [2].
72. See a longer detail of this in Ulpian, *Fragmenta*, tit. xv and xvi.
73. Ulpian, *Fragmenta*, tit. Xvi, para. 1.

74. Ulpian, *Fragmenta*, tit. xiv. It appears that the first Julian laws provided three years. "Augustus's Harangue" in Cassius Dio, bk. lvi; Suteonius, *Vie d'Auguste*, c. 34. Other Julian laws accorded only one year; finally the Papian law provided two: *Fragmenta* of Ulpian, tit. xiv. Those laws were not pleasing to the people, and Augustus moderated them or increased their rigor in proportion to the people's disposition to bear them.
75. That was the thirty-fifth heading of the Papian Law, Law 19, ff, *de ritu nuptiarum*.
76. See Cassius Dio, bk. liv, [Roman] year 736; Sutetonius *in Octavio*, c. 34.
77. See Cassius Dio, bk. liv; and in the same Cassius Dio, the "Harangue of Augustus," bk. lvi.
78. Ulpian, *Fragmenta*, tit. xvi; and law 27, code de nuptii*s.*
79. Ulpian, *Fragmenta*, tit. xvi, para. 3.
80. See Suetonius, *in Claudio*, x. 23.
81. See Suetonius, *Vie de Claude*, c. 23 ; and Ulpian, *Fragmenta*, tit. xvi, para. 3.
82. Cassius Dio, bk. liv; Ulpian, *Fragmenta*, tit. xiii.
83. Augustus's Harangue, in Cassius Dio, bk. lvi.
84. See Ulpian, *Fragmenta*, tit. xiii; and Law 44 ff., *de ritu nuptiarum*, to the end.
85. See Ulpian, *Fragmenta*, tit. xiii and xvi.
86. See Law 1 in the *Code de nauralibus liberis*.
87. *Novellae* 117.
88. Law 37, para. 7, ff. *De operis libertorum*; Ulpian, *Fragmenta*, tit. Xvi, para. 2.
89. Fragmenta, ibid.
90. See below chapter 13 of bk. xxvi.
91. Certain cases excepted. See Ulpian, *Fragmenta*, tit. xviii; and the single law in the Code de caducis tollendi*s.*
92. Relation de moderanda Papia Poppaea. Tacitus, *Annales*, bk iii, [c. 25], p. 117.
93. He reduced them to the fourth part. Suetnius, *in Nerone*, c. 10.
94. See Pliny [the Younger], *Panegyricus*.
95. Severus delayed until twenty-five years of age for males, and twenty for girls, the time for the provisions of the Papian Law, as we see upon aligning the *Fragmenta* of Ulpian with what Tertullian said, *Apologeticus*, c. 4.
96. Publius Scipio, censor, in his address to the people on morals, complained of the abuse that had already been introduced, that the adopted son yielded the same privilege as the natural son. Aulus Gellius, bk. v, c. 19.
97. See Law 13, de ritu nuptiarum.
98. Augustus gave them, under the Papian Law, the same privilege as mothers. See Cassius Dio, bk. lvi. Numa had given them the ancient privilege of wives who had three children, which is not to have an overseer. Plutarch, in his "Life of Numa," [x, 5].
99. Cladius granted it to them. Cassius Dio, bk. lx, [24].
100. Law Apud eum, ff. *De manumissionibus*, para. 1.
101. Cassius Dio, bk. lv.
102. See Cicero's *De Officiis*, bk. 1 for his ideas on that spirit of speculation.
103. Nazarius, *Panegyricus Constantinii*, year 321.
104. See Law 1, 2 and 3 in the *Code Theodosianus*, *Ide bonis maternis, maternique generis*, etc., the single law in the same Code de bonis quae filiis familias ex matrimonio acquir*untur*.
105. The single code, *de infirmandis poenis cœlibatu et orbitatis*.
106. Sozomen, [bk. I, c. 9], p. 27.
107. Law 2 and 3, Code Theodosianus, *de jure liberorum*.
108. Law Sanctimus, Code de nuptiis.
109. *Novellae*, 127, c. 3; and 118, c. 5.
110. Law 54, ff., *de conditionibus et demonstrationes*.
111. Law 5, para. 4, *de jure patronatus*.
112. Paul [the Jurist]. In his *Sentiarum*, bk. iii, tit. 12, para. 15.

113. Dionysius of Halicarnassus, *Antiquités Romaines*, bk. ii, [51].
114. Ibid.
115. Law ix, [51].
116. *De Legibus*, bk. iii, [c. 19].
117. *De moribus germanorum*, c. 19, [6].
118. There is no title on that subject in the *Digest*; the title of the *Code* says nothing, no more than the Novel*lae*.
119. [Samuel Pufendorf], *Introduction à l'histoire général et politique de l'univers*, c. 5, « De la France »,[p. 433].
120. Mohammedan country almost entirely surrounds it.
121. Edict of 1666, in favor of marriages.
122. See [John] Chardin, *Voyages en Perse*, vol. viii, [p.8 86].
123. See [Gilbert] Burnet, *The History of the Reformation of the Church of England*, [vol 1, bk. iii, pp. 257-263].

Livre vingt-quatrième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA RELIGION ÉTABLIE DANS CHAQUE PAYS, CONSIDÉRÉE DANS SES PRATIQUES ET EN ELLE-MÊME

Chapitre I: Des religions en général

Comme on peut juger parmi les ténèbres celles qui sont les moins épaisses, et parmi les abîmes ceux qui sont les moins profonds, ainsi l'on peut chercher entre les religions fausses celles qui sont les plus conformes au bien de la société; celles qui, quoiqu'elles n'aient pas l'effet de mener les hommes aux félicités de l'autre vie, peuvent le plus contribuer à leur bonheur dans celle-ci.

Je n'examinerai donc les diverses religions du monde, que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil; soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre.

Comme dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique, il pourrait y avoir des choses qui ne seraient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n'ayant point été considérées dans le rapport avec des vérités plus sublimes.

À l'égard de la vraie religion, il ne faudra que très peu d'équité pour voir que je n'ai jamais prétendu faire céder ses intérêts aux intérêts politiques, mais les unir: or, pour les unir, il faut les connaître.

La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir.

Chapitre II: Paradoxe de Bayle

M. Bayle[29] a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. « J'aimerais mieux, dit-il, que l'on dît de moi que je n'existe pas, que si l'on disait que je suis un méchant homme. » Ce n'est qu'un sophisme, fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est. De l'idée qu'il n'est pas, suit l'idée de notre indépendance; ou, si nous ne pouvons pas avoir cette idée, celle de notre révolte. Dire que la religion n'est pas un motif réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que les lois civiles ne sont pas un motif réprimant non plus. C'est mal raisonner contre la religion, de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même celle des biens qu'elle a faits. Si je voulais raconter tous les maux qu'ont produits dans le monde les lois civiles, la monarchie, le gouvernement républicain, je dirais des choses effroyables. Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir.

Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise: celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore.

La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes.

Pour diminuer l'horreur de l'athéisme, on charge trop l'idolâtrie. Il West pas vrai que, quand les anciens élevaient des autels à quelque vice, cela signifiât qu'ils aimassent ce vice: cela signifiait au contraire qu'ils le haïssaient. Quand les Lacédémoniens érigèrent une chapelle à la Peur, cela ne signifiait pas que cette nation belliqueuse lui demandât de s'emparer dans les combats des cœurs des Lacédémoniens. Il y avait des divinités à qui on demandait de ne pas inspirer le crime, et d'autres à qui on demandait de le détourner.

Chapitre III: Que le gouvernement modéré convient mieux à la religion chrétienne et le gouvernement despotique à la mahométane

La religion chrétienne est éloignée du pur despotisme: c'est que la douceur étant si recommandée dans l'Évangile, elle s'oppose à la colère despotique avec laquelle le prince se ferait justice, et exercerait ses cruautés.

Cette religion défendant la pluralité des femmes, les princes y sont moins renfermés, moins séparés de leurs sujets, et par conséquent plus hommes; ils sont plus disposés à se faire des lois, et plus capables de sentir qu'ils ne peuvent pas tout.

Pendant que les princes mahométans donnent sans cesse la mort ou la reçoivent, la religion, chez les chrétiens, rend les princes moins timides, et par conséquent moins cruels. Le prince compte sur ses sujets, et les sujets sur le prince. Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci.

C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Éthiopie, et a porté au milieu de l'Afrique les mœurs de l'Europe et ses lois.

Le prince héritier d'Éthiopie jouit d'une principauté, et donne aux autres sujets l'exemple de l'amour et de l'obéissance. Tout près de là, on voit le mahométisme faire renfermer les enfants du roi de Sennar : à sa mort, le Conseil les envoie égorger, en faveur de celui qui monte sur le trône[30].

Que, d'un côté, l'on se mette devant les yeux les massacres continuels des rois et des chefs grecs et romains, et, de l'autre, la destruction des peuples et des villes par ces mêmes chefs, Thimur et Gengiskan, qui ont dévasté l'Asie; et nous verrons que nous devons au christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître.

C'est ce droit des gens qui fait que, parmi nous, la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses : la vie, la liberté, les lois, les biens, et toujours la religion, lorsqu'on ne s'aveugle pas soi-même.

On peut dire que les peuples de l'Europe ne sont pas aujourd'hui plus désunis que ne l'étaient dans l'empire romain, devenu despotique et militaire, les peuples et les armées, ou que ne l'étaient les armées entre elles: d'un côté, les armées se faisaient la guerre; et, de l'autre, on leur donnait le pillage des villes et le partage ou la confiscation des terres.

Chapitre IV: Conséquences du caractère de la religion chrétienne et de celui de la religion mahométane

Sur le caractère de la religion chrétienne et celui de la mahométane, on doit, sans autre examen, embrasser l'une et rejeter l'autre: car il nous est bien plus évident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes, qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie.

C'est un malheur pour la nature humaine, lorsque la religion est donnée par un conquérant. La religion mahométane, qui ne parle que de glaive, agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondée.

L'histoire de Sabbacon[31], un des rois pasteurs, est admirable. Le dieu de Thèbes lui apparut en songe, et lui ordonna de faire mourir tous les prêtres d'Égypte. Il jugea que les dieux n'avaient plus pour agréable qu'il régnât, puisqu'ils lui ordonnaient des choses si contraires à leur volonté ordinaire; et il se retira en Éthiopie.

Chapitre V: Que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la protestante s'accommode mieux d'une république

Lorsqu'une religion naît et se forme dans un État, elle suit ordinairement le plan du gouvernement où elle est établie: car les hommes qui la reçoivent, et ceux qui la font recevoir, n'ont guère d'autres idées de police que celles de l'État dans lequel ils sont nés.

Quand la religion chrétienne souffrit, il y a deux siècles, ce malheureux partage qui la divisa en catholique et en protestante, les peuples du nord embrassèrent la protestante, et ceux du midi gardèrent la catholique.

C'est que les peuples du nord ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du midi; et qu'une religion qui n'a point de chef visible, convient mieux à l'indépendance du climat que celle qui en a un.

Dans les pays mêmes où la religion protestante s'établit, les révolutions se firent sur le plan de l'État politique. Luther ayant pour lui de grands princes, n'aurait guère pu leur faire goûter une autorité ecclésiastique qui n'aurait point eu de prééminence extérieure; et Calvin ayant pour lui des peuples qui vivaient dans des républiques, ou des bourgeois obscurcis dans des monarchies, pouvait fort bien ne pas établir des prééminences et des dignités.

Chacune de ces deux religions pouvait se croire la plus parfaite; la calviniste se jugeant plus conforme à ce que Jésus-Christ avait dit, et la luthérienne à ce que les apôtres avaient fait.

Chapitre VI: Autre paradoxe de Bayle

M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne: il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très grand zèle pour les remplir; ils sentiraient très bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques.

Il est étonnant qu'on puisse imputer à ce grand homme d'avoir méconnu l'esprit de sa propre religion; qu'il n'ait pas su distinguer les ordres pour l'établissement du christianisme d'avec le christianisme même, ni les préceptes de l'Évangile d'avec ses conseils. Lorsque le législateur, au lieu de donner des lois, a donné des conseils, c'est qu'il a vu que ses conseils, s'ils étaient ordonnés comme des lois, seraient contraires à l'esprit de ses lois.

Chapitre VII: Des lois de perfection dans la religion

Les lois humaines, faites pour parler à l'esprit, doivent donner des préceptes, et point de conseils: la religion, faite pour parler au cœur, doit donner beaucoup de conseils, et peu de préceptes.

Quand, par exemple, elle donne des règles, non pas pour le bien, mais pour le meilleur; non pas pour ce qui est bon, mais pour ce qui est parfait, il est convenable que ce soient des conseils et non pas des lois; car la perfection ne regarde pas l'universalité des hommes ni des choses. De plus, si ce sont des lois, il en faudra une infinité d'autres pour faire observer les premières. Le célibat fut un conseil du christianisme: lorsqu'on en fit une loi pour un certain ordre de gens, il en fallut chaque jour de nouvelles pour réduire les hommes à l'observation de celle-ci[32]. Le législateur se fatigua, il fatigua la société, pour faire exécuter aux hommes par précepte, ce que ceux qui aiment la perfection auraient exécuté comme conseil.

Chapitre VIII: De l'accord des lois de la morale avec celles de la religion

Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes.

Les points principaux de la religion de ceux de Pégu[33] sont de ne point tuer, de ne point voler, d'éviter l'impudicité, de ne faire aucun déplaisir à son prochain, de lui faire, au contraire, tout le bien qu'on peut. Avec cela ils croient qu'on se sauvera dans quelque religion que ce soit; ce qui fait que ces peuples, quoique fiers et pauvres, ont de la douceur et de la compassion pour les malheureux.

Chapitre IX: Des Esséens

Les Esséens[34] faisaient vœu d'observer la justice envers les hommes; de ne faire de mal à personne, même pour obéir; de haïr les injustes; de garder la foi à tout le monde; de commander avec modestie; de prendre toujours le parti de la vérité; de fuir tout gain illicite.

Chapitre X: De la secte stoïque

Les diverses sectes de philosophie, chez les anciens, pouvaient être considérées comme des espèces de religion. il n'y en a jamais eu dont les principes fussent plus dignes de l'homme, et plus propres à former des gens de bien, que celle des stoïciens; et, si je ne pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain.

Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur: le mépris des plaisirs et de la douleur.

Elle seule savait faire les citoyens; elle seule faisait les grands hommes; elle seule faisait les grands empereurs.

Faites pour un moment abstraction des vérités révélées; cherchez dans toute la nature, et vous n'y trouverez pas de plus grand objet que les Antonins; Julien même, Julien (un suffrage ainsi arraché ne me rendra point complice de son apostasie), non, il n'y a point eu après lui de prince plus digne de gouverner les hommes.

Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société: il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain.

Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle: d'autant moins à charge, que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes; qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur.

Chapitre XI: De la contemplation

Les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société, la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative[35].

Les mahométans deviennent spéculatifs par habitude; ils prient cinq fois le jour, et chaque fois il faut qu'ils fassent un acte par lequel ils jettent derrière leur dos tout ce qui appartient à ce monde: cela les forme à la spéculation. Ajoutez à cela cette indifférence pour toutes choses, que donne le dogme d'un destin rigide.

Si d'ailleurs d'autres causes concourent à leur inspirer le détachement, comme si la dureté du gouvernement, si les lois concernant la propriété des terres, donnent un esprit précaire: tout est perdu.

La religion des Guèbres rendit autrefois le royaume de Perse florissant; elle corrigea les mauvais effets du despotisme: la religion mahométane détruit aujourd'hui ce même empire.

Chapitre XII: Des pénitences

Il est bon que les pénitences soient jointes avec l'idée de travail, non avec l'idée d'oisiveté ; avec l'idée du bien, non avec l'idée de l'extraordinaire; avec l'idée de frugalité, non avec l'idée d'avarice.

Chapitre XIII: Des crimes inexpiables

Il paraît, par un passage des livres des pontifes, rapporté par Cicéron[36], qu'il y avait chez les Romains des crimes inexpiables[37] *;* et c'est là-dessus que Zozime fonde le récit si propre à envenimer les motifs de la conversion de Constantin, et Julien cette raillerie amère qu'il fait de cette même conversion dans ses *Césars.*

La religion païenne, qui ne défendait que quelques crimes grossiers, qui arrêtait la main et abandonnait le cœur, pouvait avoir des crimes inexpiables; mais une religion qui enveloppe toutes les passions; qui n'est pas plus jalouse des actions que des désirs et des pensées; qui ne nous tient point attachés par quelques chaînes, mais par un nombre innombrable de fils; qui laisse derrière elle la justice humaine, et commence une autre justice; qui est faite pour mener sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au repentir; qui met entre le juge et le criminel un grand médiateur, entre le juste et le médiateur un grand juge; une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpiables. Mais, quoiqu'elle donne des craintes et des espérances à tous, elle fait assez sentir que, s'il n'y a point de crime qui, par sa

nature, soit inexpiable, toute une vie peut l'être; qu'il serait très dangereux de tourmenter sans cesse la miséricorde par de nouveaux crimes et de nouvelles expiations; qu'inquiets sur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles, de combler la mesure, et d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle finit.

Chapitre XIV: Comment la force de la religion s'applique à celle des lois civiles

Comme la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens, on voit que lorsqu'une des deux s'écartera de ce but, l'autre y doit tendre davantage: moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer.

Ainsi, au Japon, la religion dominante n'ayant presque point de dogmes, et ne proposant point de paradis ni d'enfer, les lois, pour y suppléer, ont été faites avec une sévérité, et exécutées avec une ponctualité extraordinaires.

Lorsque la religion établit le dogme de la nécessité des actions humaines, les peines des lois doivent être plus sévères et la police plus vigilante, pour que les hommes, qui, sans cela, s'abandonneraient eux-mêmes, soient déterminés par ces motifs; mais si la religion établit le dogme de la liberté, c'est autre chose.

De la paresse de l'âme naît le dogme de la prédestination mahométane; et du dogme de cette prédestination naît la paresse de l'âme. On a dit: Cela est dans les décrets de Dieu, il faut donc rester en repos. Dans un cas pareil, on doit exciter par les lois les hommes endormis dans la religion.

Lorsque la religion condamne des choses que les lois civiles doivent permettre, il est dangereux que des lois civiles ne permettent de leur côté ce que la religion doit condamner; une de ces choses marquant toujours un défaut d'harmonie et de justesse dans les idées, qui se répand sur l'autre.

Ainsi les Tartares[38] de Gengiskan, chez lesquels c'était un péché, et même un crime capital, de mettre le couteau dans le feu, de s'appuyer contre un fouet, de battre un cheval avec sa bride, de rompre un os avec un autre, ne croyaient pas qu'il y eût de péché à violer la foi, à ravir le bien d'autrui, à faire injure à un homme, à le tuer. En un mot, les lois qui font regarder comme nécessaire ce qui est indifférent, ont cet inconvénient, qu'elles font considérer comme indifférent ce qui est nécessaire.

Ceux de Formose croient une espèce d'enfer[39]. mais c'est pour punir ceux qui ont manqué d'aller nus en certaines saisons, qui ont mis des vêtements de toile et

non pas de soie, qui ont été chercher des huîtres, qui ont agi sans consulter le chant des oiseaux; aussi ne regardent-ils point comme péché l'ivrognerie et le dérèglement avec les femmes; ils croient même que les débauches de leurs enfants sont agréables à leurs dieux,

Lorsque la religion justifie pour une chose d'accident, elle perd inutilement le plus grand ressort qui soit parmi les hommes. On croit, chez les Indiens, que les eaux du Gange ont une vertu sanctifiante[40] ; ceux qui meurent sur ses bords sont réputés exempts des peines de l'autre vie, et devoir habiter une région pleine de délices: on envoie, des lieux les plus reculés, des urnes pleines des cendres des morts, pour les jeter dans le Gange. Qu'importe qu'on vive vertueusement, ou non? on se fera jeter-dans le Gange.

L'idée d'un lieu de récompense emporte nécessairement l'idée d'un séjour de peines; et quand on espère l'un sans craindre l'autre, les lois civiles n'ont plus de force. Des hommes qui croient des récompenses sures dans l'autre vie échapperont au législateur; ils auront trop de mépris pour la mort. Quel moyen de contenir par les lois un homme qui croit être sûr que la plus grande peine que les magistrats lui pourront infliger ne finira dans un moment que pour commencer son bonheur?

Chapitre XV: Comment les lois civiles corrigent quelquefois les fausses religions

Le respect pour les choses anciennes, la simplicité ou la superstition ont quelquefois établi des mystères ou des cérémonies qui pouvaient choquer la pudeur; et de cela les exemples n'ont pas été rares dans le monde. Aristote[41] dit que, dans ce cas, la loi permet que les pères de famille aillent au temple célébrer ces mystères pour leurs femmes et pour leurs enfants. Loi civile admirable, qui conserve les mœurs contre la religion !

Auguste[42] défendit aux jeunes gens de l'un et de l'autre sexe d'assister à aucune cérémonie nocturne, s'ils n'étaient accompagnés d'un parent plus âgé; et lorsqu'il rétablit les fêtes lupercales, il ne voulut pas que les jeunes gens courussent nus.[43]

Chapitre XVI: Comment les lois de la religion corrigent les inconvénients de la constitution politique

D'un autre côté, la religion peut soutenir l'État politique, lorsque les lois se trouvent dans l'impuissance.

Ainsi, lorsque l'État est souvent agité par des guerres civiles, la religion fera beaucoup, si elle établit que quelque partie de cet État reste toujours en paix. Chez

les Grecs, les Éléens, comme prêtres d'Apollon, jouissaient d'une paix éternelle. Au Japon,[44] on laisse toujours en paix la ville de Méaco, qui est une ville sainte: la religion maintient ce règlement; et cet empire, qui semble être seul sur la terre, qui n'a et qui ne veut avoir aucune ressource de la part des étrangers, a toujours dans son sein un commerce que la guerre ne ruine pas.

Dans les États où les guerres ne se font pas par une délibération commune, et où les lois ne se sont laissé aucun moyen de les terminer ou de les prévenir, la religion établit des temps de paix ou de trêves, pour que le peuple puisse faire les choses sans lesquelles l'État ne pourrait subsister, comme les semailles et les travaux pareils.

Chaque année, pendant quatre mois, toute hostilité cessait entre les tribus arabes[45] *: le* moindre trouble eût été une impiété. Quand chaque seigneur faisait en France la guerre ou la paix, la religion donna des trêves, qui devaient avoir lieu dans de certaines saisons.

Chapitre XVII: Continuation du même sujet

Lorsqu'il y a beaucoup de sujets de haine dans un État, il faut que la religion donne beaucoup de moyens de réconciliation. Les Arabes, peuple brigand, se faisaient souvent des injures et des injustices. Mahomet fit cette loi[46] : « Si quelqu'un pardonne le sang de son frère[47], il pourra poursuivre le malfaiteur pour des dommages et intérêts; mais celui qui fera tort au méchant, après avoir reçu satisfaction de lui, souffrira au jour du jugement des tourments douloureux. »

Chez les Germains, on héritait des haines et des inimitiés de ses proches; mais elles n'étaient pas éternelles. On expiait l'homicide en donnant une certaine quantité de bétail; et toute la famille recevait la satisfaction: « chose très utile, dit Tacite[48], parce que les inimitiés sont très dangereuses chez un peuple libre ». Je crois bien que les ministres de la religion, qui avaient tant de crédit parmi eux, entraient dans ces réconciliations.

Chez les Malais[49],où la réconciliation n'est pas établie, celui qui a tué quelqu'un, sûr d'être assassiné par les parents ou les amis du mort, s'abandonne à sa fureur, blesse et tue tout ce qu'il rencontre.

Chapitre XVIII: Comment les lois de la religion ont l'effet des lois civiles

Les premiers Grecs étaient des petits peuples souvent dispersés, pirates sur la mer, injustes sur la terre, sans police et sans lois. Les belles actions d'Hercule et de

Thésée font voir l'état où se trouvait ce peuple naissant. Que pouvait faire la religion, que ce qu'elle fit, pour donner de l'horreur du meurtre? Elle établit qu'un homme tué par violence était d'abord en colère contre le meurtrier, qu'il lui inspirait du trouble et de la terreur, et voulait qu'il lui cédât les lieux qu'il avait fréquentés[50] ; on ne pouvait toucher le criminel ni converser avec lui, sans être souillé ou intestable[51] *; la* présence du meurtrier devait être épargnée à la ville, et il fallait l'expier[52].

Chapitre XIX: Que c'est moins la vérité ou la fausseté d'un dogme qui le rend utile ou pernicieux aux hommes dans l'état civil, que l'usage ou l'abus que l'on en fait

Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société; et, au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on fait qu'ils se rapportent aux mêmes principes.

La religion de Confucius nie l'immortalité de l'âme[53] ; et la secte de Zénon ne la croyait pas. Qui le dirait ? ces deux sectes ont tiré de leurs mauvais principes des conséquences, non pas justes, mais admirables pour la société.

La religion des Tao et des Foë croit l'immortalité de l'âme; mais de ce dogme si saint, ils ont tiré des conséquences affreuses.

Presque par tout le monde, et dans tous les temps, l'opinion de l'immortalité de l'âme, mal prise, a engagé les femmes, les esclaves, les sujets, les amis, à se tuer, pour aller servir dans l'autre monde l'objet de leur respect ou de leur amour. Cela était ainsi dans les Indes occidentales; cela était ainsi chez les Danois[54] ; et cela est encore aujourd'hui au Japon[55], à Macassar[56], et dans plusieurs autres endroits de la terre.

Ces coutumes émanent moins directement du dogme de l'immortalité de l'âme, que de celui de la résurrection des corps; d'où l'on a tiré cette conséquence, qu'après la mort un même individu aurait les mêmes besoins, les mêmes sentiments, les mêmes passions. Dans ce point de vue, le dogme de l'immortalité de l'âme affecte prodigieusement les hommes, parce que l'idée d'un simple changement de demeure est plus à la portée de notre esprit, et flatte plus notre cœur, que l'idée d'une modification nouvelle.

Ce n'est pas assez pour une religion d'établir un dogme; il faut encore qu'elle le dirige. C'est ce qu'a fait admirablement bien la religion chrétienne à l'égard des dogmes dont nous parlons : elle nous fait espérer un état que nous croyons, non pas

un état que nous sentions ou que nous connaissions; tout, jusqu'à la résurrection des corps, nous mène à des idées spirituelles.

Chapitre XX: Continuation du même sujet

Les livres[57] sacrés des anciens Perses disaient: « Si vous voulez être saint, instruisez vos enfants, parce que toutes les bonnes actions qu'ils feront vous seront imputées. » Ils conseillaient de se marier de bonne heure; parce que les enfants seraient comme un pont au jour du jugement, et que ceux qui n'auraient point d'enfants ne pourraient pas passer. Ces dogmes étaient faux, mais ils étaient très utiles.

Chapitre XXI: De la métempsycose

Le dogme de l'immortalité de l'âme se divise en trois branches: celui de l'immortalité pure, celui du simple changement de demeure, celui de la métempsycose; c'est-à-dire le système des chrétiens, le système des Scythes, le système des Indiens. Je viens de parler des deux premiers; et je dirai du troisième que, comme il a été bien et mal dirigé, il a aux Indes de bons et de mauvais effets. Comme il donne aux hommes une certaine horreur pour verser le sang, il y a aux Indes très peu de meurtres; et, quoiqu'on n'y punisse guère de mort, tout le monde y est tranquille.

D'un autre côté, les femmes s'y brûlent à la mort de leurs maris: il n'y a que les innocents qui y souffrent une mort violente.

Chapitre XXII: Combien il est dangereux que la religion inspire de l'horreur pour des choses indifférentes

Un certain honneur, que des préjugés de religion établissent aux Indes, fait que les diverses castes ont horreur les unes des autres. Cet honneur est uniquement fondé sur la religion; ces distinctions de famille ne forment pas des distinctions civiles: il y a tel Indien qui se croirait déshonoré s'il mangeait avec son roi.

Ces sortes de distinctions sont liées à une certaine aversion pour les autres hommes, bien différente des sentiments que doivent faire naître les différences des rangs, qui parmi nous contiennent l'amour pour les inférieurs.

Les lois de la religion éviteront d'inspirer d'autre mépris que celui du vice, et surtout d'éloigner les hommes de l'amour et de la pitié pour les hommes.

La religion mahométane et la religion indienne ont, dans leur sein, un nombre infini de peuples: les Indiens haïssent les mahométans, parce qu'ils mangent de la vache; les mahométans détestent les Indiens, parce qu'ils mangent du cochon.

Chapitre XXIII: Des fêtes

Quand une religion ordonne la cessation du travail, elle doit avoir égard aux besoins des hommes, plus qu'à la grandeur de l'être qu'elle honore.

C'était à Athènes[58] un grand inconvénient que le trop grand nombre de fêtes. Chez ce peuple dominateur, devant qui toutes les villes de la Grèce venaient porter leurs différends, on ne pouvait suffire aux affaires.

Lorsque Constantin établit que l'on chômerait le dimanche, il fit cette ordonnance pour les villes[59], et non pour les peuples de la campagne: il sentait que dans les villes étaient les travaux utiles, et dans les campagnes les travaux nécessaires.

Par la même raison, dans les pays qui se maintiennent par le commerce, le nombre des fêtes doit être relatif à ce commerce même. Les pays protestants et les pays catholiques sont situés[60] de manière que l'on a plus besoin de travail dans les premiers que dans les seconds : la suppression des fêtes convenait donc plus aux pays protestants qu'aux pays catholiques.

Dampierre[61] remarque que les divertissements des peuples varient beaucoup selon les climats. Comme les climats chauds produisent quantité de fruits délicats, les Barbares, qui trouvent d'abord le nécessaire, emploient plus de temps à se divertir: les Indiens des pays froids n'ont pas tant de loisir, il faut qu'ils pêchent et chassent continuellement: il y a donc chez eux moins de danses, de musique et de festins; et une religion qui s'établirait chez ces peuples, devrait avoir égard à cela dans l'institution des fêtes.

Chapitre XXIV: Des lois de religions locales

Il y a beaucoup de lois locales dans les diverses religions. Et quand Montésuma s'obstinait tant à dire que la religion des Espagnols était bonne pour leur pays, et celle du Mexique pour le sien, il ne disait pas une absurdité, parce qu'en effet les législateurs n'ont pu s'empêcher d'avoir égard à ce que la nature avait établi avant eux.

L'opinion de la métempsycose est faite pour le climat des Indes. L'excessive chaleur brûle[62] toutes les campagnes; on n'y peut nourrir que très peu de bétail; on est toujours en danger d'en manquer pour le labourage; les bœufs ne s'y multiplient[63] que médiocrement, ils sont sujets à beaucoup de maladies: une loi de religion qui les conserve est donc très convenable à la police du pays.

Pendant que les prairies sont brûlées, le riz et les légumes y croissent heureusement, par les eaux qu'on y peut employer: une loi de religion qui ne permet

que cette nourriture, est donc très utile aux hommes dans ces climats.

La chair[64] des bestiaux n'y a pas de goût; et le lait et le beurre qu'ils en tirent fait une partie de leur subsistance: la loi qui défend de manger et de tuer des vaches n'est donc pas déraisonnable aux Indes.

Athènes avait dans son sein une multitude innombrable de peuple; son territoire était stérile: ce fut une maxime religieuse, que ceux qui offraient aux dieux de certains petits présents les honoraient[65] plus que ceux qui immolaient des bœufs.

Chapitre XXV: Inconvénient du transport d'une religion d'un pays à un autre

Il suit de là, qu'il y a très souvent beaucoup d'inconvénients à transporter une religion d'un pays dans un autre[66].

« Le cochon, dit M. de Boulainvilliers[67], doit être très rare en Arabie, où il n'y a presque point de bois, et presque rien de propre à la nourriture de ces animaux; d'ailleurs, la salure des eaux et des aliments rend le peuple très susceptible des maladies de la peau. » La loi locale qui le défend, ne saurait être bonne pour d'autres pays[68], où le cochon est une nourriture presque universelle, et en quelque façon nécessaire.

Je ferai ici une réflexion. Sanctoriusa observé que la chair de cochon que l'on mange se transpire peu[69] *;* et que même cette nourriture empêche beaucoup la transpiration des autres aliments: il a trouvé que la diminution allait à un tiers[70] *;* on sait d'ailleurs que le défaut de transpiration forme ou aigrit les maladies de la peau: la nourriture du cochon doit donc être défendue dans les climats où l'on est sujet à ces maladies, comme celui de la Palestine, de l'Arabie, de l'Égypte et de la Libye.

Chapitre XXVI: Continuation du même sujet

M. Chardin[71] dit qu'il n'y a point de fleuve navigable en Perse, si ce n'est le fleuve Kur, qui est aux extrémités de l'empire. L'ancienne loi des Guèbres, qui défendait de naviguer sur les fleuves, n'avait donc aucun inconvénient dans leur pays; mais elle aurait ruiné le commerce dans un autre.

Les continuelles lotions sont très en usage dans les climats chauds. Cela fait que la loi mahométane et la religion indienne les ordonnent. C'est un acte très méritoire aux Indes de prier Dieu dans l'eau courante[72] : mais comment exécuter ces choses dans d'autres climats?

Lorsque la religion fondée sur le climat a trop choqué le climat d'un autre pays, elle n'a pu s'y établir; et quand on l'y a introduite, elle en a été chassée. Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion mahométane.

Il suit de là qu'il est presque toujours convenable qu'une religion ait des dogmes particuliers et un culte général. Dans les lois qui concernent les pratiques de culte, il faut peu de détails; par exemple, des mortifications, et non pas une certaine mortification. Le christianisme est plein de bon sens: l'abstinence est de droit divin; mais une abstinence particulière est de droit de police, et on peut la changer.

Book Twenty-Four

CONCERNING THE LAWS IN THE RELATION WHICH THEY HAVE TO THE RELIGION INSTITUTED IN EACH COUNTRY, CONSIDERED IN ITS PRACTICES AND IN ITSELF

Chapter 1: About Religions in General

Just as one may judge among darknesses those which are least thick and among chasms those which are least profound, thus may one seek among false religions those which are most consistent with the good of the society; those which, though they do not have the result of leading men to the felicity of the next life, are most able to contribute to their happiness in this one.

Therefore I will examine the world's diverse religions only in relation to the good which folk in the civil state derive from them, whether I should speak of that whose roots are in heaven or, indeed, of those whose roots are on the earth.

Since, in this work, I am no theologian, but a political writer, there could be here some things that should be entirely true only in a human way of thinking, not having been considered in relation to more sublime truths.

In regard to true religion, it requires but very little fairness to see that I have never presumed to make its interests yield to political interests, but to unite them. Now, in order to unite them it is required to know them.

The Christian religion, which commands men to love one another, doubtlessly intends that each people would have the best political laws and the best civil laws, for they are, after it, the greatest good which men would be able to give and receive.

Chapter 2: Bayle's Paradox

Mr. Bayle has presumed to prove that it were worth more to be an atheist than an idolater (a[1]); which is to say, in other terms, that it is less dangerous to have no religion at all than to have one of the bad. "I would prefer," says he, "that one might say about me that I do not exist, rather than if one said that I am a wicked man." That is only a sophism, based on the idea that it is of no utility to humankind whether one believe that a certain man exists, whereas it is most useful that one believe that god is. From the idea that it is not, the idea of our independence follows; or, if we are unable to hold that idea, that of our revolt. To say that religion is not a repressive motivation because it does not always repress, that is to say that neither are the civil laws a repressive motivation. It is to reason poorly against religion to gather together in a large work a long list of the evils which it has produced, if one does not similarly make a list of the goods which it has caused. If I wanted to relate all the evils in the world which civil laws, monarchy, and republican government have produced, I could say some frightening things. When it could be useless that subjects should have a religion, it would not be so that princes should have one of them and that they whiten with froth the only bridle that they who do not fear human laws might be able to have.

A prince who loves religion, and who fears it, is a lion who submits to the hand that strokes him or the voice that pacifies him. He who fears religion, but who hates it, is like the wild beasts who chew upon the chain that prevents their hurtling themselves upon them that pass. He, who has no religion whatever, is that terrifying animal that senses his liberty only when he tears and devours.

The question is not to know whether it were more valuable that a certain man, or a certain people, had no religion but abuses the one he has, than to know what the least evil is; that one sometimes abuse religion or that there be none at all among men.

In order to diminish the horror of atheism, folk excessively blame idolatry. It is not true that, when the ancients raised altars to some vice, it meant that they did love that vice. That meant, on the contrary, that they hated it. When the Lacedemonians erected a chapel to Fear, it did not mean that this bellicose nation called upon Fear to overcome the hearts of Lacedemonians in combats. There were some divinities to whom folk prayed not to inspire the crime, and others to whom folk prayed to avert it.

Chapter 3: That Moderate Government Better Suits the Christian Religion and Despotic Government the Mohammedan

The Christian religion is distant from pure despotism. That's because, gentleness being so much recommended in the gospel, it opposes the despotic wrath with which the prince could execute justice and practice his cruelties.

That religion prohibiting the plurality of wives, its princes are less withdrawn, less separated from their subjects, and, consequently, more men[1]. They are more disposed to adopt laws and more cable of sensing that they are not able to do everything.

While Mohammedan princes ceaselessly inflict or receive death, among Christians religion makes princes less timid and consequently less cruel.[2] The prince counts on his subjects and the subjects on him. An admirable thing! the Christian religion, which seems to have no aim but the felicity of the next life, also constitutes our happiness in this one.

It is the Christian religion that, in spite of the extent of the empire and the climate's vice, has prevented despotism's being established in Ethiopia, and has borne into the middle of Africa Europe's morals and laws.

Ethiopia's crown prince profits from a principality and gives to other subjects the example of love and obedience. Right near that spot one notes Mohammedanism causing the incarceration of the children of Sennar's king, upon whose death, the council dispatches them to have their throats cut in favor of the one who ascends the throne. (a[2])

Let one set before his eyes, on the one hand, the constant massacres of the Greek and Roman kings and leaders, and, on the other hand, the destruction of peoples and towns by those same leaders, Tamerlane and Genghis Khan, who have devastated Asia; and we will see that we owe to Christianity both a certain political law in government and a certain law of nations in war, that human nature could not know sufficiently to recognize.

It is this law of nations, which produces the result that, among us, victory leaves to vanquished peoples those great matters, life, liberty, laws, property, and always religion, for as long as folk do not darken their own eyes.

One can say that Europe's peoples are not more disunited today than were the peoples and armies under the Roman empire turned despotic and military; or, than were the armies among themselves. On the one side, the armies waged war against

one another, and, on the other, folk assigned the pillage of towns to them and the division or confiscation of lands.

Chapter 4: Consequences of the Character of the Christian Religion and of That of the Mohammedan Religion

Concerning the character of the Christian religion, and that of the Mohammedan, one ought without further examination to embrace the one and reject the other. For it is indeed more evident to us that a religion ought to soften men's morals than it is that a religion would be true.

It is a misfortune for human nature when religion is given by a conqueror. The Mohammedan religion, which only speaks of the sword, also acts upon men with that destructive spirit that founded it.[3]

The history[4] of Sabacôs (a[3]), one of the pastoral kings, is admirable. The Theban god appeared to him in a dream and commanded him to slay all the priests in Egypt. He determined that the gods were no longer pleased that he ruled, since they commanded him to things opposed to their usual will. He withdrew into Ethiopia.

Chapter 5: That the Catholic Religion Better Suits a Monarchy While the Protestant Is Better Accommodated to a Republic

Whenever a religion is born and forms in a state, it usually follows the order where it is established. For the men who receive it and they who cause it to be received have scarcely any other ideas of order[5] than that of the state in which they are born.

When the Christian religion suffered that unfortunate division which divided it in Catholic and Protestant two centuries ago, the northern peoples embraced the Protestant, while they of the south clung to the Catholic.

That's because the northern peoples have and always will have a spirit of independence and liberty that the southern peoples do not have, and because a religion that has no visible leader is better suited to the climate's independence than that which does have one such.

Even in the countries in which the Protestant religion was set up revolutions occurred along the order of the political state. Luther having, in his case, some great princes, would hardly have been able to make them taste an ecclesiastical authority, which should not have any preeminent externals. Whereas Calvin, in his case, having some peoples who lived under republics or some obscure bourgeois under monarchies, was most certainly able not to set up preeminences and dignities.

Each of these two religions could conceive itself the most perfect; the Calvinist concluding that it conformed most to what Jesus Christ had said, while the Lutheran to what the apostles had done.

Chapter 6: Another Paradox of Bayle

Mister Bayle, after having insulted all religions, stigmatized the Christian religion. He dared to set forth that true Christians could not form a state that might be able to subsist. Why not? Those would be citizens infinitely enlightened as to their duties, and who would have a most considerable zeal for fulfilling them. They would sense quite well the rights of natural defense. The more they should believe to owe to the religion, the more they would think to owe to the fatherland.[6] The principles of Christianity, well engraved in their hearts, would be infinitely stronger than that false honor of monarchies, those human virtues of republics, and that servile fear of despotic states.

It is astonishing that one might be able to impute to this great man having misrecognized the spirit[7] of his own religion, that he might have known how to distinguish neither the orders for the establishment of Christianity itself, nor the precepts of the gospel from its counsel. Whenever the legislator has given some counsel, in the stead of giving laws, that is because he has seen that his counsel, were it commanded as law, would be opposed to the spirit of the laws.[8]

Chapter 7: About the Laws of Perfection in Religion

Human laws, made to speak to the mind,[9] ought to offer precepts and not counsel. Religion, made to speak to the heart, ought to offer much counsel and little precept.[10]

When, for example, it offers rules not for the good but for the best, not for that which is sound[11] but for that which is perfect, it is suitable that those be counsels and not laws. For, perfection does not concern the generality of men, nor of things.[12] Further, if those are laws, there will be required an infinity of others to cause the first to be observed. Celibacy was a counsel of Christianity. When folk made it a law for a certain order of folks, there were required new ones daily in order to submit men to the observation of that one. (a[4]) The legislator exhausted himself, he exhausted the society, in order to make men execute by precept what they who love perfection would have executed as counsel.

Chapter 8: About the Moral Laws' Agreement with Those of Religion

In a country in which folk have the misfortune of having a religion which god has not given, it is always necessary that religion should agree with the morality. For the religion, even a false one, is the best guarantee that men were able to have of men's probity.

The main points of the religion of the Pégu (a[5]) are not to kill, not to steal, to avoid promiscuity, to cause no displeasure for one's neighbor,[13] and, to the contrary, to do him all the good that one may. With that they believe that they will save themselves, in any religion that there be—a fact which makes those people, albeit prideful and poor, have some gentleness and compassion for the unfortunate.

Chapter 9: About the Essenes

The Essenes (a[6]) made a vow to practice justice towards men, to cause ill to no one, to obey, even to hate injustices, to keep one's word[14] with everyone, to command modestly, always to take the side of truth, and to fly from all illicit gain.

Chapter 10: About the Stoic Sect

The differing philosophic sects among the ancients could be regarded as species of religion. There were never any whose principles were more worthy of man and more fit to form gentlemen than that of the stoics. And, if for one moment I were able to cease thinking that I am a Christian, I should be unable to prevent myself ranking the destruction of Zeno's sect among the number of the human race's misfortunes.

It exaggerated only those things in which there is grandeur, scorn for pleasures and pain.

It alone knew how to make citizens; it alone made great men; it alone made great emperors.

For one moment abstract from the revealed truths, look into the whole of nature, and you will find there no greater object than the Antonines. Julian even, Julian—a testimony thus torn from me will not make me an accomplice of his apostasy—no, there was not after him any prince more worthy to govern men.

While the stoics considered as something vain wealth, human grandeurs, pain, sorrow, and pleasures, they had busied themselves only in laboring for the happiness of men, in practicing the duties of society. It seemed that they considered that sacred spirit which they believed to be within themselves as a species of favorable providence which oversaw the human race.

Born for society, they all believed that their destiny was to labor for it, so much the less burdened that their rewards were wholly in themselves. For, happy in their philosophy solely, it seemed that the happiness of others alone would be able to augment their own.

Chapter 11: About Contemplation

Men being made in order to preserve themselves, to feed themselves, to clothe themselves, and to do all the actions of society, religion ought not to give them a too contemplative life. (a[7])

The Mohammedans become speculative from habit; they pray five times a day, and each time it is required that they execute an act by which they cast behind their back all that pertains to this world. That habituates them to speculation. Add to this that indifference to all matters which the dogma of a rigid destiny imparts.

If, moreover, other causes concur to inspire detachment in them, such as the harshness of the government, like the laws concerning land ownership, giving a precarious spirit,[15] all is lost.

The religion of the Zoroastrians heretofore made the Persian kingdom flourishing. It corrected the ill effects of despotism. The Mohammedan religion today destroys this same empire.

Chapter 12: About Penitences

It is good that penitences be tied to the idea of labor, not with the idea of idleness; with the idea of the good, not with the idea of the extraordinary; and with the idea of frugality, not with the idea of avarice.

Chapter 13: About Inexpiable Crimes[16]

It seems, from a passage in the books of the Popes, related by Cicero (a[8]), that there were some inexpiable crimes among the Romans. (b[9]) And that is the subject on which Sozomen founded the narrative so suited to spoiling the motives for Constantine's conversion; and Julian, that bitter raillery which he made about the same conversion in his *Caesars*.

Pagan religion, which only prohibited some egregious crimes, which arrested the hand and abandoned the heart, was able to have some inexpiable crimes. But a religion which envelopes every passion, which is not more jealous of deeds than of desires and thoughts; a religion that does not keep us tied up with some chains, but with an innumerable number of threads; a religion that leaves human justice behind it and begins another justice; a religion that is made to guide ceaselessly from repenting to love and from love to repenting; that places a great mediator between the judge and the criminal, a great judge between justice and the mediator; such a religion ought not to have any inexpiable crimes. But, although it gives fears and hopes to everyone, it sufficiently causes (one) to feel that, if there is no crime which by its nature ought be inexpiable, an entire life can be so; that it would be most dangerous ceaselessly to harry mercy with new crimes and new expiations; that worried about the ancient debts, never discharged towards the lord, we owe to fear contracting any new ones, surfeiting the measure, pushing against the limit where paternal goodness ends.

Chapter 14: How Religion's Force Is Applies to That of the Civil Laws

Since religion and the civil laws must mainly tend to make men good citizens, one notes that when one of the two strays from this goal, the other must tend toward it still more. The less religion will be repressive, the more the civil laws ought to repress.

Thus, in Japan, religion having virtually no dogmas and proposing neither a paradise nor a hell, the laws, in order to supplement it, have been formed with a severity and executed with an extraordinary punctuality.

When religion establishes the dogma of the necessity of human works,[17] the penalties of the laws ought to be more severe and the police more vigilant, in order that men, who without that would abandon themselves, might be guided by those motives. But, if religion establishes the dogma of liberty, that's another matter.

The dogma of Mohammedan predestination is born from the laziness of the soul. Someone has said: that is in the decrees of god; therefore it is necessary to remain at rest. In a similar case one ought to stir up by the laws men sound asleep in religion.[18]

Whenever religion condemns matters that the civil laws ought to permit, it is dangerous that the civil laws, for their part, might permit what religion ought to condemn. One of these things always signifies a default of harmony and exactness in the ideas, which spreads onto the other.

Thus the Tatars of Genghis Khan (a[10]), among whom it was a sin and even a capital crime to place one's knife in the fire, to aid oneself against a whip, to whip a horse with its bridle, and to break one bone with another, did not believe that there be any sin in violating a faith, in grasping another's property, in causing injury to a man, and in killing him. In a word, the laws that cause (folk) to consider as necessary what is indifferent have this inconvenience, that they cause what is necessary to be considered as indifferent.

The people of Formosa believe in a kind of hell (b[11]); but it is in order to punish them that have failed to go about nude in certain seasons, that have worn canvas and not silk clothing, that have gone looking for oysters, and that have acted without consulting bird songs. Further, they did not regard drunkenness and debauchery with women as a sin; they even believe that debaucheries with their children are pleasing to their gods.

Whenever religion makes justification for a matter of accident, it uselessly loses the greatest mechanism that there might be among men. Folk believe among the Indians that the waters of the Ganges have a sanctifying virtue (e[12]); they who die along its banks are considered exempt from the pains of the next life and to have to live in a region replete with delectations; from the most remote places folk send urns filled with the ashes of the dead in order to cast them upon the Ganges. What does it matter whether one should live virtuously, or not? One will have himself cast into the Ganges.[19]

The idea of a place for reward necessarily entails the idea of a residence for punishment; and whenever one hopes for the one without fearing the other the civil laws no longer have any strength. Men who would believe in certain rewards in the next life will elude the legislator; they will have too great scorn for death. What means to check by the laws a man who believes it to be certain that the greatest punishment which the magistrate will be able to inflict on him will only end, in a moment, by beginning his felicity?

Chapter 15: How the Civil Laws Sometimes[20] Correct the False Religions[21]

Respect for ancient things, simplicity or superstition, have sometimes instituted mysteries or ceremonies that shock modesty; and the examples of that have not been rare in the world. Aristotle says that, in this case, the law allows that the family father would go to the temple to celebrate these mysteries on behalf of their wives and their children (a[13]). An admirable civil law, which preserves morals against religion!

Augustus prohibited young folk of either sex to attend any nocturnal ceremony, if they were not accompanied by an elder relative (b[14]); and, when he re-established the Lupercalian festival she did not wish that the youngsters should run about nude (c[15]).

Chapter 16: How the Laws of Religion Correct the Inconveniences of the Political Constitution

On the other side, religion can sustain the political state, whenever the laws are found powerless.

Thus, when the state is often agitated by civil wars, religion will do much if it establishes that some portion of this would always remain at peace. Among the Greeks, the Eleans, as the priests of Apollo, enjoyed an eternal peace. In Japan, folk always leave the town of Meaco, which is a holy city, in peace (a[16]): religion maintains that regulation; and that empire, which seems to be alone on the earth, which does not have and which does not wish to have any resource from the hand of strangers, always has within its breast a commerce that war does not ruin.

In the states in which wars are not made by common deliberation, and in which the laws have not allowed for any means of ending or preventing, religion establishes periods of peace or truce, in order that the people might be able to do the things without which the state would be unable to subsist, such as sowing and similar labors.

Each year, during four months, all hostility ceased among Arab tribes (b[17]): the least disturbance had been an impiety. When each lord made war or peace in France, religion gave truces, which have to occur in certain seasons.

Chapter 17: Continuing the Same Subject

When there are many subjects of hatred in a state, it's required that religion give many means of reconciliation. The Arabs, a bandit people, often inflict injuries and injustices on one another. Mohammed made this law (a[18]): "If someone forgives his brother's blood (b[19]), he will be able to prosecute the malefactor for damages and interest; but he who will injure the evil doer, after having received satisfaction from him, will suffer in the day of judgment painful torments."

Among the Germans, folk inherited the hatreds and animosities of their relatives; but they were not eternal. They expiated homicide by giving a certain quantity of stock, and all the family received satisfaction: a most useful thing, said Tacitus (c[20]), because animosities are most dangerous among a free people. I well believe that the ministers of religion, who had so much credit among them, entered into those reconciliations.

Among the Malays (d[21]), where reconciliation is not established, he who kills someone, certain to be assassinated by the relatives or friends of the deceased, delivers himself to his wrath, wounds and kills everything that he meets.

Chapter 18: How the Laws of Religion Have the Effect of Civil Laws

The first Greeks were often dispersed petty peoples, pirates at sea, unjust on land, without police and without laws.[22] The beautiful deeds of Hercules and Theseus show the condition [state] in which this people aborning were found. What could religion do, but what it did, in order to impart the horror of murder? It established that a man slain by violence was immediately enraged against the murderer, that he inspired in him worry and error, and wished that the murderer should yield to him the places that he had frequented (a[22]); one could not touch the criminal, nor converse with him, without being soiled or unable to leave a will [testament] (b[23]); the murderer's presence ought to be spared the town, and it was required to expiate it (c[24]).

Chapter 19: That It Is Less a Dogma's Truth or Falsity That Makes It Useful or Pernicious for Men in the Civil State Than the Use or Abuse That Folk Make of It

The truest and holiest dogmas can have very ill consequences, when one does not tie them to the principles of society; and, on the contrary, the most false dogmas can have wonderful consequences, when one provides that they are related to the same principles.

The religion of Confucius denies the immortality of the soul (a[25]); and Zeno's sect did not believe it. Who would say it? These two sects have derived from their evil principles some consequences, not just, but admirable for the society.

The religion of the Tao and Buddha[23] believe the immortality of the soul; but from this so holy dogma they have derived frightful consequences.

Almost through all the world and in all times, the opinion of the soul's immortality, taken wrongly, has drawn women, slaves, subjects, and friends to kill themselves in order to go serve in the next world the object of their respect or of their love. That was so in the West Indies; that was so among the Danish (b[26]); and that is still today in Japan (c[27]), Macassar (d[28]), and in several other places on earth.

These customs emanate less directly from the dogma of the immortality of the soul, than from that of the resurrection of the body; from which folk have drawn this consequence, that after death, the same individual would have the same needs, the same sentiments, and the same passions. From this point of view, the dogma of the soul's immortality affects men immensely, because the idea of a simple change in residence is more within the reach of our mind, and flatters our heart more, than the idea of a new instantiation [modification].

It is not sufficient for a religion to establish a dogma; it is further required that it direct it. That is what the Christian religion has done most admirably with respect to the dogmas about which we speak. It causes us to hope for a state [condition] which we might feel, or which we might know. Everything, up to the resurrection of the body, conducts us to some spiritual ideas.

Chapter 20: Continuing the Same Subject

The sacred books of the ancient Persians said: “If you want to be holy, teach your children; because all the good deeds which they will do will be credited to you” (a[29]). They advised that one marry early, because the children would be like a bridge at the judgment day, and that they who should have no children would not be able to go over. These dogmas were false, but they were most useful.

Chapter 21: About Resurrection

The dogma of the soul's immortality divides into three streams, that of pure immortality, that of the simple change of residence, and that of reincarnation, which is to say, the Christian system, the Scythian system, and the Indian system. I happen to speak of the first two, and I will say of the third that, since it has been well and ill directed, in India it has good and evil effects. Since it imparts to men a certain horror of shedding blood, there are few murders in India; and although folk there would rarely punish with death, everyone there is tranquil.

On the other hand, wives there immolate themselves upon their husbands' deaths. There only the innocent suffer violent deaths.

Chapter 22: How Far Dangerous It Is That Religion Inspire Horror for Indifferent Matters

A certain honor that religion prejudices established in India causes that differing castes have horror of one another. That honor is uniquely based on the religion; those familial distinctions do not constitute civil distinctions. There is the sort of Indian who would believe himself dishonored if he dined with his king.

Those kinds of distinctions are connected with a certain aversion for other men, far different from the sentiments, which the differences of rank ought to cause to be born, and which, among us, comprise [contain] the love of inferiors.

The laws of religion will avoid to inspire any other scorn but that for vice, and above all to alienate men from the love and pity for men.

The Mohammedan religion and the Indian religion have within their breasts an infinite number of peoples. The Indians hate the Mohammedans, because the Mohammedans eat beef; the Mohammedans detest the Indians, because the Indians eat pork.

chapter 23: Concerning Festivals

When a religion commands the cessation of labor, it ought to respect the needs of men more than the greatness of the being it honors.

In Athens (a[30]) the excessive number of holy days was a great inconvenience. Among that dominating people, before whom all the Greek towns came bearing their disputes, folk were unable to provide for the business.[24]

When Constantine instituted the cessation from labor on Sundays, he made that ordinance for the towns (b[31]), and not for the peoples of the countryside. He sensed that there were useful labors in the towns, while in the countryside labors were necessary.

For the same reason, in the countries that preserve themselves through commerce, the number of sects ought to be relative to the commerce itself. The protestant and catholic countries are so situated that folk have greater need for labor in the former than in the latter. (c[32])[25] The suppression of holy days, therefore, suited protestant countries more than catholic countries.

Dampierre (d[33]) remarks that people's diversions vary much according to the climates. Since hot climates produce many delicate fruits, the barbarians who immediately find the necessaries devote more time to diverting themselves. The Indians from cold countries do not have so much leisure; it's required that they fish

and hunt continually. Among them, therefore, there are fewer dances, music, and celebrations, and a religion that should be instituted among them ought to take note of that in setting up holy days.

Chapter 24: About Religion's Local Laws

There are many local laws in the differing religions. And when Montezuma so stubbornly insisted that the Spaniards' religion was good for their country, while that of Mexico for his own, he did not claim an absurdity. For, in effect, the legislators have been unable to prevent themselves taking note of that which nature had established prior to them.

The opinion about reincarnation is made for the climate of India. The extreme heat burns (a[34]) all the countryside; there folk can feed only very little stock; one is always at risk of lacking them for farming; cattle multiply (b[35]) there only to a limited extent (they are subject to many ills). A law of religion which conserves them, therefore, is well suited to the country's regime.

Whereas the plains [prairies] are burned there, rice and beans grow happily there along the waters that folk are able to use. A law of religion, which allows only that nourishment, is consequently most useful for the men in those climates.

The flesh (c[36]) of stock has no taste there, while the milk and butter folk draw from them constitutes a part of their subsistence. The law, which prohibits the eating and killing of cows, therefore, is not unreasonable in India.

Athens had an innumerable multitude of people within its breast. Its territory was sterile.[26] That was a religious maxim, that they who offered certain small presents to the gods honored them (d[37]) more than they who immolated some beef.

Chapter 25: The Inconvenience of Transferring a Religion from One Country to Another

It follows from this that there are very often inconveniences in transferring a religion from one country to another. (a[38])

"The pig," said M. Boulainvilliers (b[39]), "must be quite rare in Arabia, where there are almost no woods and almost nothing fit for the nourishment of those animals. Besides, the saltiness of the waters and provisions renders the people very susceptible to maladies of the skin." The local law that interdicts it could not know how to be good for any other country (c[40]), where the pig is an almost universal food, and in some manner necessary.

Here I will make a reflection. Sanctorius has observed that the pig's flesh that one eats transpires slightly, and even that that food greatly obstructs the transpiration of other alimentation. He has found that the reduction came to a third. (d[41]) One knows further that the lack of transpiration forms or aggravates skin maladies. Thus feeding from the pig ought to be prohibited in the climates in which folk are subject to these maladies, such as that of Palestine, Arabia, Egypt, and Lybia.

Chapter 26: Continuing the Same Subject

M. Chardin (a[42]) said that there is no navigable river in Persia, except perhaps the River Kur, which is at the empire's extremity. The ancient law of the Ghebres[27] that prohibited navigating the rivers has, then, no inconvenience in their country. But it would have ruined commerce in another.

Constant ablutions are very much in usage in hot climates. This causes that the Mohammedan law and the Indian religion ordain them. It is a most worthy act in India to pray to god in running water. (b[43]) But how could those matters be executed in any other climates?

Whenever religion based on the climate has excessively shocked the climate of another country, it has not been able to establish itself there; and when folk have introduced it there, it has been driven out of it. Humanly speaking, it seems that it might be the climate that has prescribed some limits to the Christian religion and the Mohammedan religion.

From this it follows that it is almost always suitable that a religion would have particular dogmas [doctrines] and a general worship. In the laws that touch the worship practices, there are but few details required, for example, mortifications in general and not a certain mortification. Christianity is full of good sense: abstinence is by divine law, but a particular abstinence is by a regime's law,[28] and folk can change it.

Notes

1. [Pierre Bayle], *Pensées diverse à l'occasion d'une comète*, [c. 145].
4. *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. 4 [f, 290-291], in which one finds the "Relation abrégée du voyage que M. Charles Jacques Poncet, Médecin français, fit en Ethiopie en 1698, 1699, et 1700. »
7. See Diodorus [Siculus], bk. ii.
16. See [Louis Ellies] Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, vol. 5.
17. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol 3, pt. 1, p. 163.
19. [Humphrey] Prideaux, *Histoire des Juifs et des peuples voisins, depuis la décadence des royaumes d'Israel et de Juda jusqu'à la mort de J-C*, translated from the English, Amsterdam, 1728.
21. That is the inconvenience of the doctrine of Buddha and Lao-Tzu.
24. *De Legibus*, bk. ii.
25. *Sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum est; quod expiar ipoterit publici sacerdotes expianto.* "Whoever commits a sacrilege that cannot be expiated commits an impiety; it being able to be expiated it will be performed by the priesthood."

28. See the account by Brother Jean Duplan Carpin, Papal envoy to Tartary from Innocent IV, in the year 1246.
29. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. v, pt. 1, p. 192.
30. *Lettres édifiantes,* vol. xv, [p. 13].
34. *Politics*, bk. vii, c. 17.
35. Suetonius, *in Augusto*, c. 31, [6].
36. Ibid.
37. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes,* vol iv, pt. 1, p. 127.
38. See [Humphrey] Prideaux, *Vie de Mahomet*, p. 64.
39. In the *Koran*, bk. I, chapter on "The Cow."
40. By renouncing the law of "an eye for an eye."
41. *De moribus germanorum*, [c. 21, 1].
42. *Recueil des voyages qui ont servi a l'etablissement de la compagnie des Indes*, vol 7, p. 303. Also see the *Memoirs* of [Claude de] Forbin and what he says regarding the Macasars, [vol I, pp. 178-179].
44. Plato, *Laws*, bk. ix, [865d-e].
45. See the tragedy of *Oedipus at Colonus*, [Sophocles].
46. Plato, *Laws*, bk. ix, [866b].
47. A Chinese philosopher argues thus against the doctrine of Buddha: "It is said, in a book of that sect, that the body is our home, and the soul the immortal host that dwells in it; but the body of our parents is only a dwelling, it is natural to regard it with the same scorn that one has for a lump of mud or earth. Does not that detach from parents the virtue of love? That bears similarly with neglecting the body, and refusing it the compassion and the affection so necessry for its preservation. Consequently, the adherents of Buddha commit suicide by thousands." The work of a Chinese philosopher in the collection of Father Du Halde, vol, II, p. 52.
49. See Thomas Bartolin, *Antiquitatum Danicarum de causis contemptae a Danis adhuc gentilibus mortis*. [1689].
50. Account of Japan in *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*.
51. [Claude de] Forbin, *Mémoires*, [1686, 74].
52. [Thomas] Hyde, *Veterum Persarum et Magorum religionis historia*, [Porta 55, p. 465].
53. Xenophon, *The Constitution of Athens*, "The Old Oligarch," [3.1-2].
55. Law 3, *Code, de feriis*. That law was doubtlessly made only for the pagans.
56. The Catholics are more southerly and the Protestants more northerly.
58. [William Dampierre], *Voyages autour du monde*, vol. ii, [pt, 1, p. 218].
59. [François] Bernier, *Voyage*, vol ii, p. 137.
60. *Lettres édifiantes*, vol. 12, p. 95
61. [François] Bernier, *Voyage*, vol. ii, p. 137
63. Euripides, in Athenaeus [Naucratia, *Deipmosophistae],* bk. ii, p. 40.
64. Here one does not speak of the Christian religion, because, as I have said in book xxiv, chap. I, at the end, the Christian religion is the first good. [Note added in 1757. N.B: M. said there it was the "greatest good," not the "first." Ed.]
65. [Comte de Boulinvillis], *Vie de Mahomet*, [pp. 148-150].
66. As in China, [Du Halde, vol. ii, p. 138].
67. [Santorio Santorio, *De medicine statica aphorimi*] sect. 3, aphorism 22.
68. [John Chardin], *Voyages [en Perse et autres lieux de l'Orient*], vol. ii, [p.122].

70. [François] Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, vol. ii, [pp. 137-138].

Livre vingt-cinquième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC L'ÉTABLISSEMENT DE LA RELIGION DE CHAQUE PAYS ET SA POLICE EXTÉRIEURE

Chapitre I: Du sentiment pour la religion

L'homme pieux et l'athée parlent toujours de religion; l'un parle de ce qu'il aime, et l'autre de ce qu'il craint.

Chapitre II: Du motif d'attachement pour les diverses religions

Les diverses religions du monde ne donnent pas à ceux qui les professent des motifs égaux d'attachement pour elles: cela dépend beaucoup de la manière dont elles se concilient avec la façon de penser et de sentir des hommes.

Nous sommes extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas fort attachés aux religions idolâtres; nous ne sommes guère portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très attachés aux religions qui nous font adorer un Être spirituel. C'est un sentiment heureux qui vient en partie de la satisfaction que nous trouvons en nous-mêmes, d'avoir été assez intelligents pour avoir choisi une religion qui tire la divinité de l'humiliation où les autres l'avaient mise. Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers; et la religion qui a pour objet un être spirituel, comme celle des peuples éclairés.

Quand, avec l'idée d'un Être spirituel suprême, qui forme le dogme, nous pouvons joindre encore des idées sensibles qui entrent dans le culte, cela nous donne un grand attachement pour la religion, parce que les motifs dont nous venons de parler se trouvent joints à notre penchant naturel pour les choses sensibles. Aussi les catholiques, qui ont plus de cette sorte de culte que les protestants, sont-ils plus invinciblement attachés à leur religion que les protestants ne le sont à la leur, et plus zélés pour sa propagation.

Lorsque le peuple d'Éphèse eut appris que les pères du concile avaient décidé qu'on pouvait appeler la Vierge Mère *de Dieu, il* fut transporté de joie; il baisait les mains des évêques, il embrassait leurs genoux; tout retentissait d'acclamations[21].

Quand une religion intellectuelle nous donne encore l'idée d'un choix fait par la divinité, et d'une distinction de ceux qui la professent d'avec ceux qui ne la professent pas, cela nous attache beaucoup à cette religion. Les mahométans ne seraient pas si bons musulmans, si d'un côté il n'y avait pas de peuples idolâtres qui leur font penser qu'ils sont les vengeurs de l'unité de Dieu, et de l'autre des chrétiens, pour leur faire croire qu'ils sont l'objet de ses préférences.

Une religion chargée de beaucoup de pratiques[22] attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins; on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé: témoin l'obstination tenace des mahométans[23] et des Juifs, et la facilité qu'ont de changer de religion les peuples barbares et sauvages, qui, uniquement occupés de la chasse ou de la guerre, ne se chargent guère de pratiques religieuses.

Les hommes sont extrêmement portés à espérer et à craindre; et une religion qui n'aurait ni enfer ni paradis, ne saurait guère leur plaire. Cela se prouve par la facilité qu'ont eue les religions étrangères à s'établir au Japon, et le zèle et l'amour avec lesquels on les y a reçues.[24]

Pour qu'une religion attache, il faut qu'elle ait une morale pure. Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens; ils aiment la morale; et si je ne traitais pas un sujet si grave, je dirais que cela se voit admirablement bien sur les théâtres : on est sûr de plaire au peuple par les sentiments que la morale avoue, et on est sûr de le choquer par ceux qu'elle réprouve.

Lorsque le culte extérieur a une grande magnificence, cela nous flatte et nous donne beaucoup d'attachement pour la religion. Les richesses des temples et celles du clergé nous affectent beaucoup. Ainsi la misère même des peuples est un motif qui les attache à cette religion qui a servi de prétexte à ceux qui ont causé leur misère.

Chapitre III: Des temples

Presque tous les peuples policés habitent dans des maisons. De là est venue naturellement l'idée de bâtir à Dieu une maison où ils puissent l'adorer et l'aller chercher dans leurs craintes ou leurs espérances.

En effet, rien n'est plus consolant pour les hommes, qu'un lieu où ils trouvent la divinité plus présente, et où tous ensemble ils font parler leur faiblesse et leur misère.

Mais cette idée si naturelle ne vient qu'aux peuples qui cultivent les terres; et on ne verra pas bâtir de temple chez ceux qui n'ont pas de maisons eux-mêmes.

C'est ce qui fit que Gengiskan marqua un si grand mépris pour les mosquées[25]. Ce prince[26] interrogea les mahométans; il approuva tous leurs dogmes, excepté celui qui porte la nécessité d'aller à La Mecque ; il ne pouvait comprendre qu'on ne pût pas adorer Dieu partout. Les Tartares, n'habitant point de maisons, ne connaissaient point de temples.

Les peuples qui n'ont point de temples ont peu d'attachement pour leur religion: voilà pourquoi les Tartares ont été de tout temps si tolérants[27] ; pourquoi les peuples barbares qui conquirent l'empire romain ne balancèrent pas un moment à embrasser le christianisme; pourquoi les sauvages de l'Amérique sont si peu attachés à leur propre religion; et pourquoi, depuis que nos missionnaires leur ont fait bâtir au Paraguay des églises, ils sont si fort zélés pour la nôtre.

Comme la divinité est le refuge des malheureux, et qu'il n'y a pas de gens plus malheureux que les criminels, on a été naturellement porté à penser que les temples étaient un asile pour eux; et cette idée parut encore plus naturelle chez les Grecs, où les meurtriers, chassés de leur ville et de la présence des hommes, semblaient n'avoir plus de maisons que les temples, ni d'autres protecteurs que les dieux.

Ceci ne regarda d'abord que les homicides involontaires; mais, lorsqu'on y comprit les grands criminels, on tomba dans une contradiction grossière : s'ils avaient offensé les hommes, ils avaient à plus forte raison offensé les dieux.

Ces asiles se multiplièrent dans la Grèce: les temples, dit Tacite[28], étaient remplis de débiteurs insolvables et d'esclaves méchants; les magistrats avaient de la peine à exercer la police; le peuple protégeait les crimes des hommes, comme les cérémonies des dieux; le sénat fut obligé d'en retrancher un grand nombre.

Les lois de Moïse furent très sages. Les homicides involontaires étaient innocents, mais ils devaient être ôtés de devant les yeux des parents du mort: il établit donc un asile pour eux[29]. Les grands criminels ne méritent point d'asile, ils n'en eurent pas[30]. Les Juifs n'avaient qu'un tabernacle portatif, et qui changeait continuellement de lieu; cela excluait l'idée d'asile. Il est vrai qu'ils devaient avoir un temple; mais les criminels qui y seraient venus de toutes parts, auraient pu troubler le service divin. Si les homicides avaient été chassés hors du pays, comme ils le furent chez les Grecs, il eût été à craindre qu'ils n'adorassent des dieux étrangers. Toutes ces considérations firent établir des villes d'asile, où l'on devait rester jusqu'à la mort du souverain pontife.

Chapitre IV: Des ministres de la religion

Les premiers hommes, dit Porphyre, ne sacrifiaient que de l'herbe. Pour un culte si simple, chacun pouvait être pontife dans sa famille.

Le désir naturel de plaire à la divinité multiplia les cérémonies : ce qui fit que les hommes, occupés à l'agriculture, devinrent incapables de les exécuter toutes, et d'en remplir les détails.

On consacra aux dieux des lieux particuliers; il fallut qu'il y eût des ministres pour en prendre soin, comme chaque citoyen prend soin de sa maison et de ses affaires domestiques. Aussi les peuples qui n'ont point de prêtres sont-ils ordinairement barbares. Tels étaient autrefois les Pédaliens[31], tels sont encore les Wolgusky[32].

Des gens consacrés à la divinité devaient être honorés, surtout chez les peuples qui s'étaient formé une certaine idée d'une pureté corporelle, nécessaire pour approcher des lieux les plus agréables aux dieux, et dépendante de certaines pratiques.

Le culte des dieux demandant une attention continuelle, la plupart des peuples furent portés à faire du clergé un corps séparé. Ainsi, chez les Égyptiens, les Juifs et les Perses [33,] on consacra à la divinité de certaines familles, qui se perpétuaient et faisaient le service. Il y eut même des religions où l'on ne pensa pas seulement à éloigner les ecclésiastiques des affaires, mais encore à leur ôter l'embarras d'une famille; et c'est la pratique de la principale branche de la loi chrétienne.

Je ne parlerai point ici des conséquences de la loi du célibat: on sent qu'elle pourrait devenir nuisible, à proportion que le corps du clergé serait trop étendu, et que par conséquent celui des laïques ne le serait pas assez.

Par la nature de l'entendement humain, nous aimons en fait de religion tout ce qui suppose un effort, comme, en matière de morale, nous aimons spéculativement tout ce qui porte le caractère de la sévérité. Le célibat a été plus agréable aux peuples à qui il semblait convenir le moins, et pour lesquels il pouvait avoir de plus fâcheuses suites. Dans les pays du midi de l'Europe où, par la nature du climat, la loi du célibat est plus difficile à observer, elle a été retenue; dans ceux du nord, où les passions sont moins vives, elle a été proscrite. Il y a plus: dans les pays où il y peu d'habitants, elle a été admise; dans ceux où il y en a beaucoup, on l'a rejetée. On sent que toutes ces réflexions ne portent que sur la trop grande extension du célibat, et non sur le célibat même.

Chapitre V: Des bornes que les lois doivent mettre aux richesses du clergé

Les familles particulières peuvent périr: ainsi les biens n'y ont point une destination perpétuelle. Le clergé est une famille qui ne peut pas périr: les biens y sont donc attachés pour toujours, et n'en peuvent pas sortir.

Les familles particulières peuvent s'augmenter: il faut donc que leurs biens puissent croître aussi. Le clergé est une famille qui ne doit point s'augmenter: les biens doivent donc y être bornés.

Nous avons retenu les dispositions du *Lévitique* sur les biens du clergé, excepté celles qui regardent les bornes de ces biens : effectivement, on ignorera toujours parmi nous quel est le terme après lequel il n'est plus permis à une communauté religieuse d'acquérir.

Ces acquisitions sans fin paraissent aux peuples si déraisonnables, que celui qui voudrait parler pour elles serait regardé comme imbécile.

Les lois civiles trouvent quelquefois des obstacles à changer des abus établis, parce qu'ils sont liés à des choses qu'elles doivent respecter: dans ce cas, une disposition indirecte marque plus le bon esprit du législateur qu'une autre qui frapperait sur la chose même. Au lieu de défendre les acquisitions du clergé, il faut chercher à l'en dégoûter lui-même; laisser le droit, et ôter le fait.

Dans quelques pays de l'Europe, la considération des droits des seigneurs a fait établir en leur faveur un droit d'indemnité sur les immeubles acquis par les gens de main-morte. L'intérêt du prince lui a fait exiger un droit d'amortissement dans le même cas. En Castille, où il n'y a point de droit pareil, le clergé a tout envahi; en Aragon, où il y a quelque droit d'amortissement, il a acquis moins; en France, où ce droit et celui d'indemnité sont établis, il a moins acquis encore; et l'on peut dire que la prospérité de cet État est due en partie à l'exercice de ces deux droits. Augmentez-les ces droits, et arrêtez la mainmorte, s'il est possible.

Rendez sacré et inviolable l'ancien et nécessaire domaine du clergé; qu'il soit fixe et éternel comme lui : mais laissez sortir de ses mains les nouveaux domaines.

Permettez de violer la règle, lorsque la règle est devenue un abus; souffrez l'abus, lorsqu'il rentre dans la règle.

On se souvient toujours à Rome d'un mémoire qui y fut envoyé à l'occasion de quelques démêlés avec le clergé. On y avait mis cette maxime: « Le clergé doit contribuer aux charges de l'État, quoi qu'en dise l'Ancien Testament. » On en conclut que l'auteur du mémoire entendait mieux le langage de la maltôte que celui de la religion.

Chapitre VI: Des monastères

Le moindre bon sens fait voir que ces corps qui se perpétuent sans fin, ne doivent pas vendre leurs fonds à vie, ni faire des emprunts à vie, à moins qu'on ne veuille qu'ils se rendent héritiers de tous ceux qui n'ont point de parents, et de tous ceux qui n'en veulent point avoir. Ces gens jouent contre le peuple, mais ils tiennent la banque contre lui.

Chapitre VI: Du luxe de la superstition

« Ceux-là sont impies envers les dieux, dit Platon[34], qui nient leur existence; ou qui l'accordent, mais soutiennent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas; ou enfin qui pensent qu'on les apaise aisément par des sacrifices: trois opinions également pernicieuses. » Platon dit là tout ce que la lumière naturelle a jamais dit de plus sensé en matière de religion.

La magnificence du culte extérieur a beaucoup de rapport à la constitution de l'État. Dans les bonnes républiques, on n'a pas seulement réprimé le luxe de la vanité, mais encore celui de la superstition. On a fait dans la religion des lois d'épargne. De ce nombre sont plusieurs lois de Solon, plusieurs lois de Platon sur les funérailles, que Cicéron a adoptées ; enfin quelques lois de Numa[35] sur les sacrifices.

« Des oiseaux, dit Cicéron, et des peintures faites en un jour, sont des dons très divins. »

« Nous offrons des choses communes, disait un Spartiate, afin que nous ayons tous les jours le moyen d'honorer les dieux. »

Le soin que les hommes doivent avoir de rendre un culte à la divinité est bien différent de la magnificence de ce culte. Ne lui offrons point nos trésors, si nous ne voulons lui faire voir l'estime que nous faisons des choses qu'elle veut que nous méprisions.

« Que doivent penser les dieux des dons des impies, dit admirablement Platon, puisqu'un homme de bien rougirait de recevoir des présents d'un malhonnête homme ? »

Il ne faut pas que la religion, sous prétexte de dons, exige des peuples ce que les nécessités de l'État leur ont laissé; et, comme dit Platon[36], des hommes chastes et pieux doivent offrir des dons qui leur ressemblent.

Il ne faudrait pas non plus que la religion encourageât les dépenses des funérailles. Qu'y a-t-il de plus naturel, que d'ôter la différence des fortunes dans une chose et dans les moments qui égalisent toutes les fortunes?

Chapitre VIII: Du pontificat

Lorsque la religion a beaucoup de ministres, il est naturel qu'ils aient un chef, et que le pontificat y soit établi. Dans la monarchie, où l'on ne saurait trop séparer les ordres de l'État, et où l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances, il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire. La même nécessité ne se rencontre pas dans le gouvernement despotique, dont la nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs. Mais, dans ce cas, il pourrait arriver que le prince regarderait la religion comme ses lois mêmes, et comme des effets de sa volonté. Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y ait des monuments de la religion; par exemple, des livres sacrés qui la fixent et qui l'établissent. Le roi de Perse est le chef de la religion; mais l'Alcoran règle la religion: l'empereur de la Chine est le souverain pontife ; mais il y a des livres qui sont entre les mains de tout le monde, auxquels il doit lui-même se conformer. En vain un empereur voulut-il les abolir, ils triomphèrent de la tyrannie.

Chapitre IX: De la tolérance en fait de religion

Nous sommes ici politiques, et non pas théologiens; et, pour les théologiens mêmes, il y a bien de la différence entre tolérer une religion et l'approuver.

Lorsque les lois d'un État ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. C'est un principe, que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimante: car sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion, mais comme une tyrannie.

Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit.

Chapitre X: Continuation du même sujet

Comme il n'y a guère que les religions intolérantes qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs, parce qu'une religion qui peut tolérer les autres, ne songe guère à sa propagation, ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'État est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre[37].

Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer.

Chapitre XI: Du changement de religion

Un prince qui entreprend dans son État de détruire ou de changer la religion dominante, s'expose beaucoup. Si son gouvernement est despotique, il court plus de risque de voir une révolution, que par quelque tyrannie que ce soit, qui n'est jamais dans ces sortes d'États une chose nouvelle. La révolution vient de ce qu'un État ne change pas de religion, de mœurs et de manières dans un instant, et aussi vite que le prince publie l'ordonnance qui établit une religion nouvelle.

De plus, la religion ancienne est liée avec la constitution de l'État, et la nouvelle n'y tient point: celle-là s'accorde avec le climat, et souvent la nouvelle s'y refuse. Il y a plus: les citoyens se dégoûtent de leurs lois; ils prennent du mépris pour le gouvernement déjà établi; on substitue des soupçons contre les deux religions à une ferme croyance pour une; en un mot, on donne à l'État, au moins pour quelque temps, et de mauvais citoyens, et de mauvais fidèles.

Chapitre XII: Des lois pénales

Il faut éviter les lois pénales en fait de religion. Elles impriment de la crainte, il est vrai; mais comme la religion a ses lois pénales aussi qui inspirent de la crainte, l'une est effacée par l'autre. Entre ces deux craintes différentes, les âmes deviennent atroces.

La religion a de si grandes menaces, elle a de si grandes promesses, que lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, quelque chose que le magistrat puisse faire pour nous contraindre à la quitter, il semble qu'on ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne nous ôte rien lorsqu'on nous la laisse.

Ce n'est donc pas en remplissant l'âme de ce grand objet, en l'approchant du moment où il lui doit être d'une plus grande importance, que l'on parvient à l'en détacher: il est plus sûr d'attaquer une religion par la faveur, par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune; non pas par ce qui avertit, mais par ce qui fait que l'on oublie; non pas par ce qui indigne, mais par ce qui jette dans la tiédeur, lorsque d'autres passions agissent sur nos âmes, et que celles que la religion inspire sont dans le silence. Règle générale: en fait de changement de religion, les invitations sont plus fortes que les peines.

Le caractère de l'esprit humain a paru dans l'ordre même des peines qu'on a employées. Que l'on se rappelle les persécutions du Japon[38]; on se révolta plus contre les supplices cruels que contre les peines longues, qui lassent plus qu'elles n'effarouchent, qui sont plus difficiles à sur-monter, parce qu'elles paraissent moins difficiles.

En un mot, l'histoire nous apprend assez que les lois pénales n'ont jamais eu d'effet que comme destruction.

Chapitre XIII: Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal

Une Juive de dix-huit ans, brûlée à Lisbonne au dernier auto-da-fé, donna occasion à ce petit ouvrage; et je crois que c'est le plus inutile qui ait jamais été écrit. Quand il s'agit de prouver des choses si claires, on est sûr de ne pas convaincre.

L'auteur déclare que, quoiqu'il soit Juif, il respecte la religion chrétienne, et qu'il l'aime assez pour ôter aux princes qui ne seront pas chrétiens un prétexte plausible pour la persécuter.

« Vous vous plaignez, dit-il aux inquisiteurs, de ce que l'empereur du Japon fait brûler à petit feu tous les chrétiens qui sont dans ses États; mais il vous répondra: Nous vous traitons, vous qui ne croyez pas comme nous, comme vous traitez vous-mêmes ceux qui ne croient pas comme vous: vous ne pouvez vous plaindre que de votre faiblesse, qui vous empêche de nous exterminer, et qui fait que nous vous exterminons.

« Mais il faut avouer que vous êtes bien plus cruels que cet empereur. Vous nous faites mourir, nous qui ne croyons que ce que vous croyez, parce que nous ne croyons pas tout ce que vous croyez. Nous suivons une religion que vous savez vous-mêmes avoir été autrefois chérie de Dieu: nous pensons que Dieu l'aime encore, et vous pensez qu'il ne l'aime plus; et parce que vous jugez ainsi, vous faites passer par le fer et par le feu ceux qui sont dans cette erreur si pardonnable, de croire que Dieu aime encore ce qu'il a aimé.[39]

« Si vous êtes cruels à notre égard, vous l'êtes bien plus à l'égard de nos enfants; vous les faites brûler, parce qu'ils suivent les inspirations que leur ont données ceux que la loi naturelle et les lois de tous les peuples leur apprennent à respecter comme des dieux.

« Vous vous privez de l'avantage que vous a donné sur les mahométans la manière dont leur religion s'est établie. Quand ils se vantent du nombre de leurs fidèles, vous leur dites que la force les leur a acquis, et qu'ils ont étendu leur religion par le fer: pourquoi donc établissez-vous la vôtre par le feu?

« Quand vous voulez nous faire venir à vous, nous vous objectons une source dont vous vous faites gloire de descendre. Vous nous répondez que votre religion est nouvelle, mais qu'elle est divine; et vous le prouvez parce qu'elle s'est accrue par la

persécution des païens et par le sang de vos martyrs; mais aujourd'hui vous prenez le rôle des Dioclétiens, et vous nous faites prendre le vôtre.

« Nous vous conjurons, non pas par le Dieu puissant que nous servons, vous et nous, mais par le Christ que vous nous dites avoir pris la condition humaine pour vous proposer des exemples que vous puissiez suivre; nous vous conjurons d'agir avec nous comme il agirait lui-même s'il était encore sur la terre. Vous voulez que nous soyons chrétiens, et vous ne voulez pas l'être.

« Mais si vous ne voulez pas être chrétiens, soyez au moins des hommes: traitez-nous comme vous feriez, si, n'ayant que ces faibles lueurs de justice que la nature nous donne, vous n'aviez point une religion pour vous conduire, et une révélation pour vous éclairer.

« Si le ciel vous a assez aimés pour vous faire voir la vérité, il vous a fait une grande grâce; mais est-ce aux enfants qui ont eu l'héritage de leur père, de haïr ceux qui ne l'ont pas eu?

« Que si vous avez cette vérité, ne nous la cachez pas par la manière dont vous nous la proposez. Le caractère de la vérité, c'est son triomphe sur les cœurs et les esprits, et non pas cette impuissance que vous avouez lorsque vous voulez la faire recevoir par des supplices.

« Si vous êtes raisonnables, vous ne devez pas nous faire mourir parce que nous ne voulons pas vous tromper. Si votre Christ est le fils de Dieu, nous espérons qu'il nous récompensera de n'avoir pas voulu profaner ses mystères; et nous croyons que le Dieu que nous servons, vous et nous, ne nous punira pas de ce que nous avons souffert la mort pour une religion qu'il nous a autrefois donnée, parce que nous croyons qu'il nous l'a encore donnée.

« Vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre Évangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis. Si donc vous ne revenez pas de vos anciens préjugés, qui, si vous n'y prenez garde, sont vos passions, il faut avouer que vous êtes incorrigibles, incapables de toute lumière et de toute instruction; et une nation est bien malheureuse, qui donne de l'autorité à des hommes tels que vous.

« Voulez-vous que nous vous disions naïvement notre pensée? Vous nous regardez plutôt comme vos ennemis, que comme les ennemis de votre religion; car, si vous aimiez votre religion, vous ne la laisseriez pas corrompre par une ignorance grossière.

« Il faut que nous vous avertissions d'une chose: c'est que, si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle, et portera la haine sur tous vos contemporains. »

Chapitre XIV: Pourquoi la religion chrétienne est si odieuse au Japon

J'ai parlé[40] du caractère atroce des âmes japonaises. Les magistrats regardèrent la fermeté qu'inspire le christianisme, lorsqu'il s'agit de renoncer à la foi, comme très dangereuse: on crut voir augmenter l'audace. La loi du Japon punit sévèrement la moindre désobéissance. On ordonna de renoncer à la religion chrétienne: n'y pas renoncer, c'était désobéir; on châtia ce crime, et la continuation de la désobéissance parut mériter un autre châtiment.

Les punitions, chez les Japonais, sont regardées comme la vengeance d'une insulte faite au prince. Les chants d'allégresse de nos martyrs parurent être un attentat contre lui: le titre de martyr intimida les magistrats; dans leur esprit, il signifiait rebelle; ils firent tout pour empêcher qu'on ne l'obtînt. Ce fut alors que les âmes s'effarouchèrent, et que l'on vit un combat horrible entre les tribunaux qui condamnèrent et les accuses qui souffrirent, entre les lois civiles et celles de la religion.

Chapitre XV: De la propagation de la religion

Tous les peuples d'Orient, excepté les mahométans, croient toutes les religions en elles-mêmes indifférentes. Ce n'est que comme changement dans le gouvernement, qu'ils craignent l'établissement d'une autre religion. Chez les Japonais, où il y a plusieurs sectes, et où l'État a eu si longtemps un chef ecclésiastique, on ne dispute jamais sur la religion[41].

Il en est de même chez les Siamois[42]. Les Calmouks[43] font plus: ils se font une affaire de conscience de souffrir toutes sortes de religions. À Calicut, c'est une maxime d'État, que toute religion est bonne[44].

Mais il n'en résulte pas qu'une religion apportée d'un pays très éloigné, et totalement différent de climat, de lois, de mœurs et de manières, ait tout le succès que sa sainteté devrait lui promettre. Cela est surtout vrai dans les grands empires despotiques: on tolère d'abord les étrangers, parce qu'on ne fait point d'attention à ce qui ne parait pas blesser la puissance du prince; on y est dans une ignorance

extrême de tout. Un Européen peut se rendre agréable par de certaines connaissances qu'il procure: cela est bon pour les commencements. Mais, sitôt que l'on a quelque succès, que quelque dispute s'élève, que les gens qui peuvent avoir quelque intérêt sont avertis; comme cet État, par sa nature, demande surtout la tranquillité, et que le moindre trouble peut le renverser, on proscrit d'abord la religion nouvelle et ceux qui l'annoncent; les disputes entre ceux qui prêchent, venant à éclater, on commence à se dégoûter d'une religion, dont ceux mêmes qui la proposent ne conviennent pas.

Book Twenty-Five

LAWS IN RELATION TO THE RELIGION OF EACH COUNTRY AND ITS EXTERNAL POLITICS[1]

Chapter 1: About the Sentiment for Religion

The pious man and the atheist always speak of religion. The one speaks of what he loves, while the other speaks of what he fears.

Chapter 2: About the Motive of Attachment for the Differing Religions

The differing religions of the world do not give to them that profess them equal motives for attachment to them. That depends much on the manner in which they correspond with men's ways of thinking and feeling.

We are extremely inclined toward idolatry, while nevertheless we are not strongly to idolatrous religions. We are scarcely inclined to spiritual ideas, while nevertheless we are much attached to the religions that cause us to adore a spiritual being. That is a happy [fortunate] sentiment which derives, partly, from the satisfaction that we discover in ourselves having been intelligent enough to have chosen a religion which draws the divinity from the humiliation in which others had placed it. We consider idolatry as the religion of vulgar peoples and the religion that has a spiritual being as its object as that of enlightened peoples.

When, along with the idea of a supreme spiritual being, which constitutes the dogma, we are able also to connect the sensible ideas which figure in worship, that gives us a great attachment to the religion. For the motives we happen to be speaking about are found connected with our natural penchants for sensible things. Thus, the Catholics, who have more of that kind of worship than the protestants; they are more unshakably attached to their religion than are the Protestants to theirs, and more zealous for its propagation.

When the people of Ephesus had learned that the church fathers had decided that folk could call the virgin "mother of god," they were transported with joy. They kissed the hands of the bishops; they grasped their knees; everything resounded with acclamations. (a[1])

When an intellectual religion also gives us the idea of a selection made by the divinity, and of a distinction between them that profess it and them that do not profess it, that greatly attaches us to that religion. The Mohammedans would not be such good Muslims if, on the one hand, there were no idolatrous peoples, who cause them to think that they are avengers of god's unity, and, on the other hand, no Christians, in order to make them believe that they are the object of god's preferences.

A religion burdened with many practices (b[2]) attaches more to itself than another that is less so. Folk cling much to the matters with which they are continually busy—notice the tenacious obstinacy of the Mohammedans and Jews. And witness the readiness to change religion that barbarian and savage peoples

have, who, exclusively busied with hunting or war, hardly burden themselves with any religious practices (c[3]).

Men are extremely inclined to hope and to fear, and a religion which should have neither hell, nor heaven, would hardly know how to please them. This is proved by the readiness with which foreign religions have been established in Japan and the zeal and love with which folk there have received them. (d[4])

In order that a religion might bind [attach], it's required that it should have a pure morality. Men, cheats by cases, in the main are most honest folk. They love morality. And if I were not treating so weighty a subject, I would say that this is shown admirably well in the theaters. One is certain to please the people with the sentiments that morality adopts, and one is certain to shock them with the sentiments that it reproves.

Whenever external worship has a grand magnificence, that flatters us and gives us much attachment for religion. The wealth of the temples and the clergy greatly affect us. Thus, the very misery of peoples is a motive that binds [attaches] them to that religion that has served as pretext for them that have caused their misery.

Chapter 3: About Temples

Almost all political[2] peoples dwell in houses. Thence is naturally derived the idea of building a house for god, in which they might be able to adore him and go to seek him in their fears or their hopes.

In effect, nothing is more consoling for men, than a place in which the divinity is nearer and in which, altogether, they cause their weakness and misery to speak.

But this very natural idea occurs only to people who cultivate the land, while one will not observe any temple building among them that have no houses themselves.

This is what caused that Genghis Khan showed so great a scorn for mosques (a[5]). That prince (b[6]) interrogated the Mohammedans. He approved all their dogmas, save that which conveys the necessity of going to Mecca. He was unable to understand that folk might not be able to worship god everywhere. Not living in houses, the Tatars knew no temples.

Peoples who have no temples have little attachment to religion. There's the reason the Tatars have from all time been so tolerant (c[7]), the reason the barbarian peoples who conquered the Roman empire hesitated not one moment to embrace Christianity, the reason the American savages are so little attached to their own religion, and the reason, since our missionaries have made them build churches in Paraguay, they are so zealous for ours.

Since the divinity is the refuge of the unhappy, and there are no more unhappy folk than criminals, folk have been inclined to think that the temples were an asylum for them. And that idea appeared still more natural among the Greeks, where the murderers, expelled from the towns and the presence of men, seemed no longer to have any houses except the temples, nor any other protectors than god.

At first this only concerned involuntary homicides, but once they included great criminals in it, they fell into a gross contradiction.[3] If they had offended men, with yet greater reason had they offended the gods.[4]

These asylums proliferated in Greece. Tacitus (d[8]) says the temples were replete with insolvent debtors and wicked slaves. The magistrates had some difficulty in exercising the police [power].[5] As the people protected [sheltered] the ceremonies of the gods, so did they the crimes of men. The senate was obliged to withdraw a great number of them.

The laws of Moses were most wise. Involuntary homicides were innocent, but they had to be removed from before the eyes of the deceased person's relatives.

Thus, they established an asylum for them (e[9]). The great criminal did not deserve any asylum; they had none (f[10]). The Jews had only a portable tabernacle, which changed locale continually. That excluded the notion of asylum. It is true that they had to have a temple. But the criminals who could have come there from all parts would have been able to disturb the divine service. If the homicides had been expelled from the country, as they were among the Greeks, it would have to be feared that they might worship some foreign gods. All these considerations caused the establishing of asylum towns, in which they had to remain until the death of the high priest.[6]

Chapter 4: About the Religion's Ministers

The first men, Porphyry said, sacrificed only grass. For so simple a worship each was able to be the pontiff in his family.

The natural desire of pleasing the divinity multiplied the ceremonies. This caused the result that men busied with agriculture became incapable of practicing all of them and fulfilling their details.

Folk consecrated particular locales to the gods. It was necessary that there should be some ministers in order to take care of them, as each citizen takes care of his house and of his domestic matters. Also, the peoples who have no priests are usually barbarians. Such were formerly the Pedalians (a[11]); such are still the Wolgusky. (b[12])

The persons consecrated to the divinity had to be honored, above all among the peoples who had adopted a certain idea of a bodily purity, necessary for approaching the locales most pleasing to the gods, and depending on certain practices.

The worship of the gods requiring a constant attention, most peoples were inclined to make the clergy a separate body. Thus, among the Egyptians, the Jews, and the Persians (c[13]), folk consecrated to the divinity certain families, which were perpetual and performed the service. There have even been some religions in which folk did not think only to separate the ecclesiastics from business, but further to remove them from the embarrassment of a family. And that is the practice of the main branch of the Christian law.

I will not speak here about the consequences of the law of celibacy. One feels that it could become harmful, to the degree that the body of clergy should be too extensive and, consequently, that that of the laity should not be enough so.

By the nature of human understanding, in matters of religion we love everything that presupposes an effort, as in matters of morality we love speculatively everything that inclines the character to rigor. Celibacy has been more pleasing to the peoples for whom it seemed the least suitable and for whom it could have some most irritating consequences. In the countries of southern Europe, where, by the nature of the climate, the law of celibacy is more difficult to observe, it has been retained. In those of the north, where the passions are less lively, it has been proscribed. There is more. In the countries where there are few inhabitants, it has been admitted; in those where there are many inhabitants, folk have rejected it. One feels

that all these reflections only bear on the over-large extension of celibacy and not on celibacy itself.

Chapter 5: Some Limits Which the Laws Ought to Place on the Clergy's Wealth

Individual families may perish. Thus, its property does not have a perpetual destination. The clergy is a family that cannot perish. Its property, therefore, is assigned forever and cannot leave it.

Individual families are able to increase. It is therefore required that their property be able also to grow. The clergy is a family that ought not to increase. Its property ought therefore to be limited.

We have retained the dispositions of the Levites as to the clergy's property, save those which concerned the limits to that property. Effectively, among us folk will always ignore the point beyond which it is no longer permitted for a religious community to acquire.

These endless acquisitions appear so unreasonable to the people that he who would wish to speak on behalf of them should be considered as an imbecile.

The civil laws sometimes find some obstacles to changing prevailing abuses, because they are connected with some matters that the laws ought to respect. In that case, an indirect provision better indicates the legislator's good spirit[7] than another that should hit upon the matter itself. Instead of prohibiting the clergy's acquisition, it's necessary to seek to disgust them with it—to leave the right while withdrawing the deed.

In some European lands the consideration of the lords' prerogatives[8] has caused establishing to their advantage a right of indemnity on the real property acquired by folk subject to mortmain. The prince's interest caused him to insist upon a right of amortization in the same case. In Castille, where there is no such right, the clergy has invaded everything. In Aragon, where there is some right of amortization, they have acquired less. In France, where this right and that of indemnity are established, they have acquired still less, and one may say that the prosperity of this is partly due to the exercise of these two rights. Increase these rights, while you check mortmain, if it is possible.

Make the ancient and necessary domain of the clergy sacred and inviolable; let it be fixed and eternal like the clergy. But permit the new domains to leave their hands.

Allow violating of the rule, when the rule has become an abuse; endure the abuse, when it comes under the rule.

At Rome they always recall the memoir, which had been sent on the occasion of certain differences with the clergy. In it someone had placed this maxim: “The clergy ought to contribute to the burdens of the state, whatever the Old Testament might say of it.” They concluded from this that the memoir’s author better understood the tax-collectors’ language than that of religion.

Chapter 6: About Monasteries

The least good sense shows that these bodies, which perpetuate themselves endlessly, ought not to sell their holdings for life, nor make any loans for life, at least so far as folk might not wish that they become heirs of all them that have no relatives, and all them that wish not to have any. Those folk wager against the people, but they keep the bank against the people.

Chapter 7: About the Luxury of Superstition

“They are impious towards the gods,” said Plato (a[14]), “who deny their existence; or who accord it but sustain that the gods do not bother with matters down here; or, finally, who think that one easily appeases the gods by sacrifices: three opinions equally pernicious.” There Plato said all that which natural illumination has ever said of greatest sense in matters of religion.

The magnificence of external worship has much relationship to the state’s constitution. In good republics folk have not repressed the luxury of vanity alone, but also that of superstition. In religion they have made laws of economy. Among this number are several laws of Solon, several of Plato’s laws about funeral services (which Cicero has adopted), and finally some of Numa’s laws (b[15]) abut sacrifices.

“The birds,” said Cicero, “and the paintings cast off in a day, are some most divine gifts. We offer common things, a Spartan said, to the end that we might every day have the means of honoring the gods.”

The care that men ought to take in rendering worship to the divinity is far different from the magnificence of that worship. We will not offer it our treasures, if we do not wish to show it the esteem with which we treat matters that it wishes we should scorn.[9]

“What ought the gods to think of the gifts of the impious,” Plato said admirably well, “since a good man would blush at receiving presents from a dishonest man?”

It is not required that religion, under the pretext of gifts, should require of peoples whatever the state’s necessities have left them. And, as Plato said (c[16]), chaste and pious men ought to offer gifts that resemble themselves.

Further, it could not be required that religion would encourage expenditures for funeral services. What is there more natural, in a matter and at the moment that equalizes all fortunes, than to eliminate all the differences of fortune?

Chapter 8: About the Pontificate

Whenever a religion has many ministers, it is natural that they would have one head and that a pontificate should be established there. Under monarchy, where folk could not know how to separate the orders of the state too much, and where folk ought not to concentrate all authorities on a single head, it is good that the pontificate be separated from dominion. The same necessity does not occur under despotic government, whose nature is to gather all the powers on a single had. But, in that case, it could occur that the prince should consider the religion as his own laws, and as the effects of his will. In order to prevent that inconvenience, it's required that there be some monuments of religion—for example: some sacred books that determine and establish it. The king of Persia is the head of the religion; but Koran rules the religion. The emperor of China is the sovereign pontiff; but there are certain books, which are in everybody's hands, to which he must conform. In vain did an emperor wish to abolish them; they triumphed over the tyranny.

Chapter 9: About Tolerance in Matters of Religion

We are now statesmen,[10] and not theologians, while even for the theologians there is much difference between tolerating a religion and approving it.

Whenever a state's laws have thought to have to endure several religions, its required that they also oblige the religions to tolerate one another. It's a principle, that every religion, which is repressed, itself becomes repressive. For, as soon as by some chance it may exit the oppression, it attacks the religion that has repressed it, not as a religion but as a tyranny.

It is therefore useful that the laws require of these differing religions not only that they do not disturb the state, but also that they do not disturb one another. A citizen does not fulfill the laws by contenting himself not to agitate the body of the state. It is further required that he not disturb any citizen whatever.

Chapter 10: Continuing the Same Subject

Since there are hardly any but intolerant religions that might have a great zeal for establishing themselves elsewhere—for a religion that can tolerate the others hardly dreams about its propagation,—it will be a most fine civil law, whenever the state is content with the religion already established, not to suffer the establishment of another. (a[17])

Here, then, is the fundamental principle of political laws in matters of religion. When one is in control of receiving a new religion in a state, or not receiving it, it's not necessary to establish it there; when it is established there, it's necessary to tolerate it.

Chapter 11: About Changing Religion

A prince who undertakes to destroy or change the dominant religion in his state greatly endangers himself. If his government is despotic, he runs more risk of seeing a revolution than by any tyranny whatever, which in those sorts of states is never a new thing. The revolution derives from the fact that a state does not change religion, morals, and manners[11] in an instant and as swiftly as the prince publishes the ordinance that establishes a new religion.

Further, the old religion is tied to the state's constitution, and the new one does not adhere to it. The former agrees with the climate, while the new one often opposes it. There is more: the citizens become disgusted with their laws; they take on scorn for the government already established; one substitutes suspicions against the two religions for a firm belief in one; in a word, one gives to the state, at least for some time, both bad citizens and bad believers.

Chapter 12: About Penal Laws

It's necessary to avoid penal laws in matters of religion. They impress fear; it is true. But, since religion also has its penal laws that inspire fear, the one is effaced by the other. Between these two different fears souls become atrocious.

Religion has such great threats, it has such great promises, that, whenever they are present to our minds, whatever the magistrate might be able to do to force us to abandon it, it seems that one leaves us nothing when he takes it from us, and that one takes nothing from us whenever he leaves it to us.

Therefore it is not by filling the soul with this great end,[12] by bringing it to the moment in which the end ought to be of a greater importance [value] to it, that one succeeds in detaching the soul from it. It is more certain to attack religion by advantage, by the commodities of life, by the hope of fortune; not by that which warns, but by that which makes one forget it; not by that which raises indignation, but by that which casts one into lukewarmness, when other passions act upon our souls while those that religion inspires are silent. A general rule: in matters of changing religion, seductions are stronger than penalties.[13]

The character of the human mind has been manifest even in the order of the penalties that folk have used. Let one remember the persecutions in Japan. (a[18]) Folk rebelled more against the cruel tortures than against the long penalties, which rather weary than affright, which are more difficult to overcome because they appear less difficult.

In a word, history teaches us sufficiently that the penal laws have never had any effect except as destruction.

Chapter 13: Most Humble Remonstrance to the Inquisitors of Spain and Portugal

A Jewess eighteen years of age, burned at Lisbon in the late auto-da-fe, gave occasion to this little work. And I believe that it is the most useful that has ever been written. When it matters to prove things so clear, one is certain not to convince.

The author declares that, though he be Jew, he respects the Christian religion, and that he loves it sufficiently to take away from princes, who will not be Christians, a plausible pretext for persecuting it.

"You complain," he said to the inquisitors, "about the fact that the emperor of Japan causes all the Christians who are in his state to be burned in a light fire. But he will respond to you, 'we treat you, you that do not believe as we, as you yourselves treat them that do not believe as you. You can complain only of your weakness, which prevents your exterminating us and causes that we exterminate you.'

"But it is necessary to admit that you are much more cruel than that emperor. You execute us, we who believe only what you believe, because we do not believe all that you believe. We follow religion that you know yourselves to have been cherished by god heretofore. We think that god loves it still, while you think he loves it no longer. And because you judge thus, you cause them that are in this so forgivable error to go through iron and fire for believing that god still loves what he has loved. (a[19])

"If you are cruel concerning us, you are still more so concerning our children. You cause them to burn, because they follow the inspirations that those, whom the natural law and the laws of all peoples teach them to respect as gods, have given to them.

"You deprive yourselves of the advantage over the Mohammedans, which the manner by which their religion was established has given you. When they pride themselves on the number of their faithful, you tell them that force has acquired them, and that they have extended their religion by iron. Why, then, do you establish yours by fire?

"When you wish to make us to come to you, we oppose to you a source from which you glory in descending. You answer us that your religion is new, but that it is divine. And you prove it, because it has grown through the persecutions of the

pagans and the blood of your martyrs. But today you take the role of the Diocletians, while you make us take yours.

"We implore you, not by the powerful god whom we serve, you and we, but by the Christ whom you tell us to have taken the human condition in order to offer you some examples that you should be able to follow; we implore you to act with us as he would act himself, were he still on earth. You wish that we should be Christians, while you do not wish to be so.

"But if you do not wish to be Christians, at least be men. Treat us as you would do if, having only those faint lights of justice that nature gives us, you did not have a religion to guide you and a revelation to enlighten you.

"If heaven has sufficiently loved you to show you the truth, it has rendered you a great grace. But is it for the children who have their father's heritage to hate them that have not had it?

"Now if you have this truth, do not hide it from us by the manner in which you offer it to us. The character of the truth—that's its triumph over the hearts and minds and not this impotence that you avow whenever you wish to cause it to be received by means of tortures.

"If you are reasonable, you owe not to execute us, because we do not wish to betray you. If your Christ is the son of god, we hope that he will reward us for not having wished to profane his mysteries. And we believe that the god whom we serve, you and we, will not punish us, because we have suffered death on behalf of a religion that he has given us heretofore; for we believe that he has still given it to us.

"You live in a century in which the natural illumination is livelier than it has ever been, in which philosophy has enlightened minds, in which the morality of your evangel has been more known, in which the respective rights[14] of men over one another—the sway that one conscience has over another conscience—are better established. If, therefore, you do not recover from your old prejudices, which, if you do not heed, are your passions, it's necessary to admit that you are incorrigible, incapable of all illumination and all instruction. And a nation is most unfortunate, which gives any authority to men such as you.

"Do you wish that we naively relate to you our thought? You consider us rather as your enemies than as the enemies of your religion. For, if you loved your religion, you would not allow it to be corrupted through an imbecilic ignorance.

"It's required that we forewarn you of one thing. That is, that if anyone from posterity ever dare to say that, in the century when we live, the European peoples were orderly [civilized],[15] folk will cite you to prove that they were barbarians. And

the idea that folk will have of you will be such, that it will stigmatize your century and bear hatred upon all your contemporaries.”

Chapter 14: Why the Christian Religion Is So Odious in Japan

I have spoken (a[20]) about the atrocious character of the souls of the Japanese.[16] The magistrate considered the righteousness that Christianity inspires, whenever it is a matter of renouncing the faith, as most dangerous. They believed to see audacity increasing. Japan's law punished severely the least disobedience. They ordered the renunciation of the Christian religion. Not to renounce it was to disobey. They chastised that crime, and continuing in disobedience appeared to deserve another chastisement.

Among the Japanese punishments are regarded as vengeance for insults made to the prince. The joyful songs of our martyrs appeared to be an outrage against him. The title of martyr intimidated the magistrates; to their minds it meant rebel. They did everything in order to avoid that folk might acquire it. It was then that souls took fright, and folk saw a fearful struggle between the tribunes who condemned and the accused[17] who suffered and between the civil laws and those of religion.[18]

Chapter 15: About the Propagation of the Religion

All the peoples of the east, the Mohammedans excepted, believe all the religions in themselves indifferent. It is only as a change in government that they fear the establishment of another religion. Among the Japanese, where there are several sects and where for so long a time the state has had an ecclesiastical head, folk never contest the religion (a[21]).

It is similar in this among the Siamese (b[22]). The Kalmucks do more; they make it a matter of conscience to endue all kinds of religions (c[23]). In Calcutta it is a state maxim that every religion is good (d[24]).

But from this it does not follow that a religion brought from a far-off land, and totally different in climate,[19] laws, morals, and manners, would have all the success that its saintliness should promise to it. That is above all true in the large despotic empires. At first folk tolerate strangers, because they pay no attention to what does not appear to injure the prince's authority.[20] There folk are subject to extreme ignorance in everything. A European may make himself likable by means of certain knowledges that he acquires. That's good for beginning. But, soon as one has some success, let some disagreement arise, where the folk who can have some interest are alerted. Since this state, by its nature, demands tranquility above all, and since the least disturbance can overthrow it, they immediately proscribe the new religion and them that proclaim it. Disagreements breaking out among them that preach, folk begin to be disgusted with a religion in which they who profess it do not agree.

Notes

2. A letter of Saint Cyril, [Bishop of Alexandria].
3. This does not contradict what I said in the penultimate chapter of the foregoing book; here I speak of the motives for attachment to a religion, and there of the means to make religion more general.
4. This is observable throughout the earth. See on the Turks the *Missions of the Levant, Recueil des voyages qui ont servià l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. iii, pt. 1, p. 201, on the Moors of Batavia; and Father Labat on the negro Mohammedans, etc.
5. The Christian religion and the religion of the Indies: these have a hell and a paradise, whereas the religion of the Shintos has none.
7. Entering the mosque of Bukhara, he lifted the Koran and tossed it beneath the feet of his horses. *Histoire des* [*Mongols et* des] *Tartares*, part iii, p. 273.
8. Ibid., p. 342.
9. That turn of mind passed as far as the Japanese, who derive their origin from the Tartars, as is easy to prove.

12. [Tacitus], *Annales*, bk. ii [bk. iii, 60, 2].
14. *Numbers*, c. 35.
15. Ibid., [16-21].
17. Lilio Giraldi, [*De deis gentium*], p.726.
18. Peoples of Siberia. See the account of Everard Isbrands-Ides, in *Recueil des voyages du Nord*, vol. viii, [p. 13].
19. See [Thomas] Hyde, [*Veterum Persarum et Magorum religionis historia*, c. 28].
22. [Plato], *Laws*, bk. x, [885b].
23. *Rogum vino ne respergito*. Law of Twelve Tab*les*.
25. [Plato], *Laws*, bk.iv, [716d].
27. I do not at all speak of the Christian religion in this chapter, because, as I have said elsewhere, the Christian religion is the first good. See the end of chapter 1 of the foregoing book [xxiv], and the *Défense de l'esprit des lois*, 2d. part.
31. See *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. v, pt. 1, p. 192.
32. That is the source of the Jews' blindness, not to feel that the economy of the gospel of Christ is in the order of the designs of God, and that it is therefore a consequence of his immutability itself.
35. [Above], bk. vi, c. 24.
39. See [Engelbert] Kaempfer, [*The History of Japan Together with a Description of the Kingdom of Japan*, 1690-1692, bk 3, c. 1].
40. [Claude de] Forbin, *Mémoires*, [1688, p. 74].
41. [Abulgazi Bahadir Han, Khan of Khorezem], *Histoire* [*Genealogique*] *des Tatars*, pt. v., [p. 409].
42. François Pyrard, *Voyages*, c. 27.

Livre vingt-sixième

DES LOIS DANS LE RAPPORT QU'ELLES DOIVENT AVOIR AVEC L'ORDRE DES CHOSES SUR LESQUELLES ELLES STATUENT

Chapitre I: Idée de ce livre

Les hommes sont gouvernés par diverses sortes de lois: par le droit naturel; par le droit divin, qui est celui de la religion; par le droit ecclésiastique, autrement appelé canonique, qui est celui de la police de la religion; par le droit des gens, qu'on peut considérer comme le droit civil de l'univers, dans le sens que chaque peuple en est un citoyen; par le droit politique général, qui a pour objet cette sagesse humaine qui a fondé toutes les sociétés; par le droit politique particulier, qui concerne chaque société; par le droit de conquête, fondé sur ce qu'un peuple a voulu, a pu, ou a dû faire violence à un autre; par le droit civil de chaque société, par lequel un citoyen peut défendre ses biens et sa vie contre tout autre citoyen; enfin, par le droit domestique, qui vient de ce qu'une société est divisée en diverses familles, qui ont besoin d'un gouvernement particulier.

Il y a donc différents ordres de lois; et la sublimité de la raison humaine consiste à savoir bien auquel de ces ordres se rapportent principalement les choses sur lesquelles on doit statuer, et à ne point mettre de confusion dans les principes qui doivent gouverner les hommes.

Chapitre II: Des lois divines et des lois humaines

On ne doit point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines, ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines.

Ces deux sortes de lois diffèrent par leur origine, par leur objet et par leur nature.

Tout le monde convient bien que les lois humaines sont d'une autre nature que les lois de la religion, et c'est un grand principe; mais ce principe lui-même est soumis à d'autres, qu'il faut chercher.

1° La nature des lois humaines est d'être soumises à tous les accidents qui arrivent, et de varier à mesure que les volontés des hommes changent: au contraire, la nature des lois de la religion est de ne varier jamais. Les lois humaines statuent sur le bien; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'il y a plusieurs biens; mais le meilleur n'est qu'un, il ne peut donc pas changer. On peut bien changer les lois, parce qu'elles ne sont censées qu'être bonnes; mais les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleures.

2° Il y a des États où les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain. Si, dans ces États, les lois de la religion étaient de la nature des lois humaines, les lois de la religion ne seraient rien non plus: il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe; et c'est cette religion qui est quelque chose de fixe.

3° La force principale de la religion vient de ce qu'on la croit; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint. L'antiquité convient à la religion, parce que souvent nous croyons plus les choses à mesure qu'elles sont plus reculées: car nous n'avons pas dans la tête des idées accessoires tirées de ces temps-là, qui puissent les contredire. Les lois humaines, au contraire, tirent avantage de leur nouveauté, qui annonce une attention particulière et actuelle du législateur, pour les faire observer.

Chapitre III: Des lois civiles qui sont contraires à la loi naturelle

« Si un esclave, dit Platon[7], se défend et tue un homme libre, il doit être traité comme un parricide. » Voilà une loi civile qui punit la défense naturelle.

La loi qui, sous Henri VIII, condamnait un homme sans que les témoins lui eussent été confrontés, était contraire à la défense naturelle: en effet, pour qu'on puisse condamner, il faut bien que les témoins sachent que l'homme contre qui ils déposent est celui que l'on accuse, et que celui-ci puisse dire: Ce n'est pas moi dont vous parlez.

La loi passée sous le même règne, qui condamnait toute fille qui, ayant eu un mauvais commerce avec quelqu'un, ne le déclarerait point au roi avant de l'épouser, violait la défense de la pudeur naturelle: il est aussi déraisonnable d'exiger d'une fille qu'elle fasse cette déclaration, que de demander d'un homme qu'il ne cherche pas à défendre sa vie.

La loi d'Henri II, qui condamne à mort une fille dont l'enfant a péri, en cas qu'elle n'ait point déclaré au magistrat sa grossesse, n'est pas moins contraire à la défense naturelle. Il suffisait de l'obliger d'en instruire une de ses plus proches parentes, qui veillât à la conservation de l'enfant.

Quel autre aveu pourrait-elle faire dans ce supplice de la pudeur naturelle? L'éducation a augmenté en elle l'idée de la conservation de cette pudeur; et à peine, dans ces moments, est-il resté en elle une idée de la perte de la vie.

On a beaucoup parlé d'une loi d'Angleterre[8] qui permettait à une fille de sept ans de se choisir un mari. Cette loi était révoltante de deux manières: elle n'avait aucun égard au temps de la maturité que la nature a donné à l'esprit, ni au temps de la maturité qu'elle a donné au corps.

Un père pouvait, chez les Romains, obliger sa fille à répudier son mari, quoiqu'il eût lui-même consenti au mariage[9]. Mais il est contre la nature que le divorce soit mis entre les mains d'un tiers.

Si le divorce est conforme à la nature, il ne l'est que lorsque les deux parties, ou au moins une d'elles, y consentent; et lorsque ni l'une ni l'autre n'y consentent, c'est un monstre que le divorce. Enfin, la faculté du divorce ne peut être donnée qu'à ceux qui ont les incommodités du mariage, et qui sentent le moment où ils ont intérêt de les faire cesser.

Chapitre IV: Continuation du même sujet

Gondebaud[10], roi de Bourgogne, voulait que, si la femme ou le fils de celui qui avait volé, ne révélait pas le crime, ils fussent réduits en esclavage. Cette loi était contre la nature. Comment une femme pouvait-elle être accusatrice de son mari? Comment un fils pouvait-il être accusateur de son père? Pour venger une action criminelle, il en ordonnait une plus criminelle encore.

La loi de Recessuinde permettait aux enfants de la femme adultère, ou à ceux de son mari, de l'accuser et de mettre à la question les esclaves de la maison[11]. Loi inique, qui, pour conserver les mœurs, renversait la nature, d'où tirent leur origine les mœurs.

Nous voyons avec plaisir sur nos théâtres un jeune héros montrer autant d'horreur pour découvrir le crime de sa belle-mère, qu'il en avait eu pour le crime même ; il ose à peine, dans sa surprise, accusé, jugé, condamné, proscrit et couvert d'infamie, faire quelques réflexions sur le sang abominable dont Phèdre est sortie. Il abandonne ce qu'il a de plus cher, et l'objet le plus tendre, tout ce qui parle à son cœur, tout ce qui peut l'indigner, pour aller se livrer à la vengeance des dieux qu'il n'a point méritée. Ce sont les accents de la nature qui causent ce plaisir; c'est la plus douce de toutes les voix.

Chapitre V: Cas où l'on peut juger par les principes du droit civil, en modifiant les principes du droit naturel

Une loi d'Athènes obligeait[12] les enfants de nourrir leurs pères tombés dans l'indigence; elle exceptait ceux qui étaient nés d'une courtisane, ceux dont le père avait exposé la pudicité par un trafic infâme[13], ceux à qui il n'avait point donné de métier pour gagner leur vie[14].

La loi considérait que, dans le premier cas, le père se trouvant incertain, il avait rendu précaire son obligation naturelle; que, dans le second, il avait flétri la vie qu'il avait donnée, et que le plus grand mal qu'il pût faire à ses enfants, il l'avait fait, en les privant de leur caractère; que, dans le troisième, il leur avait rendu insupportable une vie qu'ils trouvaient tant de difficulté à soutenir. La loi n'envisageait plus le père et le fils que comme deux citoyens, ne statuait plus que sur des vues politiques et civiles; elle considérait que, dans une bonne république, il faut surtout des mœurs.

Je crois bien que la loi de Solon était bonne dans les deux premiers cas, soit celui où la nature laisse ignorer au fils quel est son père, soit celui où elle semble même lui ordonner de le méconnaître; mais on ne saurait l'approuver dans le troisième, où le père n'avait violé qu'un règlement civil.

Chapitre VI: Que l'ordre des successions dépend des principes du droit politique ou civil, et non pas des principes du droit naturel

La loi Voconienne ne permettait point d'instituer une femme héritière, pas même sa fille unique. Il n'y eut jamais, dit saint Augustin[15], une loi plus injuste. Une formule de Marculfe[16] traite d'impie la coutume qui prive les filles de la succession de leurs pères. Justinien[17] appelle barbare le droit de succéder des mâles, au préjudice des filles. Ces idées sont venues de ce que l'on a regardé le droit que les enfants ont de succéder à leurs pères comme une conséquence de la loi naturelle; ce qui n'est pas.

La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants, mais elle n'oblige pas de les faire héritiers. Le partage des biens, des lois sur ce partage, les successions après la mort de celui qui a eu ce partage : tout cela ne peut avoir été réglé que par la société, et par conséquent par des lois politiques et civiles.

Il est vrai que l'ordre politique ou civil demande souvent que les enfants succèdent aux pères; mais il ne l'exige pas toujours.

Les lois de nos fiefs ont pu avoir des raisons pour que l'aîné des mâles, ou les plus proches parents par mâles, eussent tout, et que les filles n'eussent rien; et les

lois des Lombards[18] ont pu en avoir pour que les sœurs, les enfants naturels, les autres parents et, à leur défaut, le fisc, concourussent avec les filles.

Il fut réglé, dans quelques dynasties de la Chine, que les frères de l'empereur lui succéderaient, et que ses enfants ne lui succéderaient pas. Si l'on voulait que le prince eût une certaine expérience, si l'on craignait les minorités, s'il fallait prévenir que des eunuques ne plaçassent successivement des enfants sur le trône, on put très bien établir un pareil ordre de succession; et quand quelques[19] écrivains ont traité ces frères d'usurpateurs, ils ont jugé sur des idées prises des lois de ces pays-ci.

Selon la coutume de Numidie[20] Delsace, frère de Géla, succéda au royaume, non pas Massinisse, son fils. Et encore aujourd'hui[21], chez les Arabes de Barbarie, où chaque village a un chef, on choisit, selon cette ancienne coutume, l'oncle, ou quelque autre parent, pour succéder.

Il y a des monarchies purement électives; et, dès qu'il est clair que l'ordre des successions doit dériver des lois politiques ou civiles, c'est à elles à décider dans quels cas la raison veut que cette succession soit déférée aux enfants, et dans quels cas il faut la donner à d'autres.

Dans les pays où la polygamie est établie, le prince a beaucoup d'enfants; le nombre en est plus grand dans des pays que dans d'autres. Il y a des[22] États où l'entretien des enfants du roi serait impossible au peuple; on a pu y établir que les enfants du roi ne lui succéderaient pas, mais ceux de sa sœur.

Un nombre prodigieux d'enfants exposerait l'État à d'affreuses guerres civiles. L'ordre de succession qui donne la couronne aux enfants de la sœur, dont le nombre n'est pas plus grand que ne serait celui des enfants d'un prince qui n'aurait qu'une seule femme, prévient ces inconvénients.

Il y a des nations chez lesquelles des raisons d'État ou quelque maxime de religion ont demandé qu'une certaine famille fût toujours régnante: telle est aux Indes[23] la jalousie de sa caste, et la crainte de n'en point descendre. On y a pensé que, pour avoir toujours des princes du sang royal, il fallait prendre les enfants de la sœur aînée du roi.

Maxime générale: nourrir ses enfants est une obligation du droit naturel; leur donner sa succession est une obligation du droit civil ou politique. De là dérivent les différentes dispositions sur les bâtards dans les différents pays du monde : elles suivent les lois civiles ou politiques de chaque pays.

Chapitre VII: Qu'il ne faut point décider par les préceptes de la religion lorsqu'il s'agit de ceux de la loi naturelle

Les Abyssins ont un carême de cinquante jours très rude, et qui les affaiblit tellement que de longtemps ils ne peuvent agir: les Turcs ne manquent pas de les attaquer après leur carême[24]. La religion devrait, en faveur de la défense naturelle, mettre des bornes à ces pratiques.

Le sabbat fut ordonné aux Juifs: mais ce fut une stupidité à cette nation de ne point se défendre[25], lorsque ses ennemis choisirent ce jour pour l'attaquer.

Cambyse assiégeant Péluze, mit au premier rang un grand nombre d'animaux que les Égyptiens tenaient pour sacrés : les soldats de la garnison n'osèrent tirer. Qui ne voit que la défense naturelle est d'un ordre supérieur à tous les préceptes?

Chapitre VIII: Qu'il ne faut pas régler par les principes du droit qu'on appelle canonique les choses réglées par les principes du droit civil

Par le droit civil des Romains[26], celui qui enlève d'un lieu sacré une chose privée n'est puni que du crime de vol; par le droit canonique[27], il est puni du crime de sacrilège. Le droit canonique fait attention au lieu, le droit civil à la chose. Mais n'avoir attention qu'au lieu, c'est ne réfléchir ni sur la nature et la définition du vol ni sur la nature et la définition du sacrilège.

Comme le mari peut demander la séparation à cause de l'infidélité de sa femme, la femme la demandait autrefois à cause de l'infidélité du mari[28]. Cet usage, contraire à la disposition des lois romaines[29], s'était introduit dans les cours d'église[30], où l'on ne voyait que les maximes du droit canonique; et effectivement, à ne regarder le mariage que dans des idées purement spirituelles et dans le rapport aux choses de l'autre vie, la violation est la même. Mais les lois politiques et civiles de presque tous les peuples ont avec raison distingué ces deux choses. Elles ont demandé des femmes un degré de retenue et de continence qu'elles n'exigent point des hommes, parce que la violation de la pudeur suppose dans les femmes un renoncement à toutes les vertus; parce que la femme, en violant les lois du mariage, sort de l'état de sa dépendance naturelle; parce que la nature a marqué l'infidélité des femmes par des signes certains, outre que les enfants adultérins de la femme sont nécessairement au mari et à la charge du mari, au lieu que les enfants adultérins du mari ne sont pas à la femme, ni à la charge de la femme.

Chapitre IX: Que les choses qui doivent être réglées par les principes du droit civil peuvent rarement l'être par les principes des lois de la

religion

Les lois religieuses ont plus de sublimité, les lois civiles ont plus d'étendue.

Les lois de perfection tirées de la religion ont plus pour objet la bonté de l'homme qui les observe, que celle de la société dans laquelle elles sont observées: les lois civiles, au contraire, ont plus pour objet la bonté morale des hommes en général, que celle des individus.

Ainsi, quelque respectables que soient les idées qui naissent immédiatement de la religion, elles ne doivent pas toujours servir de principe aux lois civiles, parce que celles-ci en ont un autre, qui est le bien général de la société.

Les Romains firent des règlements pour conserver, dans la république, les mœurs des femmes; c'étaient des institutions politiques. Lorsque la monarchie s'établit, ils firent là-dessus des lois civiles; et ils les firent sur les principes du gouvernement civil. Lorsque la religion chrétienne eut pris naissance, les lois nouvelles que l'on fit eurent moins de rapport à la bonté générale des mœurs qu'à la sainteté du mariage; on considéra moins l'union des deux sexes dans l'état civil, que dans un état spirituel.

D'abord, par la loi romaine[31], un mari qui ramenait sa femme dans sa maison après la condamnation d'adultère, fut puni comme complice de ses débauches. Justinien[32], dans un autre esprit, ordonna qu'il pourrait, pendant deux ans, l'aller reprendre dans le monastère.

Lorsqu'une femme qui avait son mari à la guerre n'entendait plus parler de lui, elle pouvait, dans les premiers temps, aisément se remarier, parce qu'elle avait entre ses mains le pouvoir de faire divorce. La loi de Constantin[33] voulut qu'elle attendît quatre ans, après quoi elle pouvait envoyer le libelle de divorce au chef ; et, si son mari revenait, il ne pouvait plus l'accuser d'adultère. Mais Justinien[34] établit que, quelque temps qui se fût écoulé depuis le départ du mari, elle ne pouvait se remarier, à moins que, par la déposition et le serment du chef, elle ne prouvât la mort de son mari. Justinien avait en vue l'indissolubilité du mariage; mais on peut dire qu'il l'avait trop en vue. Il demandait une preuve positive, lorsqu'une preuve négative suffisait; il exigeait une chose très difficile, de rendre compte de la destinée d'un homme éloigné et exposé à tant d'accidents; il présumait un crime, c'est-à-dire la désertion du mari, lorsqu'il était si naturel de présumer sa mort. Il choquait le bien public, en laissant une femme sans mariage; il choquait l'intérêt particulier, en l'exposant à mille dangers.

La loi de Justinien[35] qui mit parmi les causes de divorce le consentement du mari et de la femme d'entrer dans le monastère, s'éloignait entièrement des

principes des lois civiles. Il est naturel que des causes de divorce tirent leur origine de certains empêchements qu'on ne devait pas prévoir avant le mariage; mais ce désir de garder la chasteté pouvait être prévu, puisqu'il est en nous. Cette loi favorise l'inconstance dans un état qui, de sa nature, est perpétuel; elle choque le principe fondamental du divorce, qui ne souffre la dissolution d'un mariage que dans l'espérance d'un autre; enfin, à suivre même les idées religieuses, elle ne fait que donner des victimes à Dieu sans sacrifice.

Chapitre X: Dans quel cas il faut suivre la loi civile qui permet, et non pas la loi de la religion qui défend

Lorsqu'une religion qui défend la polygamie s'introduit dans un pays où elle est permise, on ne croit pas, à ne parler que politiquement, que la loi du pays doive souffrir qu'un homme qui a plusieurs femmes embrasse cette religion, à moins que le magistrat ou le mari ne les dédommagent, en leur rendant, de quelque manière, leur état civil. Sans cela, leur condition serait déplorable; elles n'auraient fait qu'obéir aux lois, et elles se trouveraient privées des plus grands avantages de la société.

Chapitre XI: Qu'il ne faut point régler les tribunaux humains par les maximes des tribunaux qui regardent l'autre vie

Le tribunal de l'inquisition, formé par les moines chrétiens sur l'idée du tribunal de la pénitence, est contraire à toute bonne police. Il a trouvé partout un soulèvement général; et il aurait cédé aux contradictions, si ceux qui voulaient l'établir n'avaient tiré avantage de ces contradictions mêmes.

Ce tribunal est insupportable dans tous les gouvernements. Dans la monarchie, il ne peut faire que des délateurs et des traîtres; dans les républiques, il ne peut former que des malhonnêtes gens; dans l'État despotique, il est destructeur comme lui.

Chapitre XII: Continuation du même sujet

C'est un des abus de ce tribunal que, de deux personnes qui sont accusées du même crime, celle qui nie est condamnée à la mort, et celle qui avoue évite le supplice. Ceci est tiré des idées monastiques, où celui qui nie parait être dans l'impénitence et damné, et celui qui avoue semble être dans le repentir et sauvé. Mais une pareille distinction ne peut concerner les tribunaux humains: la justice humaine, qui ne voit que les actions, n'a qu'un pacte avec les hommes, qui est celui de l'innocence; la

justice divine, qui voit les pensées, en a deux, celui de l'innocence et celui du repentir.

Chapitre XIII: Dans quel cas il faut suivre, l'égard des mariages, les lois de la religion, et dans quel cas il faut suivre les lois civiles

Il est arrivé, dans tous les pays et dans tous les temps, que la religion s'est mêlée des mariages. Dès que de certaines choses ont été regardées comme impures ou illicites, et que cependant elles étaient nécessaires, il a bien fallu y appeler la religion, pour les légitimer dans un cas, et les réprouver dans les autres.

D'un autre côté, les mariages étant, de toutes les actions humaines, celle qui intéresse le plus la société, il a bien fallu qu'ils fussent réglés par les lois civiles.

Tout ce qui regarde le caractère du mariage, sa forme, la manière de le contracter, la fécondité qu'il procure, qui a fait comprendre à tous les peuples qu'il était l'objet d'une bénédiction particulière qui, n'y étant pas toujours attachée, dépendait de certaines grâces supérieures: tout cela est du ressort de la religion.

Les conséquences de cette union par rapport aux biens, les avantages réciproques, tout ce qui a du rapport à la famille nouvelle, à celle dont elle est sortie, à celle qui doit naître: tout cela regarde les lois civiles.

Comme un des grands objets du mariage est d'ôter toutes les incertitudes des conjonctions illégitimes, la religion y imprime son caractère, et les lois civiles y joignent le leur, afin qu'il ait toute l'authenticité possible. Ainsi, outre les conditions que demande la religion pour que le mariage soit valide, les lois civiles en peuvent encore exiger d'autres.

Ce qui fait que les lois civiles ont ce pouvoir, c'est que ce sont des caractères ajoutés, et non pas des caractères contradictoires. La loi de la religion veut de certaines cérémonies, et les lois civiles veulent le consentement des pères; elles demandent en cela quelque chose de plus, mais elles ne demandent rien qui soit contraire.

Il suit de là que c'est à la loi de la religion à décider si le lien sera indissoluble ou non: car si les lois de la religion avaient établi le lien indissoluble, et que les lois civiles eussent réglé qu'il se peut rompre, ce seraient deux choses contradictoires.

Quelquefois les caractères imprimés au mariage par les lois civiles ne sont pas d'une absolue nécessité; tels sont ceux qui sont établis par les lois qui, au lieu de casser le mariage, se sont contentées de punir ceux qui le contractaient.

Chez les Romains, les lois Papiennes déclarèrent injustes les mariages qu'elles prohibaient, et les soumirent seulement à des peines[36]; et le sénatus-consulte rendu

sur le discours de l'empereur Marc-Antonin les déclara nuls; il n'y eut plus de mariage, de femme, de dot, de mari[37]. La loi civile se détermine selon les circonstances: quelquefois elle est plus attentive à réparer le mal, quelquefois à le prévenir.

Chapitre XIV: Dans quels cas, dans les mariages entre parents, il faut se régler par les lois de la nature; dans quels cas on doit se régler par les lois civiles

En fait de prohibition de mariage entre parents, c'est une chose très délicate de bien poser le point auquel les lois de la nature s'arrêtent, et où les lois civiles commencent. Pour cela il faut établir des principes.

Le mariage du fils avec la mère confond l'état des choses: le fils doit un respect sans bornes à sa mère, la femme doit un respect sans bornes à son mari; le mariage d'une mère avec son fils renverserait dans l'un et dans l'autre leur état naturel.

Il y a plus: la nature a avancé dans les femmes le temps où elles peuvent avoir des enfants; elle l'a reculé dans les hommes; et, par la même raison, la femme cesse plus tôt d'avoir cette faculté, et l'homme plus tard. Si le mariage entre la mère et le fils était permis, il arriverait presque toujours que, lorsque le mari serait capable d'entrer dans les vues de la nature, la femme n'y serait plus.

Le mariage entre le père et la fille répugne à la nature comme le précédent; mais il répugne moins, parce qu'il n'a point ces deux obstacles. Aussi les Tartares, qui peuvent épouser leurs filles[38], n'épousent-ils jamais leurs mères, comme nous le voyons dans les *Relations*[39].

Il a toujours été naturel aux pères de veiller sur la pudeur de leurs enfants. Chargés du soin de les établir, ils ont dû leur conserver et le corps le plus parfait, et l'âme la moins corrompue; tout ce qui peut mieux inspirer des désirs, et tout ce qui est le plus propre à donner de la tendresse. Des pères toujours occupés à conserver les mœurs de leurs enfants, ont dû avoir un éloignement naturel pour tout ce qui pour-rait les corrompre. Le mariage n'est point une corruption, dira-t-on; mais avant le mariage, il faut parler, il faut se faire aimer, il faut séduire; c'est cette séduction qui a dû faire horreur.

Il a donc fallu une barrière insurmontable entre ceux qui devaient donner l'éducation et ceux qui devaient la recevoir, et éviter toute sorte de corruption, même pour cause légitime. Pourquoi les pères privent-ils si soigneusement ceux qui doivent épouser leurs filles, de leur compagnie et de leur familiarité?

L'horreur pour l'inceste du frère avec la sœur a dû partir de la même source. Il suffit que les pères et les mères aient voulu conserver les mœurs de leurs enfants et leurs maisons pures, pour avoir inspiré à leurs enfants de l'horreur pour tout ce qui pouvait les porter à l'union des deux sexes.

La prohibition du mariage entre cousins germains a la même origine. Dans les premiers temps, c'est-à-dire dans les temps saints, dans les âges où le luxe n'était point connu, tous les enfants restaient dans la maison[40], et s'y établissaient : c'est qu'il ne fallait qu'une maison très petite pour une grande famille. Les enfants des deux frères, ou les cousins germains, étaient regardés et se regardaient entre eux comme frères[41]. L'éloignement qui était entre les frères et les sœurs pour le mariage, était donc aussi entre les cousins germains[42].

Ces causes sont si fortes et si naturelles, qu'elles ont agi presque par toute la terre, indépendamment d'aucune communication. Ce ne sont point les Romains qui ont appris aux habitants de Formose[43] que le mariage avec leurs parents au quatrième degré était incestueux; ce ne sont point les Romains qui l'ont dit aux Arabes[44]; ils ne l'ont point enseigné aux Maldives[45].

Que si quelques peuples n'ont point rejeté les mariages entre les pères et les enfants, les sœurs et les frères, on a vu dans le livre premier, que les êtres intelligents ne suivent pas toujours leurs lois. Qui le dirait! des idées religieuses ont souvent fait tomber les hommes dans ces égarements. Si les Assyriens, si les Perses ont épouse leurs mères, les premiers l'ont fait par un respect religieux pour Sémiramis ; et les seconds, parce que la religion de Zoroastre donnait la préférence a ces mariages[46]. Si les Égyptiens ont épousé leurs sœurs, ce fut encore un délire de la religion égyptienne, qui consacra ces mariages en l'honneur d'Isis. Comme l'esprit de la religion est de nous porter à faire avec effort des choses grandes et difficiles, il ne faut pas juger qu'une chose soit naturelle, parce qu'une religion fausse l'a consacrée.

Le principe que les mariages entre les pères et les enfants, les frères et les sœurs, sont défendus pour la conservation de la pudeur naturelle dans la maison, servira à nous faire découvrir quels sont les mariages défendus par la loi naturelle, et ceux qui ne peuvent l'être que par la loi civile.

Comme les enfants habitent, ou sont censés habiter dans la maison de leur père, et par conséquent le beau-fils avec la belle-mère, le beau-père avec la belle-fille ou avec la fille de sa femme, le mariage entre eux est défendu par la loi de la nature. Dans ce cas l'image a le même effet que la réalité, parce qu'elle a la même cause; la loi civile ne peut ni ne doit permettre ces mariages.

Il y a des peuples chez lesquels, comme j'ai dit, les cousins germains sont regardés comme frères, parce qu'ils habitent ordinairement dans la même maison; il y en a où on ne connaît guère cet usage. Chez ces peuples, le mariage entre cousins germains doit être regardé comme contraire à la nature; chez les autres, non.

Mais les lois de la nature ne peuvent être des lois locales. Ainsi, quand ces mariages sont défendus ou permis, ils sont, selon les circonstances, permis ou défendus par une loi civile.

Il n'est point d'un usage nécessaire que le beau-frère et la belle-sœur habitent dans la même maison. Le mariage n'est donc pas défendu entre eux pour conserver la pudicité dans la maison; et la loi qui le défend ou le permet, n'est point la loi de la nature, mais une loi civile, qui se règle sur les circonstances, et dépend des usages de chaque pays : ce sont des cas où les lois dépendent des mœurs et des manières.

Les lois civiles défendent les mariages lorsque, par les usages reçus dans un certain pays, ils se trouvent être dans les mêmes circonstances que ceux qui sont défendus par les lois de la nature; et elles les permettent lorsque les mariages ne se trouvent point dans ce cas. La défense des lois de la nature est invariable, parce qu'elle dépend d'une chose invariable, le père, la mère et les enfants habitant nécessairement dans la maison. Mais les défenses des lois civiles sont accidentelles, parce qu'elles dépendent d'une circonstance accidentelle, les cousins germains et autres habitant accidentellement dans la maison.

Cela explique comment les lois de Moïse, celles des Égyptiens[47] et de plusieurs autres peuples, permettent le mariage entre le beau-frère et la belle-sœur, pendant que ces mêmes mariages sont défendus chez d'autres nations.

Aux Indes, on a une raison bien naturelle d'admettre ces sortes de mariages. L'oncle y est regardé comme père, et il est obligé d'entretenir et d'établir ses neveux, comme si c'étaient ses propres enfants : ceci vient du caractère de ce peuple, qui est bon et plein d'humanité. Cette loi ou cet usage en a produit un autre: si un mari a perdu sa femme, il ne manque pas d'en épouser la sœur[48], et cela est très naturel; car la nouvelle épouse devient la mère des enfants de sa sœur, et il n'y a point d'injuste marâtre.

Chapitre XV: Qu'il ne faut point régler par les principes du droit politique les choses qui dépendent des principes du droit civil

Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles.

Ces premières lois leur acquièrent la liberté; les secondes, la propriété. Il ne faut pas décider par les lois de la liberté, qui, comme nous avons dit, n'est que l'empire de la cité, ce qui ne doit être décidé que par les lois qui concernent la propriété. C'est un paralogisme de dire que le bien particulier doit céder au bien public: cela n'a lieu que dans les cas où il s'agit de l'empire de la cité, c'est-à-dire de la liberté du citoyen; cela n'a pas lieu dans ceux où il est question de la propriété des biens, parce que le bien public est toujours que chacun conserve invariablement la propriété que lui donnent les lois civiles.

Cicéron soutenait que les lois agraires étaient funestes, parce que la cité n'était établie que pour que chacun conservât ses biens.

Posons donc pour maxime que, lorsqu'il s'agit du bien public, le bien public n'est jamais que l'on prive un particulier de son bien, ou même qu'on lui en retranche la moindre partie par une loi ou un règlement politique. Dans ce cas, il faut suivre à la rigueur la loi civile, qui est le palladium de la propriété.

Ainsi, lorsque le public a besoin du fonds d'un particulier, il ne faut jamais agir par la rigueur de la loi politique; mais c'est là que doit triompher la loi civile, qui, avec des yeux de mère, regarde chaque particulier comme toute la cité même.

Si le magistrat politique veut faire quelque édifice public, quelque nouveau chemin, il faut qu'il indemnise; le public est, à cet égard, comme un particulier qui traite avec un particulier. C'est bien assez qu'il puisse contraindre un citoyen de lui vendre son héritage, et qu'il lui ôte ce grand privilège qu'il tient de la loi civile, de ne pouvoir être forcé d'aliéner son bien.

Après que les peuples qui détruisirent les Romains eurent abusé de leurs conquêtes mêmes, l'esprit de liberté les rappela à celui d'équité; les droits les plus barbares, ils les exercèrent avec modération; et, si l'on en doutait, il n'y aurait qu'à lire l'admirable ouvrage de Beaumanoir, qui écrivait sur la jurisprudence dans le douzième siècle.

On raccommodait de son temps les grands chemins, comme on fait aujourd'hui. Il dit que, quand un grand chemin ne pouvait être rétabli, on en faisait un autre le plus près de l'ancien qu'il était possible; mais qu'on dédommageait les propriétaires aux frais de ceux qui tiraient quelque avantage du chemin[49]. On se déterminait pour lors par la loi civile; on s'est déterminé de nos jours par la loi politique.

Chapitre XVI: Qu'il ne faut point décider par les règles du droit civil quand il s'agit de décider par celles du droit politique

On verra le fond de toutes les questions, si l'on ne confond point les règles qui dérivent de la propriété de la cité, avec celles qui naissent de la liberté de la cité.

Le domaine d'un État est-il aliénable, ou ne l'est-il pas? Cette question doit être décidée par la loi politique, et non pas par la loi civile. Elle ne doit pas être décidée par la loi civile, parce qu'il est aussi nécessaire qu'il y ait un domaine pour faire subsister l'État, qu'il est nécessaire qu'il y ait dans l'État des lois civiles qui règlent la disposition des biens.

Si donc on aliène le domaine, l'État sera forcé de faire un nouveau fonds pour un autre domaine. Mais cet expédient renverse encore le gouvernement politique, parce que, par la nature de la chose, à chaque domaine qu'on établira, le sujet paiera toujours plus, et le souverain retirera toujours moins; en un mot, le domaine est nécessaire, et l'aliénation ne l'est pas.

L'ordre de succession est fondé, dans les monarchies, sur le bien de l'État, qui demande que cet ordre soit fixé, pour éviter les malheurs que j'ai dit devoir arriver dans le despotisme, où tout est incertain, parce que tout y est arbitraire.

Ce n'est pas pour la famille régnante que l'ordre de succession est établi, mais parce qu'il est de l'intérêt de l'État qu'il y ait une famille régnante. La loi qui règle la succession des particuliers est une loi civile, qui a pour objet l'intérêt des particuliers; celle qui règle la succession à la monarchie est une loi politique, qui a pour objet le bien et la conservation de l'État.

Il suit de là que, lorsque la loi politique a établi dans un État un ordre de succession, et que cet ordre vient à finir, il est absurde de réclamer la succession en vertu de la loi civile de quelque peuple que ce soit. Une société particulière ne fait point de lois pour une autre société. Les lois civiles des Romains ne sont pas plus applicables que toutes autres lois civiles; ils ne les ont point employées eux-mêmes, lorsqu'ils ont jugé les rois: et les maximes par lesquelles ils ont jugé les rois, sont si abominables, qu'il ne faut point les faire revivre.

Il suit encore de là que, lorsque la loi politique a fait renoncer quelque famille à la succession, il est absurde de vouloir employer les restitutions tirées de la loi civile. Les restitutions sont dans la loi, et peuvent être bonnes contre ceux qui vivent dans la loi; mais elles ne sont pas bonnes pour ceux qui ont été établis pour la loi, et qui vivent pour la loi.

Il est ridicule de prétendre décider des droits des royaumes, des nations et de l'univers, par les mêmes maximes sur lesquelles on décide entre particuliers d'un droit pour une gouttière, pour me servir de l'expression de Cicéron[50].

Chapitre XVII: Continuation du même sujet

L'ostracisme doit être examiné par les règles de la loi politique, et non par les règles de la loi civile; et, bien loin que cet usage puisse flétrir le gouvernement populaire, il est au contraire très propre à en prouver la douceur; et nous aurions senti cela, si l'exil parmi nous étant toujours une peine, nous avions pu séparer l'idée de l'ostracisme d'avec celle de la punition.

Aristote nous dit[51] qu'il est convenu de tout le monde que cette pratique a quelque chose d'humain et de populaire. Si, dans les temps et dans les lieux où l'on exerçait ce jugement, on ne le trouvait point odieux, est-ce à nous qui voyons les choses de si loin, de penser autrement que les accusateurs, les juges, et l'accusé même?

Et si l'on fait attention que ce jugement du peuple comblait de gloire celui contre qui il était rendu; que lorsqu'on en eut abusé à Athènes contre un homme sans mérite[52], on cessa dans ce moment de l'employer[53], on verra bien qu'on en a pris une fausse idée, et que c'était une loi admirable que celle qui prévenait les mauvais effets que pouvait produire la gloire d'un citoyen, en le comblant d'une nouvelle gloire.

Chapitre XVIII: Qu'il faut examiner si les lois qui paraissent se contredire sont du même ordre

À Rome il fut permis au mari de prêter sa femme à un autre. Plutarque nous le dit formellement[54]. On sait que Caton prêta sa femme à Hortensius[55], et Caton n'était point homme à violer les lois de son pays.

D'un autre côté, un mari qui souffrait les débauches de sa femme, qui ne la mettait pas en jugement, ou qui la reprenait après la condamnation, était puni[56]. Ces lois paraissent se contredire, et ne se contredisent point. La loi qui permettait à un Romain de prêter sa femme est visiblement une institution lacédémonienne, établie pour donner à la république des enfants d'une bonne espèce, si j'ose me servir de ce terme; l'autre avait pour objet de conserver les mœurs. La première était une loi politique, la seconde une loi civile.

Chapitre XIX: Qu'il ne faut pas décider par les lois civiles les choses qui doivent l'être par les lois domestiques

La loi des Wisigoths voulait que les esclaves fussent obligés de lier l'homme et la femme qu'ils surprenaient en adultère[57], et de les présenter au mari et au juge: loi

terrible, qui mettait entre les mains de ces personnes viles le soin de la vengeance publique, domestique et particulière!

Cette loi ne serait bonne que dans les sérails d'Orient, où l'esclave qui est chargé de la clôture a prévariqué sitôt qu'on prévarique. Il arrête les criminels, moins pour les faire juger que pour se faire juger lui-même, et obtenir que l'on cherche dans les circonstances de l'action si l'on peut perdre le soupçon de sa négligence.

Mais dans les pays où les femmes ne sont point gardées, il est insensé que la loi civile les soumette, elles qui gouvernent la maison, à l'inquisition de leurs esclaves.

Cette inquisition pourrait être, tout au plus dans de certains cas, une loi particulière domestique, et jamais une loi civile.

Chapitre XX: Qu'il ne faut pas décider par les principes des lois civiles les choses qui appartiennent au droit des gens

La liberté consiste principalement à ne pouvoir être forcé à faire une chose que la loi n'ordonne pas; et on n'est dans cet état que parce qu'on est gouverné par des lois civiles: nous sommes donc libres, parce que nous vivons sous des lois civiles.

Il suit de là que les princes, qui ne vivent point entre eux sous des lois civiles, ne sont point libres; ils sont gouvernés par la force; ils peuvent continuellement forcer ou être forcés. De là il suit que les traités qu'ils ont faits par force, sont aussi obligatoires que ceux qu'ils auraient faits de bon gré. Quand nous, qui vivons sous des lois civiles, sommes contraints à faire quelque contrat que la loi n'exige pas, nous pouvons, à la faveur de la loi, revenir contre la violence; mais un prince, qui est toujours dans cet état dans lequel il force ou il est forcé, ne peut pas se plaindre d'un traité qu'on lui a fait faire par violence. C'est comme s'il se plaignait de son état naturel; c'est comme s'il voulait être prince à l'égard des autres princes, et que les autres princes fussent citoyens à son égard, c'est-à-dire choquer la nature des choses.

Chapitre XXI: Qu'il ne faut pas décider par les lois politiques les choses qui appartiennent au droit des gens

Les lois politiques demandent que tout homme soit soumis aux tribunaux criminels et civils du pays où il est, et à l'animadversion du souverain.

Le droit des gens a voulu que les princes s'envoyassent des ambassadeurs; et la raison, tirée de la nature de la chose, n'a pas permis que ces ambassadeurs dépendissent du souverain chez qui ils sont envoyés, ni de ses tribunaux. Ils sont la parole du prince qui les envoie, et cette parole doit être libre. Aucun obstacle ne

doit les empêcher d'agir. Ils peuvent souvent déplaire, parce qu'ils parlent pour un homme indépendant. On pourrait leur imputer des crimes, s'ils pouvaient être punis pour des crimes; on pourrait leur supposer des dettes, s'ils pouvaient être arrêtés pour des dettes. Un prince qui a une fierté naturelle, parlerait par la bouche d'un homme qui aurait tout à craindre. Il faut donc suivre, à l'égard des ambassadeurs, les raisons tirées du droit des gens, et non pas celles qui dérivent du droit politique. Que s'ils abusent de leur être représentatif, on le fait cesser en les renvoyant chez eux: on peut même les accuser devant leur maître, qui devient par là leur juge ou leur complice.

Chapitre XXII: Malheureux sort de l'inca Athualpa

Les principes que nous venons d'établir furent cruellement violés par les Espagnols. L'inca Athualpa ne pouvait être jugé que par le droit des gens[58] : ils le jugèrent par des lois politiques et civiles. Ils l'accusèrent d'avoir fait mourir quelques-uns de ses sujets, d'avoir eu plusieurs femmes, etc. Et le comble de la stupidité fut qu'ils ne le condamnèrent pas par les lois politiques et civiles de son pays, mais par les lois politiques et civiles du leur.

Chapitre XXIII: Que lorsque, par quelque circonstance, la loi politique détruit l'État, il faut décider par la loi politique qui le conserve, qui devient quelquefois un droit des gens

Quand la loi politique, qui a établi dans l'État un certain ordre de succession, devient destructrice du corps politique pour lequel elle a été faite, il ne faut pas douter qu'une autre loi politique ne puisse changer cet ordre; et, bien loin que cette même loi soit opposée à la première, elle y sera dans le fond entièrement conforme, puisqu'elles dépendront toutes deux de ce principe: LE SALUT DU PEUPLE EST LA SUPRÊME LOI.

J'ai dit qu'un grand État[59] devenu accessoire d'un autre, s'affaiblissait, et même affaiblissait le principal. On sait que l'État a intérêt d'avoir son chef chez lui, que les revenus publics soient bien administrés, que sa monnaie ne sorte point pour enrichir un autre pays. Il est important que celui qui doit gouverner ne soit point imbu de maximes étrangères; elles conviennent moins que celles qui sont déjà établies: d'ailleurs les hommes tiennent prodigieusement à leurs lois et à leurs coutumes; elles font la félicité de chaque nation; il est rare qu'on les change sans de grandes secousses et une grande effusion de sang, comme les histoires de tous les pays le font voir.

Il suit de là que, si un grand État a pour héritier le possesseur d'un grand État, le premier peut fort bien l'exclure, parce qu'il est utile à tous les deux États que l'ordre de la succession soit changé. Ainsi la loi de Russie, faite au commencement du règne d'Élisabeth, exclut-elle très prudemment tout héritier qui posséderait une autre monarchie; ainsi la loi de Portugal rejette-t-elle tout étranger qui serait appelé à la couronne par le droit du sang.

Que si une nation peut exclure, elle a, à plus for-te raison, le droit de faire renoncer. Si elle craint qu'un certain mariage n'ait des suites qui puissent lui faire perdre son indépendance, ou la jeter dans un partage, elle pourra fort bien faire renoncer les contractants, et ceux qui naîtront d'eux, à tous les droits qu'ils auraient sur elle; et celui qui renonce, et ceux contre qui on renonce, pourront d'autant moins se plaindre, que l'État aurait pu faire une loi pour les exclure.

Chapitre XXIV: Que les règlements de police sont d'un autre ordre que les autres lois civiles

Il y a des criminels que le magistrat punit, il y en a d'autres qu'il corrige. Les premiers sont soumis à la puissance de la loi, les autres à son autorité; ceux-là sont retranchés de la société, on oblige ceux-ci de vivre selon les règles de la société.

Dans l'exercice de la police, c'est plutôt le magistrat qui punit, que la loi; dans les jugements des crimes, c'est plutôt la loi qui punit, que le magistrat. Les matières de police sont des choses de chaque instant, et où il ne s'agit ordinairement que de peu: il ne faut donc guère de formalités. Les actions de la police sont promptes, et elle s'exerce sur des choses qui reviennent tous les jours: les grandes punitions n'y sont donc pas propres. Elle s'occupe perpétuellement de détails: les grands exemples ne sont donc point faits pour elle. Elle a plutôt des règlements que des lois. Les gens qui relèvent d'elle sont sans cesse sous les yeux du magistrat; c'est donc la faute du magistrat s'ils tombent dans des excès. Ainsi il ne faut pas confondre les grandes violations des lois avec la violation de la simple police: ces choses sont d'un ordre différent.

De là il suit qu'on ne s'est point conformé à la nature des choses dans cette république d'Italie[60] où le port des armes à feu est puni comme un crime capital, et où il n'est pas plus fatal d'en faire un mauvais usage que de les porter.

Il suit encore que l'action tant louée de cet empereur, qui fit empaler un boulanger qu'il avait surpris en fraude, est une action de sultan, qui ne sait être juste qu'en outrant la justice même.

Chapitre XXV: Qu’il ne faut pas suivre les dispositions générales du droit civil, lorsqu’il s’agit de choses qui doivent être soumises à des règles particulières tirées de leur propre nature

Est-ce une bonne loi, que toutes les obligations civiles passées dans le cours d’un voyage entre les matelots dans un navire, soient nulles? François Pyrard nous dit[61] que de son temps elle n’était point observée par les Portugais, mais qu’elle l’était par les Français. Des gens qui ne sont ensemble que pour peu de temps; qui n’ont aucuns besoins, puisque le prince y pourvoit; qui ne peuvent avoir qu’un objet, qui est celui de leur voyage; qui ne sont plus dans la société, mais citoyens du navire, ne doivent point contracter de ces obligations qui n’ont été introduites que pour soutenir les charges de la société civile.

C’est dans ce même esprit que la loi des Rhodiens faite pour un temps où l’on suivait toujours les côtes, voulait que ceux qui, pendant la tempête, restaient dans le vaisseau, eussent le navire et la charge, et que ceux qui l’avaient quitté, n’eussent rien.

Book Twenty-Six

CONCERNING THE LAWS IN THE RELATION THAT THEY HAVE WITH THE ARRANGEMENT OF MATTERS OVER WHICH THEY ARE SET UP

Chapter 1: An Idea for This Book

Men are governed by different kinds of laws, by natural law; by divine law, which is that of religion; by ecclesiastical law, otherwise called canonical, which is that of the regime[1] of religion, by the law of nations, which one may consider as the civil law of the universe in the sense that each people is one of its citizens; by general political law, which aims at that human wisdom which has founded all societies; by the law of conquest, based on the fact that one people has wished, has been able, or has been obliged to do violence to another; by the civil law of each society, through which one citizen is able to defend his goods and his life against every other citizen, and finally by the domestic law, which derives from the fact that a society is divided into different families, which need particular governing.

Therefore, there are different arrangements of laws, and the sublimits of human reason consists in knowing well to which of these arrangements the matters over which one must legislate mainly relate, and not to introduce confusion in the principles that ought to govern men.

Chapter 2: About Divine Laws and About Human Laws

One ought not to legislate by divine laws what ought to be by human laws, nor regulate by human laws what ought to be by divine laws.

Those two kinds of laws differ by their origin, by their aim, and by their nature.

Everyone well agrees that human laws are of a nature other than the laws of religion, and that is a great principle. But this principle is itself subject to others that it is necessary to search for.

1. The nature of human laws is to be subject to all the accidents that occur, and to vary to the degree the wills of men change. To the contrary, the nature of the laws of religion is never to vary. The human laws legislate about the good; religion about the best. The good may have another aim, since there are several goods. But the best is only one; therefore it cannot change. One can indeed change the laws, because they are not regarded as being good. But the institutions of religion are always assumed to be the best.
2. There are some states in which the laws are nothing or are only a capricious and transitory will of the sovereign. If in these states religion's laws were of the nature of human laws, religion's laws would be nothing also. Still, it is necessary to the society that there be something certain, and it is that religion which is something certain.
3. Religion's main strength derives from the fact that folk believe it. The strength of human laws derives from the fact that one fears them. Antiquity suits religion, because we often believe things to the degree they are more distant. For we do not have in our heads accessory ideas of those far times which might contradict them. Human laws, on the other hand, derive an advantage from their novelty, which proclaims a singular and contemporary attention of the legislator, in order to cause them to be observed.

Chapter 3: About the Civil Laws Which Are Opposed to the Natural Laws

If a slave, said Plato, defends himself and slays a free man, he ought to be handled as a parricide (a[1]). There's a civil law which punishes natural defense.

Under Henri VIII., the law which condemned a man, without that he had been confronted by witnesses, was opposed to natural defense. In effect, in order that folk be able to condemn, it is indeed necessary that witnesses would know that the man against whom they testify is the one whom they accuse and that this last be able to say, "It's not I of whom you speak."

The law passed under the same reign, which condemned every girl who, having had ill intercourse with someone, and did not confess it to the king before marrying him, violated natural chastity. It is as unreasonable to demand of a girl that she make this confession as to demand of a man that he not seek to defend his life.

Henri II.'s law, which condemned to death a girl whose baby perished in the situation where she would not have confessed her pregnancy to the magistracy, is no less opposed to natural defense. It had sufficed to require her to inform one of her nearest relatives of it, who might oversee the baby's preservation.

What other avowal could she make, in this punishment of natural modesty? Education has heightened in her the idea of the preservation of that chastity. In those moments there has hardly remained for her an idea of the loss of life.

Folk have spoken much about a law in England which allowed a seven-year-old girl to select her husband (b[2]). That law was revolting in two ways: it had not concern for the time for maturation that nature has allowed for the mind, nor for the time for maturation that she has allowed for the body.

A father among the Romans was able to require his daughter to repudiate her husband, even though he had consented to the marriage himself (c). But it is contrary to nature that divorce be placed in the hands of a third party.

If divorce is according to nature, it is so only when the two parties, or at least one of them, consent to it. And when neither the one nor the other consents to it, divorce is a very monster. In sum, the capability of divorce may only be allowed for them that have the discomforts of marriage and who sense the moment in which they have an interest to make them cease.

Chapter 4: Continuing the Same Subject

Gundibald, King of Burgundy, intended that, if the wife or son of him that had stolen did not reveal the crime, they were reduced to slavery (a[3]). That law was contrary to nature. How could a wife be her husband's accuser? How could a son be his father's accuser? In order to avenge a criminal action, in this he commanded one still more criminal.

The law of Recessuin thus allowed the children of an adulterous wife, or those of her husband, to accuse her, and to subject the slaves of the household to inquisition (b[4]). An iniquitous law, which, in order to preserve the morals, overturns nature, from which morals draw their origin.

In our theaters we behold with pleasure a young hero exhibiting as much horror upon discovering his mother-in-law's crime as that he would have had for the crime itself. In his astonishment, accused, judged, condemned, proscribed, and covered with infamy, he hardly dares make some reflections on the abominable blood from which Phaedra has departed. He forgoes what is dearest to him, and the most loving object; all that speaks to his heart; all that is able to stir his indignation, in order to go surrender himself to a vengeance from the gods that he has not deserved. Those are the accents of nature which cause that pleasure; it is the sweetest of all tongues.

Chapter 5: A Situation in Which Folk Can Judge by the Principles of Civil Law by Modifying the Principles of Natural Law

A law at Athens obliged children to nurture their fathers fallen into indigence (a[5]). It excused them that were born to a courtesan, those whose fathers had hazarded their modesty through an infamous traffic (b[6]), and them to whom the fathers did not give a career for earning their keep (c[7]).

In the first case the law considered that, the father being undependable, he had made his natural obligation precarious. In the second, he had stigmatized the life that he had given, and the greatest evil he might be able to cause his children—he had done it, by depriving them of their reputation. In the third, he had made unbearable for them a life that they found so difficult to sustain. Any longer the law only looked upon father and son as two citizens, no longer legislated save from political and civil views, and it considered that some morals are above all required in a good republic. Indeed, I believe that Solon's law was good in the two first cases, whether that in which nature leaves the son ignorant what his father is, whether that in which it even seems to command him to misrecognize him. But one could not know how to approve the third, in which the father had violated only a civil regulation.

Chapter 6: That the Order of Succession Depends on Principles of Political or Civil Right and Not on Principles of Natural Right

The Voconian Law did not allow establishing a woman inheritor, not even one's single daughter. Never had there been, said Saint Augustine, (a[8]) a more unjust law. A formulation (b[9]) of Marculsus treats as an impiety the custom which deprives daughters of succeeding to their fathers. Justinian (c[10]) calls the right of males to inherit to the prejudice of daughters a barbarism. These ideas have derived from the fact that folk considered the right children have to succeed to their fathers as a consequence of the natural law, which is not so.

The natural law commands fathers to feed their children. But it does not oblige to make them heirs. The division of property, the laws on this division, the inheritances following the death of him that held this division—all this can only have been regulated by the society and, consequently, by political and civil laws.

It is true that the political or civil order frequently demands that children succeed to their fathers; but it does not always require it.

The laws of our fiefs had been able to have some reasons such that the eldest males, or the nearest male relatives, had had all, while daughters had had nothing. And the Lombards' laws (d[11]) had been able to have some such that the sisters, natural children, other relatives, and, wanting relatives, the public treasury, had competed with daughters.

In certain Chinese dynasties it was ruled that the emperor's brothers would succeed to him, while his children would not succeed to him. If folk intended that the prince had had a certain experience, if folk feared minorities, if it were required to forestall that the eunuchs had successively placed children on the throne, folk could very well establish such an order of succession. And when certain writers (e[12]) have treated these brothers as usurpers, they have judged following the ideas taken from the laws of those very countries.

According to the custom of Numidia (f[13]) Desalces, Gela's brother, succeeded to the kingdom, not Masinissa, his son. And today still (g[14]), among the Barbary Arabs, where each village has a chieftain, folk choose according to that ancient custom the uncle, or some other relative, to succeed.

There are some purely elective monarchies. And from the moment that it is obvious that the order of inheritances ought to derive from political or civil laws, it

is for them to determine in which cases reason wishes that succession should be ceded to the children and in which cases it's necessary to give it to others.

In the countries where polygamy is established, the prince has many children. The number of them in these countries is greater than in others. There are some (h[15]) states where the support of the king's children would be impossible for the people. There folk have been able to establish that the king's children could not succeed to him, but those of his sister rather.

A prodigious number of children would expose the state to frightful civil wars. The order of succession which awards the crown to the sister's children, whose number is no greater than would be that of a prince who could only have one wife, forestalls these inconveniences.

There are some nations among whom reasons of state, or a certain maxim of religion, have demanded that a particular family be always reigning. Such, in India (i[16]), is the jealousy of one's caste, and the fear not to fall from it. There folk have imagined that, in order ever to have princes of royal blood, it were required to take the children of the king's eldest sister.

A general maxim: to feed one's children is an obligation of natural right; to give them one's inheritance is an obligation of civil or political right. Thence derives the differing provisions concerning bastards in the different countries of the world. They follow the civil or political laws of each country.

Chapter 7: That It's Not Required to Judge by the Precepts of Religion When It Is a Matter of the Precepts of Natural Law

The Aybssinians keep a most primitive fast of fifty days, which so weakens them that they are unable to act for a long time. The Turks do not fail to attack them after their fast (a[17]). Religion ought, in behalf of natural defense, to place some limits on these practices.

The sabbath was ordained for the Jews. But it was a stupidity for that nation not to defend itself (b[18]) when its enemies chose that day in order to attack it.

Besieging Pelusium, Cambyses placed in the front ranks a large number of animals that the Egyptians held as sacred. The soldiers of the garrison dared not fire. Who fails to see that natural defense is of a superior order to all precepts?

Chapter 8: That It's Not Required to Regulate by the Principles of Law Called Canonical, the Matters Regulated by the Principles of Civil Law

Under the civil law of the Romans (a[19]), he who takes something private from a sacred site is only punished for the crime of theft. Under the canonical law (b[20]), he is punished for the crime of sacrilege. The canonical law pays attention to the site, the civil law to the thing. But to pay attention only to the site is not to reflect, neither on the nature and definition of theft, nor on the nature and definition of sacrilege.

As the husband may request separation on account of his wife's infidelity, the wife requested it heretofore on account of the husband's infidelity (c[21]). This practice, contrary to the provision of Roman Laws (d[22]), had been introduced in the church's courts (e[23]), in which folk only saw the maxims of canonical law. And effectively, only considering marriage under purely spiritual ideas and in relation to matters of the next life, the violation is the same. But the political and civil laws of nearly all peoples have reasonably distinguished these two matters. They have required of wives a degree of restraint and continence that they do not demand of men. For the violation of chastity assumes, in wives a renunciation of all the virtues; for the wife, by violating the marriage laws, exits the condition of her natural dependence; for nature has branded the infidelity of wives with certain signs; over and above that the wife's adulterous offspring necessarily belong to the husband and to his care, while the husband's adulterous offspring do not belong to the wife nor to her care.

Chapter 9: That Matters Which Ought to Be Regulated by the Principles of Civil Right Can Rarely Be Regulated by the Laws of Religion

Religious laws have a greater sublimity; civil laws have a great extent.

The laws of perfection drawn from religion rather have as an aim the well-being of the man who observes them, than that of the society in which they are observed. The civil laws, on the contrary, rather have as an aim the moral well-being of men in general, than that of individuals.

Thus, however respectable may be the ideas which are immediately generated by religion, they ought not always to serve as a principle for the civil laws. For these last have another principle, which is the common good of the society.

Under the republic the Romans made some regulations for preserving the morals of wives. Those were political institutions. When the monarchy arose, they made some civil laws on the subject, and they made them on the principles of the civil government. When the Christian religion had taken its genesis, the new laws that folk made had less of a relation to the general well-being [soundness] of morals, than to the holiness of marriage. Folk considered the union of the two sexes less under the civil state than under a spiritual state.

Initially, by Roman law (a[24]) a husband who returned his wife to his home, following her conviction for adultery, was punished as an accomplice in her debauches. Justinian (b[25]), of a different mind, ordained that he should be able, for two years, to go reclaim her from the monastery.

Whenever a wife whose husband was in the war no longer heard mention of him, she was able, in the first ages, easily to remarry, for the power of making a divorce was in her hands. Constantine's law (c[26]) intended that she would wait four years, after which she was able to dispatch the divorce bill to a chieftain, while her husband, if he returned, was no longer able to accuse her of adultery. But Justinian (d[27]) laid down that, whatever time had; passed since her husband's departure, she could not remarry, at least if she did not prove her husband's death by the deposition and oath of the chieftain. Justinian aimed at the indissolubility of marriage, but one may say that he did so too much. He demanded a positive proof, when a negative proof had sufficed. He required a difficult thing, giving an account of the fate of a man distant and exposed to so many accidents. He presumed a crime, which is to say the husband's desertion, when it was so natural to presume

his death. He shocked the public good by leaving a wife without marriage, and he shocked individual interest by exposing her to a thousand dangers.

Justinian's law (e[28]) which placed among the grounds for divorce a husband and wife's agreement to enter into the monastery entirely alienated itself from the principles of the civil laws. It is natural that some grounds of divorce would derive their origins from certain prohibitions which one ought not to foresee before marriage. But this desire to maintain chastity could be foreseen, since it is within us. Justinian's law would encourage inconstancy in a state which, by its nature, is perpetual. It shocks the fundamental principle of divorce, which suffers the dissolution of one marriage only in hope of another. Finally, even to abide by the religious ideas, it only serves to provide victims to God without a sacrifice.

Chapter 10: In What Case It Is Necessary to Follow the Civil Law That Permits, and Not the Law of Religion That Prohibits

When a religion that prohibits polygamy is introduced into a country where it is permitted, one would not imagine, to speak only politically, that the country's law ought to suffer that a man who has several wives might embrace that religion, at least unless the magistrate or the husband compensated them, by restoring to them, in some manner, their civil condition. Without that, their condition would be deplorable; they would only have obeyed the laws, and they would discover themselves deprived of the greatest advantages of society.

Chapter 11: That It Is Not Necessary to Regulate Human Tribunals by the Maxims of Tribunals That Look Toward the Next Life

The tribunal of the Inquisition, formed by Christian monks on the idea of a tribunal of repentance, is contrary to every good regime. It met everywhere a general uprising; and it would have yielded before its contradictions, if those who wished to institute it had not taken advantage of those contradictions themselves.

That tribunal is unbearable in every government. In monarchy, it can only make informers and traitors; in republics, it can only shape dishonest people; in the despotic state, it is destructive like the state.

Chapter 12: Continuing the Same Subject

It is an abuse of this tribunal that, of two persons who are accused of the same crime, the one that denies is condemned to death, and the one that confesses avoids punishment. This is derived from monastic ideas, in which the one that denies appears to be unrepentant and damned, while the one that confesses seem to be repentant and saved. But such a distinction cannot concern human tribunals: human justice, which sees only deeds, has a covenant only with men, which is one of innocence; divine justice, which sees thoughts, has two covenants with them, one of innocence and one of repentance.

Chapter 13: In What Case It Is Necessary to Follow the Laws of Religion, with Respect to Marriages, and in What Cases It Is Necessary to Follow the Civil Laws

It occurs in every country and in every age, that religion gets involved with marriages. From the moment that certain things have been considered as impure or illicit, and yet nevertheless they were necessary, it has indeed been required to summon religion, in order to legitimate them in one case, and to reprove them in others.

On the other hand, marriages, of all human deeds, being that which most concerns society, it has indeed been necessary that they would be regulated by the civil laws.

Everything that touches the character of the marriage, its form, the manner of contracting it, the fecundity that it procures, which has caused every people to understand that it was the object of a particular blessing that, not always being attached to it, was subject to certain superior favors: all that is the recourse of religion.

The consequences of this union in relation to property, the reciprocal advantages, everything that is related to the new family, to that from which it came, to that which ought to be born: all that touches the civil laws.

Inasmuch as one of the great objectives of marriage is to remove every uncertainty about illegitimate couplings, religion imprints its character on it, and the civil laws connects its imprint with it, to the end that it should have every authenticity possible. Thus, beyond the conditions that religion demands so that the marriage be valid, the civil laws can require still others.

What causes that the civil laws have this power is that those are additional characteristics, and not contradictory characteristics. The law of religion intends certain ceremonies, and the civil laws intend the consent of fathers; in that they demand something further, but they demand nothing that would be contrary.

From this it follows that it is for the law of religion to determine whether the union be indissoluble or not: for if the laws of religion had instituted the indissoluble union, while the civil laws would have ruled that it can be broken, that would be two contradictory things.

Sometimes the characteristics the civil laws imprinted on marriage are not of absolute necessity; such are those that are by law established which, instead of breaking the marriage, have been content to punish them that contracted it.

Among the Romans, the Papian laws declared prohibited marriages unjust, and subjected only them to penalties (a[29]), and the *senatus-consult* rendered in the discourse of Emperor Marc Antony declared them null; there was no longer any marriage, any wife, any dowry, any husband (b[30]). The civil law adapts to the circumstances: sometimes it is more attentive to repair evil, sometimes to prevent it.

Chapter 14: In What Cases of Marriages Between Relatives It Is Necessary to Follow the Laws of Nature; in What Cases One Must Follow the Civil Laws

On the matter of prohibiting marriage between relatives, it is a most delicate thing to settle well the point at which the laws of nature stop, and at which the civil laws begin. For that it is necessary to establish some principles.

The marriage of the son and the mother confounds the condition of things: the son owes a limitless respect to his mother, the wife owes a limitless respect to her husband; the marriage of a mother with a son would overthrow the one and the other in their natural condition.

Moreover, nature has accelerated in women the time in which they can have children; it has delayed it in men; and, for the same reason, the woman ceases sooner to that have faculty, and the man later. If the marriage between the mother and the son were allowed, it could nearly always occur that, whenever the husband would be capable of entering into the views of nature, the wife might no longer be so.

The marriage between the father and the daughter is repugnant in nature like the foregoing; but it is less repugnant, because it does not have those two obstacles. Thus the Tatars, who can marry their daughters (a[31]) never marry their mothers, as we see in the *Relations* (b[32]).

It has always been natural for fathers to watch over the decency of their children. Burdened with the care of establishing them, they owed to conserve in them both the most perfect body and the least corrupt soul; everything that can best arouse desire, and everything that is best fitted to grant affection. Any fathers constantly attentive to conserving the morals of their children have owed to keep a natural distance from everything that could corrupt them. Marriage is not a corruption, one will say; but before marriage, it is necessary to speak, it is necessary to make oneself beloved, it is necessary to seduce; it is this seduction that had to cause horror.

Therefore an insurmountable barrier was required between those who owed to give education and them that had to receive it, and to avoid every kind of corruption, even from legitimate causes. Why did the fathers so carefully deprive them that ought to marry their daughters of their company and familiar association with them?

The horror of incest between brother and sister had to originate in the same source. It sufficed that fathers and mothers might have wished to preserve the morals of their children and their pure households, in order to have inspired in their children horror for all that could incline them toward the union of the two sexes.

The prohibition of marriage between first cousins has the same origin. In the first ages, which is to say in the holy eras, in the ages in which luxury was not known, all the children remain in the household (c[33]) and set themselves up there: that is what necessitated only a very small home for a large family. The children of two brothers, or first cousins, were regarded and regarded themselves as brothers (d[34]). The distance that existed between brothers and sisters with respect to marriage, was therefore also between first cousins (e[35]).

These causes are so strong and so natural, they have acted nearly everywhere on earth, independently of any communication. They are not the Romans that have taught the inhabitants of Formosa (f[36]) that marriage with relatives to the fourth degree was incestuous; they are not the Romans that have said it to the Arabs (g[37]); they have not taught it to the Maldives (h[38]).

What if some peoples have not rejected marriages between fathers and children, sisters and brothers? We have seen in the first book, that intelligent beings do not always follow their laws. Who could say it! some religious ideas have often caused men to fall into these lapses. If the Assyrians, if the Persians have wedded their mothers, the first ones have done it from religious respect for Semiramis; and the second ones, because the religion of Zoroaster gave preference to these marriages (i[39]). If the Egyptians have wedded their sisters, that was yet a delirium of the Egyptian religion, which consecrated these marriages in honor of Isis. Since the spirit of religion is to lead us to do with effort great and difficult things, it is not required to judge that a thing might be natural, because a false religion has consecrated it.

The principle that marriages between fathers and children, brothers and sisters, are prohibited in order to preservation of natural modesty in the household, will serve to cause us to discover what are the marriages prohibited by the natural law, and those that can only be so from the civil law.

Since children dwell, or are thought to dwell, in the household of their father, and consequently the son-in-law with the mother-in-law, the father-in-law with the daughter-in-law or with his wife's daughter, marriage among them is prohibited by the law of nature. In this case the image has the same effect as the reality, because it has the same cause; the civil law neither can nor ought to permit these marriages.

There are some peoples among whom, as I have said, first cousins are regarded as brothers, because they usually dwell in the same household; there are some where folk hardly know that practice. Among those peoples, marriage between first cousins ought to be regarded as contrary to nature; among the others, not.

But the law of nature cannot be local laws. Thus, when those marriages are prohibited or permitted, they are so, according to the circumstances, permitted or prohibited by a civil law.

It is not a necessary practice that the brother-in-law and the sister-in-law dwell in the same household. Marriage is not therefore prohibited between them in order to preserve chastity in the household; and the law that prohibits or permits it, is not the law of nature, but a civil law, which is determined in the circumstances, and depends upon the practice of each country: those are cases in which the laws are subject to the morals and the manners.

The civil laws prohibit marriages whenever, according to received practices in a particular country, they encounter the same circumstances as those that are prohibited by the laws of nature; and they permit them whenever the marriages do not encounter that situation. The prohibition by the law of nature is invariable, because it is subject to an invariable thing, the father, the mother and the children dwelling necessarily in the household. But the prohibitions of the civil laws are accidental, because they are subject to an accidental circumstance, first cousins and others dwelling accidentally in the household.

That explains how the laws of Moses, those of the Egyptians (j[40]) and of several other peoples, allow marriage between the brother-in-law and the sister-in-law, whereas these same marriages are prohibited among other nations.

In the Indies, folk have a quite natural reason to introduce those kinds of marriages. The uncle there is regarded as a father, and he is obliged to maintain and to set up his nephews, as if they were his own children: this derives from the character of that people, which is sound and full of humanity. That law or that practice has in itself produced a further: if a husband has lost his wife, he does not fail to marry her sister (k[41]), and that is most natural; for the new spouse becomes the mother of her sister's children, and there is no unjust, cruel mother.

Chapter 15: That It Is Not Required to Regulate by Principles of Political Right Things That Are Subject to Principles of Civil Right[2]

Since men have renounced their natural independence in order to live under political laws, they have renounced the natural community of goods in order to live under civil laws.

Those first laws acquired liberty for them, the second ones property. It is not necessary to determine by the laws of liberty, which, as we have aid, is only the empire of the city, what ought only to be determined by the laws that concern property. It is a paralogism to say that the private good ought to yield to the public good: that has place only in the cases in which it is a question of the empire of the city, which is to say of the liberty of the citizen; that has no place in those in which there is a question of the ownership of property, because the public good is always that each should invariably preserve the ownership that the civil laws grant.

Cicero maintained that the agrarian laws were fatal, because the city had only been instituted so that each might conserve his property.

We lay down this maxim, therefore, that whenever it is a matter of the public good, the public good is never that folk might deprive an individual of his property, or even that folk might even subtract the least part of it by a law or a political regulation. In that case, it is necessary to follow the civil law strictly, which is the palladium of property.

Therefore, whenever the public needs an individual's wealth, it is never necessary to act with the force of the political law; but it is there that the civil law ought to prevail, which, with the eyes of a mother, regards each individual as the whole city itself.

If the political magistrate intends to make some public edifice, some new highway, it is necessary that he would compensate; the public is, in this respect, like an individual negotiating with another individual. It is well enough that it might be able to force a citizen to sell his heritage, and that it might deprive him of that great privilege that he takes from the civil law, of not being able to be forced to alienate his property.

Once the peoples that destroyed the Romans had abused their very conquests, the spirit of liberty reminded them of that of fairness; the most barbarian rights, they exercised them with moderation; and, if one be skeptical of that, he would only have to read on that subject the admirably work by Beaumanoir, who wrote about the jurisprudence of the twelfth century.

In his era they mended the great roadways, as they do today. He said that, when a great could not be reestablished, they made another one of it, as close as was possible to the ancient one; but they compensated the owners at the expense of them that derived any advantage from the roadway (b[42]). They governed themselves in those days by the civil law; folk govern themselves in our days by the political law.

Chapter 16: That It Is Not Necessary to Determine by the Rules of Civil Right When There Is a Question of Determining by Those of Political Right

One will see the heart of every question, if one would not confuse the rules that derive from the city's ownership with those that are born from the city's liberty.

Is the state's territory alienable, or is it not? That question ought to be determined by the political law, and not by the civil law. It ought not to be determined by the civil law, because it is as necessary that there should be a territory to make a state subsist, as it is necessary that there should be in the state civil laws that regulate the disposition of property.

If, then, folk could alienate the territory, the state will be forced to make new revenues for the sake of a different territory. But that expedient yet overthrows the political government, because, from the nature of the thing, upon each territory that they set up, the subject will pay more, and the sovereign will always retrieve less; in a word, the territory is necessary, and its alienation is not.

The order of succession in monarchies is based on the good of the state, which demands that order should be fixed, in order to avoid the misfortunes that I have said ought to come in despotism, where everything is uncertain, because everything is arbitrary.

It is not for the reigning family that the rule of succession is instituted, but because it is in the state's interest that there should be a reigning family. The law that regulates the inheritance[3] for individuals is a civil law, which as for objective the interest of the individuals; that which regulates succession to the monarchy is a political law, which has for objective the good and the preservation of the state.

From this it follows that, whenever the political law has instituted an order of succession in a state, and that this order comes to terminate, it is absurd to claim succession in virtue of the civil law of any people whatever. One particular society does not make laws for another society. The civil laws of the Romans are not more applicable than all other civil laws; they themselves did not use them, when they judged the kings: and the maxims by which they judged the kings, are so abominable, that it is not necessary to cause them to revive.

It further follows from this that, when the political law has caused some family to renounce the succession, it is absurd to wish to use restitutions derived from the civil law. The restitutions are in the law and can be good against them that live

within the law; but they are not good for them that have been set up for the sake of the law, and who live for the law.

It is ridiculous to pretend to determine the rights of kingdoms, of nations and of the universe, by the same maxims upon which one judges among individuals about a right to a drain spout, if I may use Cicero's expression (a[43]).

Chapter 17: Continuing the Same Subject

Ostracism ought be examined by the rules of the political law, and not by the rules of the civil law; and, far from that practice being able to tarnish popular government, it is to the contrary most suitable for proving its gentleness; and we could have sensed that, if the exile among us being always a penalty, we had been able to separate the idea of ostracism from that of punishment.

Aristotle tells us (a[44]) that everyone agrees that this practice has something of the humane and popular. If, in the times and places in which folk have practiced this sentencing, they did not find it odious, is it for us that see things from so far way, to think otherwise than the accusers and the accused himself?

And if one pays attention that this people's sentence covered with glory him against whom it was rendered; that when they had abused it in Athens against an unworthy man (b[45]), in that moment they ceased to use it (c[46]), one will well see that he had taken a false idea of it, and that it was an admirable law that which checked the ill effects that a citizen's glory could produce, by covering him with a new glory.

Chapter 18: That It Is Necessary to Examine Whether Laws That Appear Contradictory Are of the Same Order

In Rome it was permitted for a husband to lend his wife to another man. Plutarch tells us that formally (a[47]). One knows that Cato loaned his wife to Hortensius (b[48]), and Cato was not a man to violate the laws of his country.

On the other hand, a husband that endured his wife's debauches, who did not take her into judgment, or who took her back after condemnation, was punished (c[49]). The laws seem to contradict one another, and did not contradict one another. The law that permitted a Roman to lend his wife is plainly a Lacedemonian institution, established in order to give the republic children of good lineage, if I may use that term; the other had for objective to protect the morals. The first was a political law, the second a civil law.

Chapter 19: That It Is Not Necessary to Determine by Civil Laws the Things That Ought to Be Determined by Domestic Laws

The law of the Visigoths intended that slaves would be obliged to tie up the man and woman whom they surprised in adultery (a[50]), and to present them to the husband and to the judge: a terrible law, which placed in the hands of those vile persons the care of public, domestic, and private vengeance!

That law could be good only in the harems of the east, where the slave who commands the cloister has prevaricated as readily as one prevaricates. He arrests criminals, less in order to cause their judgment than to cause himself to be judged, and to obtain a search of the circumstances of the deed so that they can lose the suspicion of his negligence.

But in the countries in which wives are not watched, it is foolish that the civil law would subject them, who govern the household, to the inquisition of their slaves.

That inquisition could be, at the very most in certain situations, a private domestic law, and never a civil law.

Chapter 20: That It Is Not Required to Judge by the Principles of the Civil Laws Matters That Belong to the Law of Nations

Liberty consists, mainly, in not being able to be forced to do something that the law does not ordain, and folk are in that condition only because they are governed by civil laws. We are free, therefore, because we live under civil laws.

From this it follows that princes, who among themselves do not live under civil laws, are not free. They are governed by force; they are constantly able to force or to be forced. From this it follows that the treaties which they have made by force are as obligatory as those they could have made by free will. When we who live under civil laws are constrained to make some contract that the law does not require, we may turn against the violence to the advantage of the law. But a prince, who is ever in that condition in which he forces or is forced, may not complain of a treaty that someone by means of violence causes him to make. That's as if he complained about his natural condition. That's as if he wished to be prince in respect to the other princes, while the other princes should be citizens in respect to him, which is to say to shock the nature of things.

Chapter 21: That It Is Not Necessary to Determine by Political Laws the Things That Belong to the Law of Nations

The political laws demand that every man be subject to the civil and criminal tribunals of the country where he is, and to the sovereign's remonstrance.

The law of nations has intended that the princes would dispatch ambassadors, and reason, derived from the nature of the thing, has not permitted that those ambassadors would be subject to the sovereign to whom they are sent, nor to his tribunals. They are the speech of the prince that sent them, and that speech ought to be free. No obstacle ought to prevent them from acting. They may often displease, because they speak for an independent man. Folk could impute crimes to them, if they could be punished for crimes; folk could charge them with debts, if they could be arrested for debts. A prince who has some natural pride would speak through the mouth of a man who should have everything to fear. It's required, therefore, to follow respecting ambassadors the reasons drawn from the law of nations and not those which derive from political right. Now, if they should abuse their standing as representative, one makes them quit it by returning them home. One may even accuse them before their master, who thereby becomes their judge or their accomplice.

Chapter 22: Unhappy Fate of the Incan Athualpa

The principles we happen to be establishing were cruelly violated by the Spanish. The Incan Athualpa was able to be judged only by the law of nations (a[51]). They judged him by political and civil laws. They accused him of having caused one of his subjects to die, having had several wives, etc. And the height of the stupidity was that they did not condemn him by the political and civil laws of his country, but by their own political and civil laws.

Chapter 23: Whenever, by Some Circumstance, the Political Law Destroys the State, It's Required to Judge by the Political Law Which Would Preserve, Which Sometimes Becomes the Law of Nations

When the political law, which has established a certain order of succession in the state, becomes destructive of the political body for which it has been made, it is not necessary to wonder whether another political law might not be able to change that order. Far from that same law being opposed to the first, it will be entirely consistent with it at bottom, since they are both subject to this principle: THE HAPPINESS OF THE PEOPLE IS THE SUPREME LAW.

I have said that a large state (a[52]), become accessory to another, weakened itself and even weakened the main one. One knows that the state has an interest in having its chief at home, that the revenues be well administered, that their currency would not depart in order to enrich another country. It is important that he who must govern be not imbued with foreign maxims; they are less agreeable than those that are already established. Besides, men cling prodigiously to their laws and their customs; they constitute the felicity of each nation. It is rare that folk change them without great shake-ups and a great spilling of blood, as the histories of all countries show.

From this it follows that, if a large state has as an inheritor the possessor of a large state, the former may indeed exclude him, because it is useful for both states that the order of succession be altered. Thus the law of Russia, made in the commencement of Elizabeth's reign, most prudently excluded every inheritor who should possess another monarchy. Thus the law of Portugal rejects every foreigner who should be called to the crown by right of blood.

Now, if a nation may exclude, by much stronger reason it has the right to cause a renunciation. If it fears that a certain marriage might not have some consequences which would be able to cause it to lose its independence, or cast it into a partition, it will very well be able to cause the contracting parties, and those who will be born from them, to renounce all the rights that they could have had over it. Both he that renounces and them against whom he renounces will be so much the less able to complain that the state should be able to make a law in order to exclude them.

Chapter 24: That the Regime[4] Regulations Are of a Different Order than the Other Civil Laws

There are some criminals whom the magistrate punishes; there are others whom he corrects. The former are subject to the power[5] of the law, the others to its authority[6]. The ones are withdrawn from the society; the others folk oblige to live within the rules of society.

In the exercise of the police power, it is rather the magistrate who punishes than the law. In the judgments for crimes it is rather the law that punishes than the magistrate. Police matters are transient things, and in which it is ordinarily only a matter of a little. Formalities are hardly necessary, therefore. Police actions are prompt, and they operates on matters that recur daily. Therefore great punishments are not fit for police action. It busies itself perpetually with details. Therefore great precedents are not made for it. It has rather regulations than laws. The folk who are subject to them are ceaselessly under the magistrate's eyes. Therefore it is the magistrate's fault if they fall into excesses. Thus it is not required to confuse great violations of the laws with violation of the mere police power[c]. Those things are of different orders.

Thence it follows that folk have not conformed to the nature of things in that Italian republic (a[53]) in which the bearing of firearms is punished as a capital crime, and where it is no more fatal to make an ill use of them than to bear them.

It further follows that the so loudly praised deed of that emperor, who caused a baker whom he detected in a fraud to be impaled, is a deed of some sultan who knows not how to be just save by outraging justice itself.

Chapter 25: That It Is Not Required to Follow the General Provisions of Civil Right, Whenever It Is a Matter of Things That Ought to Be Subject to Some Private Rules, Derived from Their Own Nature

Is it a good law, that all civil obligations enacted between sailors in a ship in the course of a voyage should be null? François Pyrard tells us (a[54]) that, in his time, it was not observed by the Portuguese, but that it was by the French. Some folk who are together but for a short time, who have no needs, since the prince provides for them, who can have only one objective, which is that of their voyage, and who are no longer n the society but citizens of the ship, ought not to contract any of those obligations which have been introduced only to support the burdens of civil society.

It is in the same spirit that the law of the Rhodians, made for a time in which folk always followed along the coasts, intended that they who remained on board during a storm should have both the ship and the cargo; while they who had abandoned it should have nothing.

Notes

2. [Plato], *Laws*, bk. ix, [869d].
3. [Pierre] Bayle, in his *Critique de l'histoire du calvinisme*, speaks about that law, p. 293. ["It is actually in *Nouvelle lettres de l'auteur de la Critique*, Letter 8." Cohler, p. 496.]
4. *Leges Burgundionum*, tit lxvii.
5. In the *Lex Wisigothorum*, bk. iii, tit. 4, para. 13.
6. Under penalty of infamy; another, under penalty of prison.
7. Plutarch, "Life of Solon,: [xxii, 4].
8. Plutarch, "Life of Solon," [xxii, 1]; and Galen in *Protrepticos logos, Paraphrastae Menodoti, Ad hortatio ad arte saddiscendas*, c. 8.
9. [St. Augustine], *The City of God*, bk. iii, [c. 21].
10. [Marculsus], bk. ii, c. 12.
11. Novellae 21.
12. [*Leges Langobardorum*], bk. ii, c. 14, para. 6, 7 & 8.
13. Father Du Halde on the 2d Dynasty, [vol. I, pp. 313 & 316]..
14. Titus Livy, 3d Decade, [bk. xxix, c. 29].
15. See [Thomas] Shaw, *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*, vol. I, p. 402.
16. As at Lowango in Africa. See *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. iv, pt. 1, p. 114 ; and [William] Smith, *Voyage de Guinée*, pt. ii, p. 150, on the kingdom of Whyday (Ouidah).

17. See *Lettres édifiantes*, fourteenth volume; and [Recueil des] Voyage squi ont servi à l'établisement de la compagnie des Indes, vol. ii, pt. 2, p. 644.
18. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. iv, pt. 1, pp. 35 & 103.
19. As to how they did so when Pompey besieged the temple, see Cassius Dio, bk. xxxvii, [c. 16].
20. Law 5, ff., *ad legem Juliam peculatus et de sacrilegis et de residuis*.
21. [*Corpos Juris Canonici*, *Decretum magistri Gratiani*], *Quisquis* [*inventus* c. 21, canon] 17, *quaestione* 4; and [Jacques] Cujas, *Observationum et emendationum libri*, [c. 28], bk. 13, c. 19, tit. 3.
22. Beaumanoir, *Anciennes coutumes de Beauvaisis*, c. 18.
23. Law 1, *Code ad legem juliam de adulteriis* [coercendis].
24. In France today church courts do not know these things.
25. Law 11, last paragraph, ff. *ad legem Juliam adulteriis et coercendis*.
26. *Novellas* 134, c. 10.
27. Law 7, *Code de Repudiis et Judicio de moribus sublato*.
28. Authentica. Quod Hodie, Code de repudiis et judicio de moribus sublato.
29. Authentica. Quod Hodie, Code de repudiis et judicio de moribus sublato.
30. Consider what I said above on this subject, in chapter 21 of book xxiii, "Concerning the laws in the relation that they have with the number of inhabitants."
31. See Law 16, ff. *De ritu nuptiarum*; and Law 3, para. 1, also in the Digeste, de donationibus inervirum et uxore*m*.
32. That is a very ancient law among them. Attila, Pricus said in his *De legaionibus*, stopped in a certain place in order to wed Esca, his daughter: *a thing permitted, said he, by the laws of the Scythians*, p. 22.
33. [Ebulgazi Bahadir Han, Khan of Khorezem] *Histoire* [*Genealogique*] *des Tatars*, pt. 3 p. 256.
34. It was so among the first Romans.
35. Effectively, among the Romans, they had the same name; the first cousins were called brothers.
36. They were so at Rome in the earliest times, until the time that the people made a law to permit it; they wished to favor an extremely popular man, one who had married his first cousin. Plutarch, in the essay, "Some Questions about Roman Things," [*Moralia,* Q. 6].
37. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes*, vol. v, pt. 1 ; Account of the condition of the island of Formosa.
38. *Koran*, chapter about women, [iv, 28].
39. See François Pyrard, [*Voyages*, vol. 1, p. 172].
40. They were regarded as more honorable. See Philo [Judaeus], *De specialibu slegibu squæ pertinent ad præcepta decalogi*. Paris, 1640, p. 778.
41. See Law 8, *Code De incestis et inutilibus nuptiis*.
42. *Lettres édifiantes*, fourteenth volume, p. 403.
44. The lord appointed certain men of prudence to conduct the levy of the peasant; the gentlemen were forced to contribute by the count, the churchmen by the bishop. Beaumanoir, [*Coutumes de* Beauaisis], c. 22.
46. [Cicero], *De Legibus*, [4].
47. [Aristotle],, *Politics*, bk. iii, c. 13
48. Hyperbolus See Plutarch, [*Lives*], "Aristides," [7, 3-4].
49. He finds himself opposed to the spirit of the legislator.
50. Putarch, [*Lives*], in his "Comparison of Lycurgus and of Numa," [25, 3].
51. Plutarch, [*Lives*], "Life of Cato." This occurred in our time, Strabo said, bk. xi, [9, 1].

52. Law 11, last paragraph, ff. *ad legem Juliam de adulteriis*.
53. *Lex Wisigothorum*, bk. iii, tit. 4, para. 6.
54. See the Incan, Garcilasso de la Vega, [Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru], p. 108.
55. See above, book v, c. 14; book viii, c. 16-2; bk. ix, c. 4-7, and bk. x, c. 9 & 10.
59. Venice.
60. [Francois Pyrard, *Voyages*], c. 14, pt. 12, p. 198].

Livre XXVII

CHAPITRE UNIQUE: DE L'ORIGINE ET DES RÉVOLUTIONS DES LOIS DES ROMAINS SUR LES SUCCESSIONS

Cette matière tient à des établissements d'une antiquité très reculée; et, pour la pénétrer à fond, qu'il me soit permis de chercher dans les premières lois des Romains ce que je ne sache pas que l'on y ait vu jusqu'ici.

On sait que Romulus partagea les terres de son petit État à ses citoyens;[9] il me semble que c'est de là que dérivent les lois de Rome sur les successions.

La loi de la division des terres demanda que les biens d'une famille ne passassent pas dans, une autre: de là il suivit qu'il n'y eut que deux ordres d'héritiers établis par la loi;[10] les enfants et tous les descendants qui vivaient sous la puissance du père, qu'on appela héritiers-siens; et, à leur défaut, les plus proches parents par mâles, qu'on appela agnats.

Il suivit encore que les parents par femmes, qu'on appela cognats, ne devaient point succéder; ils auraient transporté les biens dans une autre famille; et cela fut ainsi établi.

Il suivit encore de là que les enfants ne devaient point succéder à leur mère, ni la mère à ses enfants; cela aurait porté les biens d'une famille dans une autre. Aussi les voit-on exclus dans la loi des Douze Tables ;[11] elle n'appelait à la succession que les agnats, et le fils et la mère ne l'étaient pas entre eux.

Mais il était indifférent que l'héritier-sien ou, à son défaut, le plus proche agnat, fût mâle lui-même ou femelle, parce que les parents du côté maternel ne succédant point, quoiqu'une femme héritière se mariât, les biens rentraient toujours dans la famille dont ils étaient sortis. C'est pour cela qu'on ne distinguait point dans la loi des Douze Tables si la personne qui succédait était mâle ou femelle.[12]

Cela fit que, quoique les petits-enfants par le fils succédassent au grand-père, les petits-enfants par la fille ne lui succédèrent point: car, pour que les biens ne passassent pas dans une autre famille, les agnats leur étaient préférés. Ainsi la fille succéda à son père, et non pas ses enfants.[13]

Ainsi, chez les premiers Romains, les femmes succédaient, lorsque cela s'accordait avec la loi de la division des terres; et elles ne succédaient point, lorsque cela pouvait la choquer.

Telles furent les lois des successions chez les premiers Romains; et, comme elles étaient une dépendance naturelle de la constitution, et qu'elles dérivaient du partage des terres, on voit bien qu'elles n'eurent pas une origine étrangère, et ne furent point du nombre de celles que rapportèrent les députés que l'on envoya dans les villes grecques.

Denys d'Halicarnasse[14] nous dit que Servius Tullius trouvant les lois de Romulus et de Numa sur le partage des terres abolies, il les rétablit, et en fit de nouvelles pour donner aux anciennes un nouveau poids. Ainsi, on ne peut douter que les lois dont nous venons de parler, faites en conséquence de ce partage, ne soient l'ouvrage de ces trois législateurs de Rome.

L'ordre de succession ayant été établi en conséquence d'une loi politique, un citoyen ne devait pas le troubler par une volonté particulière; c'est-à-dire que, dans les premiers temps de Rome, il ne devait pas être permis de faire un testament. Cependant il eût été dur qu'on eût été privé dans ses derniers moments du commerce des bienfaits.

On trouva un moyen de concilier à cet égard les lois avec la volonté des particuliers. Il fut permis de disposer de ses biens dans une assemblée du peuple; et chaque testament fut, en quelque façon, un acte de la puissance législative.

La loi des Douze Tables permit à celui qui faisait son testament de choisir pour son héritier le citoyen qu'il voulait. La raison qui fit que les lois romaines restreignirent si fort le nombre de ceux qui pouvaient succéder *ab intestat* fut la loi du partage des terres; et la raison pourquoi elles étendirent si fort la faculté de tester, fut que le père pouvant vendre ses enfants[15], il pouvait, à plus forte raison, les priver de ses biens. C'étaient donc des effets différents, puisqu'ils coulaient de principes divers ; et c'est l'esprit des lois romaines à cet égard.

Les anciennes lois d'Athènes ne permirent point au citoyen de faire de testament. Solon le permit[16], excepté à ceux qui avaient des enfants; et les législateurs de Rome, pénétrés de l'idée de la puissance paternelle, permirent de tester au préjudice même des enfants. Il faut avouer que les anciennes lois d'Athènes furent plus conséquentes que les lois de Rome. La permission indéfinie de tester, accordée chez les Romains, ruina peu à peu la disposition politique sur le partage des terres; elle introduisit, plus que toute autre chose, la funeste différence entre les richesses et la pauvreté; plusieurs partages furent assemblés sur une même tête; des citoyens eurent trop, une infinité d'autres n'eurent rien. Aussi le peuple, continuellement privé de

son partage, demanda-t-il sans cesse une nouvelle distribution des terres. Il la demanda dans le temps où la frugalité, la parcimonie et la pauvreté faisaient le caractère distinctif des Romains, comme dans les temps où leur luxe fut porté à l'excès.

Les testaments étant proprement une loi faite dans l'assemblée du peuple, ceux qui étaient à l'armée se trouvaient privés de la faculté de tester. Le peuple donna aux soldats le pouvoir de faire[17], devant quelques-uns de leurs compagnons, les dispositions qu'ils auraient faites devant lui[18].

Les grandes assemblées du peuple ne se faisaient que deux fois l'an; d'ailleurs, le peuple s'était augmenté et les affaires aussi. On jugea qu'il convenait de permettre à tous les citoyens de faire leur testament devant quelques citoyens romains pubères[19], qui représentassent le corps du peuple: on prit cinq citoyens[20], devant lesquels l'héritier achetait du testateur sa famille, c'est-à-dire son hérédité[21] ; un autre citoyen portait une balance pour en peser le prix; car les Romains n'avaient point encore de monnaie[22].

Il y a apparence que ces cinq citoyens représentaient les cinq classes du peuple, et qu'on ne comptait pas la sixième, composée de gens qui n'avaient rien.

Il ne faut pas dire, avec Justinien, que ces ventes étaient imaginaires : elles le devinrent, mais au commencement elles ne l'étaient pas. La plupart des lois qui réglèrent dans la suite les testaments tirent leur origine de la réalité de ces ventes; on en trouve bien la preuve dans les fragments d'Ulpien[23]. Le sourd, le muet, le prodigue ne pouvaient faire de testament: le sourd, parce qu'il ne pouvait pas entendre les paroles de l'acheteur de la famille; le muet, parce qu'il ne pouvait pas prononcer les termes de la nomination; le prodigue, parce que toute gestion d'affaires lui étant interdite, il ne pouvait pas vendre sa famille. Je passe les autres exemples.

Les testaments se faisant dans l'assemblée du peuple, ils étaient plutôt des actes du droit politique que du droit civil, du droit public plutôt que du droit privé: de là il suivit que le père ne pouvait permettre à son fils, qui était en sa puissance, de faire un testament.

Chez la plupart des peuples, les testaments ne sont pas soumis à de plus grandes formalités que les contrats ordinaires, parce que les uns et les autres ne sont que des expressions de la volonté de celui qui contracte, qui appartiennent également au droit privé. Mais, chez les Romains, où les testaments dérivaient du droit public, ils eurent de plus grandes formalités[24] que les autres actes; et cela subsiste encore aujourd'hui dans les pays de France qui se régissent par le droit romain.

Les testaments étant, comme je l'ai dit, une loi du peuple, ils devaient être faits avec la force du commandement, et par des paroles que l'on appela *directes* et *impératives.* De là il se forma une règle, que l'on ne pourrait donner ni transmettre son hérédité que par des paroles de commandement[25]: d'où il suivit que l'on pouvait bien, dans de certains cas, faire une substitution[26], et ordonner que l'hérédité passât à un autre héritier; mais qu'on ne pouvait jamais faire de fidéicommis[27], c'est-à-dire charger quelqu'un, en forme de prière, de remettre à un autre l'hérédité, ou une partie de l'hérédité.

Lorsque le père n'instituait ni exhérédait son fils, le testament était rompu; mais il était valable, quoiqu'il n'exhérédât ni instituât sa fille. J'en vois la raison. Quand il n'instituait ni exhérédait son fils, il faisait tort à son petit-fils qui aurait succédé *ab intestat* à son père; mais en n'instituant ni exhérédant sa fille, il ne faisait aucun tort aux enfants de sa fille, qui n'auraient point succédé *ab intestat* à leur mère[28], parce qu'ils n'étaient héritiers-siens ni agnats.

Les lois des premiers Romains sur les successions n'ayant pensé qu'à suivre l'esprit du partage des terres, elles ne restreignirent pas assez les richesses des femmes, et laissèrent par là une porte ouverte au luxe, qui est toujours inséparable de ces richesses. Entre la seconde et la troisième guerre Punique, on commença à sentir le mal; on fit la loi Voconienne[29]. Et comme de très grandes considérations la firent faire, qu'il ne nous en reste que peu de monuments, et qu'on n'en a jusqu'ici parlé que d'une manière très confuse, je vais l'éclaircir.

Cicéron nous en a conservé un fragment, qui défend d'instituer une femme héritière, soit qu'elle fût mariée, soit qu'elle ne le fût pas[30].

L'Epitome de Tite-Live, où il est parlé de cette loi, n'en dit pas davantage [31]. Il paraît, par Cicéron[32] et par saint Augustin[33], que la fille, et même la fille unique, étaient comprises dans la prohibition.

Caton l'Ancien contribua de tout son pouvoir à faire recevoir cette loi[34]. Aulu-Gelle cite un fragment de la harangue qu'il fit dans cette occasion[35]. En empêchant les femmes de succéder, il voulut prévenir les causes du luxe, comme en prenant la défense de la loi Oppienne, il voulut arrêter le luxe même.

Dans les *Institutes* de Justinien[36] et de Théophile[37], on parle d'un chapitre de la loi Voconienne, qui restreignait la faculté de léguer. En lisant ces auteurs, il n'y a personne qui ne pense que ce chapitre fut fait pour éviter que la succession ne fût tellement épuisée par des legs, que l'héritier refusât de l'accepter. Mais ce n'était point là l'esprit de la loi Voconienne. Nous venons de voir qu'elle avait pour objet d'empêcher les femmes de recevoir aucune succession. Le chapitre de cette loi qui

mettait des bornes à la faculté de léguer, entrait dans cet objet: car, si on avait pu léguer autant que l'on aurait voulu, les femmes auraient pu recevoir comme legs ce qu'elles ne pouvaient obtenir comme succession.

La loi Voconienne fut faite pour prévenir les trop grandes richesses des femmes. Ce fut donc des successions considérables dont il fallut les priver, et non pas de celles qui ne pouvaient entretenir le luxe. La loi fixait une certaine somme qui devait être donnée aux femmes qu'elle privait de la succession. Cicéron[38], qui nous apprend ce fait, ne nous dit point quelle était cette somme; mais Dion[39] dit qu'elle était de cent mille sesterces.

La loi Voconienne était faite pour régler les richesses, et non pas pour régler la pauvreté: aussi Cicéron nous dit-il[40] qu'elle ne statuait que sur ceux qui étaient inscrits dans le cens.

Ceci fournit un prétexte pour éluder la loi. On sait que les Romains étaient extrêmement formalistes; et nous avons dit ci-dessus que l'esprit de la république était de suivre la lettre de la loi. Il y eut des pères qui ne se firent point inscrire dans le cens, pour pouvoir laisser leur succession à leur fille: et les prêteurs jugèrent qu'on ne violait point la loi Voconienne, puisqu'on n'en violait point la lettre.

Un certain AniusAsellus avait institué sa fille unique héritière. Il le pouvait, dit Cicéron: la loi Voconienne ne l'en empêchait pas, parce qu'il n'était point dans le cens[41]. Verrès, étant préteur, avait privé la fille de la succession: Cicéron soutient que Verrès avait été corrompu, parce que, sans cela, il n'aura point interverti un ordre que les autres préteurs avaient suivi.

Qu'étaient donc ces citoyens qui n'étaient point dans le cens qui comprenait tous les citoyens? Mais, selon l'institution de Servius Tullius, rapportée par Denys d'Halicarnasse[42], tout citoyen qui ne se faisait point inscrire dans le cens, était fait esclave: Cicéron lui-même dit qu'un tel homme perdait la liberté[43] : Zonare dit la même chose. Il fallait donc qu'il y eût de la différence entre n'être point dans le cens selon l'esprit de la loi Voconienne, et n'être point dans le cens selon l'esprit des institutions de Servius Tullius.

Ceux qui ne s'étaient point fait inscrire dans les cinq premières classes, où l'on était placé selon la proportion de ses biens[44], n'étaient point dans le cens selon l'esprit de la loi Voconienne: ceux qui n'étaient point inscrits dans le nombre des six classes, ou qui n'étaient point mis par les censeurs au nombre de ceux que l'on appelait *aerarii,* n'étaient point dans le cens suivant les institutions de Servius Tullius. Telle était la force de la nature, que des pères, pour éluder la loi Voconienne, consentaient à souffrir la honte d'être confondus dans la sixième classe

avec les prolétaires et ceux qui étaient taxés pour leur tête, ou peut-être même à être renvoyés dans les tables des Cérites[45].

Nous avons dit que la jurisprudence des Romains n'admettait point les fidéicommis. L'espérance d'éluder la loi Voconienne les introduisit: on instituait un héritier capable de recevoir par la loi, et on le priait de remettre la succession à une personne que la loi en avait exclue. Cette nouvelle manière de disposer eut des effets bien différents. Les uns rendirent l'hérédité; et l'action de Sextus Peduceus[46] fut remarquable. On lui donna une grande succession; il n'y avait personne dans le monde que lui qui sût qu'il était prié de la remettre: il alla trouver la veuve du testateur, et lui donna tout le bien de son mari.

Les autres gardèrent pour eux la succession; et l'exemple de P. Sextilius Rufus fut célèbre encore, parce que Cicéron l'emploie dans ses disputes contre les Épicuriens[47]. « Dans ma jeunesse, dit-il, je fus prié par Sextilius de l'accompagner chez ses amis, pour savoir d'eux s'il devait remettre l'hérédité de Quintus Fadius Gallus à Fadia sa fille. Il avait assemblé plusieurs jeunes gens, avec de très graves personnages; et aucun ne fut d'avis qu'il donnât plus à Fadia que ce qu'elle devait avoir par la loi Voconienne. Sextilius eut là une grande succession, dont il n'aurait pas retenu un sesterce, s'il avait préféré ce qui était juste et honnête à ce qui était utile. Je puis croire, ajoute-t-il, que vous auriez rendu l'hérédité; je puis croire même qu'Épicure l'aurait rendue; mais vous n'auriez pas suivi vos principes. » Je ferai ici quelques réflexions.

C'est un malheur de la condition humaine que les législateurs soient obligés de faire des lois qui combattent les sentiments naturels mêmes: telle fut la loi Voconienne. C'est que les législateurs statuent plus sur la société que sur le citoyen, et sur le citoyen que sur l'homme. La loi sacrifiait et le citoyen et l'homme, et ne pensait qu'à la république. Un homme priait son ami de remettre sa succession à sa fille: la loi méprisait dans le testateur les sentiments de la nature; elle méprisait dans la fille la piété filiale; elle n'avait aucun égard pour celui qui était chargé de remettre l'hérédité, qui se trouvait dans de terribles circonstances. La remettait-il? il était un mauvais citoyen; la gardait-il? il était un malhonnête homme. Il n'y avait que les gens d'un bon naturel qui pensassent à éluder la loi; il n'y avait que les honnêtes gens qu'on pût choisir pour l'éluder: car c'est toujours un triomphe à remporter sur l'avarice et les voluptés, et il n'y a que les honnêtes gens qui obtiennent ces sortes de triomphes. Peut-être même y aurait-il de la rigueur à les regarder en cela comme de mauvais citoyens. Il n'est pas impossible que le législateur eût obtenu une grande partie de son objet, lorsque sa loi était telle, qu'elle ne forçait que les honnêtes gens à l'éluder.

Dans le temps que l'on fit la loi Voconienne, les mœurs avaient conservé quelque chose de leur ancienne pureté. On intéressa quelquefois la conscience publique en faveur de la loi, et l'on fit jurer qu'on l'observerait[48]: de sorte que la probité faisait, pour ainsi dire, la guerre à la probité. Mais, dans les derniers temps, les mœurs se corrompirent au point que les fidéicommis durent avoir moins de force pour éluder la loi Voconienne, que cette loi n'en avait pour se faire suivre.

Les guerres civiles firent périr un nombre infini de citoyens. Rome, sous Auguste, se trouva presque déserte; il fallait la repeupler. On fit les lois Papiennes, où l'on n'omit rien de ce qui pouvait encourager les citoyens à se marier et à avoir des enfants[49]. Un des principaux moyens fut d'augmenter, pour ceux qui se prêtaient aux vues de la loi, les espérances de succéder, et de les diminuer pour ceux qui s'y refusaient; et, comme la loi Voconienne avait rendu les femmes incapables de succéder, la loi Papienne fit, dans de certains cas, cesser cette prohibition.

Les femmes[50], surtout celles qui avaient des enfants, furent rendues capables de recevoir en vertu du testament de leurs maris; elles purent, quand elles avaient des enfants, recevoir en vertu du testament des étrangers; tout cela contre la disposition de la loi Voconienne; et il est remarquable qu'on n'abandonna pas entièrement l'esprit de cette loi. Par exemple, la loi Papienne[51] permettait à un homme qui avait un enfant[52] de recevoir toute l'hérédité par le testament d'un étranger; elle n'accordait la même grâce à la femme, que lorsqu'elle avait trois enfants[53].

Il faut remarquer que la loi Papienne ne rendit les femmes qui avaient trois enfants capables de succéder, qu'en ver-tu du testament des étrangers; et qu'à l'égard de la succession des parents, elle laissa les anciennes lois et la loi Voconienne[54] dans toute leur force. Mais cela ne subsista pas.

Rome, abîmée par les richesses de toutes les nations, avait changé de mœurs; il ne fut plus question d'arrêter le luxe des femmes. Aulu-Gelle, qui vivait sous Adrien, nous dit[55] que de son temps la loi Voconienne était presque anéantie; elle fut couverte par l'opulence de la cité. Aussi trouvons-nous dans les *Sentences* de Paul[56], qui vivait sous Niger, et dans les *Fragments* d'Ulpien[57], qui était du temps d'Alexandre Sévère, que les sœurs du côté du père pouvaient succéder, et qu'il n'y avait que les parents d'un degré plus éloigné qui fussent dans le cas de la prohibition de la loi Voconienne.

Les anciennes lois de Rome avaient commencé à paraître dures. Les préteurs ne furent plus touchés que des raisons d'équité, de modération et de bienséance.

Nous avons vu que, par les anciennes lois de Rome, les mères n'avaient point de part à la succession de leurs enfants. La loi Voconienne fut une nouvelle raison pour les en exclure. Mais l'empereur Claude donna à la mère la succession de ses enfants, comme une consolation de leur perte; le sénatus-consulte Tertullien, fait sous Adrien[58], la leur donna lorsqu'elles avaient trois enfants, si elles étaient ingénues; ou quatre, si elles étaient affranchies. Il est clair que ce sénatus-consulte n'était qu'une extension de la loi Papienne, qui, dans le même cas, avait accordé aux femmes les successions qui leur étaient déférées par les étrangers. Enfin Justinien[59] leur accorda la succession, indépendamment du nombre de leurs enfants.

Les mêmes causes qui firent restreindre la loi qui empêchait les femmes de succéder, firent renverser peu à peu celle qui avait gêné la succession des parents par femmes. Ces lois étaient très conformes à l'esprit d'une bonne république, où l'on doit faire en sorte que ce sexe ne puisse se prévaloir pour le luxe, ni de ses richesses ni de l'espérance de ses richesses. Au contraire, le luxe d'une monarchie rendant le mariage à charge et coûteux, il faut y être invité, et par les richesses que les femmes peuvent donner, et par l'espérance des successions qu'elles peuvent procurer. Ainsi, lorsque la monarchie s'établit à Rome, tout le système fut changé sur les successions. Les préteurs appelèrent les parents par femmes au défaut des parents par mâles: au lieu que par les anciennes lois, les parents par femmes n'étaient jamais appelés. Le sénatus-consulte Orphitien appela les enfants à la succession de leur mère; et les empereurs Valentinien[60], Théodose et Arcadius appelèrent les petits-enfants par la fille à la succession du grand-père. Enfin l'empereur Justinien ôta jusqu'au moindre vestige du droit ancien sur les successions : il établit trois ordres d'héritiers, les descendants, les ascendants, les collatéraux, sans aucune distinction entre les mâles et les femelles, entre les parents par femmes et les parents par mâles, et abrogea toutes celles qui restaient à cet égard[61]. Il crut suivre la nature même, en s'écartant de ce qu'il appela les embarras de l'ancienne jurisprudence.

Book Twenty-Seven

CONCERNING THE ORIGIN AND REVOLUTIONS OF THE ROMAN LAWS ON SUCCESSIONS

This subject touches establishments from a most distant antiquity, and in order to penetrate to its heart, permit me to search out in the first laws of the Romans that which, until now I do not know that anyone might have seen there.

One knows that Romulus distributed the lands of his small state to its citizens (a[1]). It seems to me that it is thence Rome's laws on succession derived.

The law for partitioning the lands required that the goods of one family would not be transferred into another. From that it followed that there were only two orders of inheritors established by the law (b[2].), the children and all the descendants who lived under the father's authority, whom they called his inheritors, and, lacking them, the closest male relatives, whom they called *agnatio*.

Again, it followed that relatives by the mothers, whom one called cognate, must not inherit; they would have borne the property into another family; and that was thus established.

It further followed from that that the children must neither inherit from their mother, nor the mother from her children. That would have carried the property from one family into another. Also one notes them excluded in the law of the Twelve Tables (c[3]). It summoned to the succession only the *agnatio*, while between them the son and the mother were not.

But it were indifferent whether his inheritor, or, lacking one, the closest *agnatio*, be himself male or female; for the relatives on the maternal side did not inherit. Although a woman inheritor should marry, the property always returned to the family out of which they sprang. It is for that reason they did not distinguish in the law of the Twelve Tables whether the person who inherited were male or female (d[4]).

This produced the result that, although grandchildren through the son inherited from their grandfather, grandchildren by the daughters did not inherit. For, in order

that property should not transfer into another family, the *agnatio* were preferred. Thus, the daughter inherited from her father, but not her children (e[5]).

Thus, among the first Romans, women inherited, when that agreed with the law on the partitioning of the land. They did not inherit when to do so could shock it.

Such were the laws of succession among the first Romans. And, since they were a natural deduction from the constitution, and they derived from the division of the lands, one well sees that they did not have a foreign origin and were not of the number of those that the deputies whom they dispatched brought back from the Greek towns.

Dionysius of Halicarnassus (f[6]) tells us that Servius Tullus, finding the laws of Romulus and Numa on the division of the lands abolished, re-established them, and made some new ones, in order to give the ancient laws a new weight. Thus, once cannot doubt that the laws about which we happen to speak, made as a consequence of that division, might not be the work of those three Roman legislators.

The order of succession having been established in consequence of a political law, a citizen must not disturb it by an individual will; that's to say that, in the first ages of Rome, it had not to be permitted to make a will. Yet, it would have been harsh that one would have been deprived, in his last moments, of commerce in benefactions.

They found a means of reconciling in this respect, the laws with the will of individuals. It was permitted to dispose of one's goods in an assembly of people, and each bequest was, in some manner, an act of the legislative authority.

The law of the Twelve Tables permitted him that made his will to choose as heir any citizen he wished. The reason which produced the result that the Romans so straitly restricted the number of them that could inherit *ab intestat*, was the law of the division of the lands. While the reason why they extended so broadly the capacity of willing was that the father, being able to sell his children (g[7]), could for still stronger reason deprive them of his goods. Those were, therefore, different effects, since they flowed from differing principles[1]. That is the spirit of Roman laws in this regard.

Athens's ancient laws did not permit the citizen to make a will. Solon permitted it (h[8]), save for them that had children. And Rome's legislators, penetrated with the idea of paternal authority, permitted willing even to the prejudice of children. It's necessary to admit that Athens' ancient laws were more consistent than Rome's laws. The indefinite permission of willing granted among the Romans little by little ruined the political provision concerning the division of lands; more than anything else it introduced the fatal difference between riches and poverty. Several parcels

were gathered in the same hands; some citizens had too much, infinity of others had nothing. The people, too, continually deprived of its share, ceaselessly demanded a new distribution of lands. They demanded it in times when frugality, parsimony, and poverty constituted the distinctive character of the Romans, as in times when their luxury was pushed to excess.

Wills being properly a law made in the assembly of the people, those who were in the army found themselves deprived of the capability of willing. The people accorded the soldiers the power to make (i[9]), before some of their companions, the provisions that they would have made before the people (k[10]).

The great assemblies of the people were only held twice a year. Further, the people had increased and business also. They determined that it was suitable for all citizens to make their will in the presence of some Roman citizens of the age of puberty (l[11]), who should represent the body of the people. They took five citizens (m[12]), before whom the heir purchased, so to speak, from his family's legator his inheritance (n[13]); another citizen carried a scale on which to weigh the price; because the Romans did not yet have any money (o[14]).

There is some appearance that those five citizens represented the five classes of the people, and that they did not count the sixth, composed of folk who had nothing.

It's not necessary to say, with Justinian, that those sales were imaginary. They became so, but in the beginning they were not so. Most of the laws which subsequently regulated wills derived their origin from those sales. One finds the proof of it, indeed, in Ulpian's fragments (p[15]). The deaf, the mute, and the prodigal could make no will; the deaf man, because he was unable to understand the speech of the family's purchaser; the mute, because he was unable to pronounce the terms of the nomination; the prodigal, because all management of business being prohibited for him, he was unable to sell his family. I skip over other examples.

Wills being made in the assembly of the people, they were rather acts of political right than of civil right, of public right rather than of private right. Thence it followed that the father was unable to permit his son, who was under his authority, to make a will.

Among most peoples wills are subjected to no greater formalities than ordinary contracts, because the ones and the others are only expressions of the will of him that contracts, which belongs equally to private right. But among the Romans, where wills derived from public right, they had greater formalities than other acts

(q[16]). And that still endures today in the French lands that are regulated by Roman law.

Wills, as I have said, being a law of the people, they had to be made with the force of command and by expressions that folk called **direct and imperative**. Thence is a rule formulated, that one could neither give nor transmit his inheritance except by words of command (r[17]). From this it followed that one was indeed able, in certain cases, to make a substitution (s[18]) and to order that the inheritance be passed to another heir. But they were never able to make a fiduciary trust (t[19]), which is to say, to obligate someone in the form of a prayer to restore the inheritance or a part of it to someone else.

When the father neither established nor disinherited his son, the will was broken; but it was valid although he neither disinherited nor established his daughter. I see the reason of this. When he neither established nor disinherited his son, he erred toward his grandson, who would have inherited from his father *ab intestat*. But, by neither establishing nor disinheriting his daughter, he did no injury to his daughter's children, who could not have inherited from their mother *ab intestat* (u[20]), because they were neither her heirs nor agnates.

The laws of inheritance for the first Romans having thought only to follow the spirit of the division of lands, they did not sufficiently restrict the wealth of wives. And thereby they left open a door to luxury, which is always inseparable from wealth.[2] Between the second and third Punic wars they began to feel the ill. They passed the Voconian Law (x[21]). And since great considerations caused them to make it, while only a few monuments of it remain for us, and because until now folk have spoken only in a most confused manner, I am going to illuminate it.

Cicero has preserved for us a fragment of it, which prohibits establishing a wife as heir, whether she be married, whether she be not (y[22]).

Titus Livy's *Epitome*, where this is spoken of, says nothing further of it (z[23]). It seems, according to Cicero (a[24]) and according to Saint Augustine (b[25]), that the daughter, even the only child, was included under the prohibition.

The elder Cato contributed with all his power to cause that law to be accepted (c[26]). AulusGellius cites a fragment from the oration which he made on that occasion (d[27]). By preventing the wives from inheriting, he intended to prevent the causes of luxury, as, by taking the defense of the Oppian Law, he intended to check luxury itself.

In the *Institutes* of Justinian (e[28]) and of Theophilus (f[29]), they speak of one chapter of the law, which restricted the capacity to bequeath. In reading these

authors there is no one who does not think that chapter was made in order to avoid that the estate be so much depleted by bequeaths that the heir would refuse to accept it. But that was not the spirit of the Voconian Law. We are coming to see that it had the aim of preventing wives from receiving any estate. The chapter of that law that placed limits on the capacity to bequeath figured in this aim. For, if folk had been able to bequeath as much as they wished, the wives would have been able to receive as a bequest that which they were unable to obtain as an inheritance.

The Voconian Law was made in order to prevent the excessive wealth of wives. Accordingly, those were considerable estates of which it was required to deprive them, and not those which were unable to support luxury. The law set a certain sum that had to be given to wives whom it deprived of the estate. Cicero (g[30]), who teaches us this fact, does not tell us what that sum was. But Dion says that it was a hundred thousand sesterces (h[31]).

The Voconian Law was made in order to regulate wealth and not in order to regulate poverty. Also, Cicero tells us (i[32]) that it only legislated over them that were enrolled in the census.

This furnished a pretext for evading the law. One knows that the Romans were extremely formalistic, and we have said above that the spirit of the republic was to follow the letter of the law. There were some fathers who did not undertake to enroll in the census, in order to be able to leave their estate to their daughters. And the praetors judged that they did not violate the law, since they did not violate its letter.

One certain Anius Asellus had established his daughter as sole heir. He could do so, Cicero said, because he was not in the census (k[33]). Verres, being praetor, had deprived the daughter of the estate. Cicero maintained that Verres had been corrupted, because without that he would not have inverted an order that the other praetors had followed.

What, then, were those citizens who were not in the census, which comprised all the citizens? But, according to Servius Tullus's institution, reported by Dionysius of Halicarnassus (l[34]), every citizen who did not undertake to enroll in the census was made a slave. Cicero himself said that such a man lost his liberty (m[35]). Zonaras said the same thing[3]. It were required, therefore, that there be some difference between not being in the census according to the spirit of the Voconian Law and not being in the census according to Servius Tullus's institutions.

They who had not undertaken to enroll themselves in the first five classes, where one was situated according to the proportion of his property (n[36]), were not then in

the census according to the spirit of the Voconian Law. They who were not enrolled in the number of the six classes, or who were not placed by the censors among the number of that they called *aerarii* were not in the census according to Servius Tullus's institutions. Such was the force of nature that some fathers, in order to evade the Voconian Law, consented to suffer the shame of being confused in the sixth class with the proletarians and them that were taxed by the head, or perhaps even to being assigned to the rolls of the *caerites*.[4] (o[37])

We have said that Roman jurisprudence did not permit fiduciary trusts. The hope of eluding the Voconian Law introduced them. Folk established an heir eligible to receive under the law, and they prayed him to restore the estate to a person whom the law had excluded from it. That new manner of disposing had some quite different effects. Some handed the estate over. And the deed of Sextus Peduceus was remarkable (p[38]). Someone gave him a large estate. There was no one in the world beside himself who knew that he was prayed to restore it. He went to find the testator's widow and gave to her all her husband's property.

Others kept the estate for themselves. And the example of P. Sextilius Rufus was also celebrated, because Cicero employed it in his debates against the Epicureans (q[39]). "In my youth," he said, "I was prayed by Sextilius to accompany him to his friends, in order to learn from them whether he owed to restore the inheritance of Quintus Fadius Gallus to his daughter Fadia. He had gathered several young folk, with some most grave personages[5], and none were of opinion that he should give more to Fadia than what she had to have under the Voconian Law. Sextilius there held a large estate, of which he would not have kept one sesterces, if he had preferred what was just and honest to what was useful. I can believe that even Epicurus would have given it over, but you would not have followed your principles." Now I will make some reflections.

It is a misfortune of the human condition that legislators would be constrained to make some laws that combat the natural sentiments themselves. Such was the Voconian Law. It is that the legislators legislate more over the society than over the citizen and more over the citizen than over the man. The law sacrificed both the citizen and the man and only thought about the republic. One man prayed his friend to restore his estate to his daughter. The law scorned the sentiments of nature in the testator. It scorned the filial piety in the daughter. It had no regard for him that was charged to restore the inheritance, who found himself in some terrible circumstances. Did he restore it? He was a bad citizen. Did he keep it? He was a dishonest man. There were only folk of natural goodness who would think of evading the law; there were only honest folk whom one might be able to choose for

the sake of evading it.[6] For it is always a triumph to prevail over avarice and voluptuousness, and there are only honest folk who obtain those kinds of triumphs. Perhaps, even, there would have been rectitude in considering them as bad citizens in that. It is not impossible that the legislator had obtained a great part of his aim, when his law was such that it forced only honest folk to evade it.[7]

During the era in which the Voconian Law was made, morals had preserved something of their ancient purity. Folk sometimes appealed to the public conscience to the advantage of the law, and they undertook to swear that they would observe it (r[40]), with the result that probity, so to speak, waged war against probity. But in the last eras morals were corrupted to the point that fiduciary trusts had to have had less force for evading the Voconian Law, than that law had for producing compliance.

The civil wars caused an infinite number of citizens to perish. Rome under Augustus became almost a desert. It was required to re-people it. They made the Papian laws, in which they omitted nothing that could encourage citizens to marry and have children (s[41]).[8] One of the principal means was to enhance the hope to inherit for them that embraced the laws' objectives and, for them that refused, to diminish the hope to inherit. And, since the Voconian Law had rendered wives ineligible to inherit, the Papian Law provided, in certain cases, to eliminate that prohibition.

Wives (t[42]), above all those who had children, were made eligible to inherit by virtue of their husband's will. They were able, when they had children, to inherit by virtue of the wills of strangers. All of which ran counter to the provision of the Voconian Law. And it is remarkable that folk did not entirely abandon the spirit of that law. For example, the Papian Law (u[43]) permitted a man who had one child (x)[44] to receive an entire inheritance from a stranger's will. It accorded the same privilege to a wife only when she had three children (y[45]).

It's required to notice that the Papian Law only made wives who had three children eligible to inherit by virtue of the wills of strangers, while in regard to inheriting from relatives it left the ancient laws and the Voconian Law in their full force (z[46]). But that did not endure.

Corrupted by riches from every nation, Rome had changed its morals. It was no longer a question of checking the luxury of wives. Aulus Gellius (a[47]), who lived under Hadrian, tells us that, by his time, the Voconian Law was virtually annihilated. It was blanketed by the city's opulence. We also find, in the *Sentences* of Paulus (b[48]), who lived under Niger, and in the *Fragments* of Ulpian (c[49]), who

was from the time of Alexander Severus, that sisters from the father's side could inherit, and that there were only relatives of a more distant degree who were subject to the prohibition of the Voconian Law.

Rome's ancient laws had begun to seem harsh, and the praetors were no longer moved but by reasons of equity, moderation, and courtesy

We have seen that, by Rome's ancient laws mothers did not have any share of their children's estates. The Voconian Law was a new reason for excluding them. But the emperor, Claudius, gave the estate of the children to their mother, as a consolation for their loss. The Tertullian *senatus consultum*, made under Hadrian (d[50]), gave it to them whenever they had three children, if they were free born, or four, if they were freedmen. It is clear that he*senatus consultum* was only an extension of the Papian Law, which had accorded to wives in the same situation the estates that were conferred upon them by strangers. Finally, Justinian (e[51]) accorded them the estate independent of the number of their children.

The same causes that caused restricting the law that prevented wives from inheriting, caused overthrowing little by little the one that had interfered with inheritance from relatives by wives. Those laws were quite consistent with the spirit of a good republic, in which one ought so to provide that that sex might not stand out for its luxury, neither from its wealth, nor from the hope of its wealth. To the contrary, a monarchy's luxury making marriage burdensome and costly, there it is required to be encouraged both by the wealth that wives can give and by the hope of the estates that they can procure. Thus, when the monarchy was established in Rome, the whole system on inheritances was changed. The praetors summoned relatives from the wife's side in default of relatives by the males; whereas under the ancient laws relatives by wives were never summoned. The Orphitian *senatus consultum* summoned children to the mother's estate, while the emperors Valentinian, Theodosius, and Arcadius (f[52]), summoned grandchildren by the daughter to the grandfather's estate. Finally, the emperor, Justinian, eliminated even the last vestige of the ancient right on inheritances. He established three orders of heirs, descendants, ascendants, and collaterals, without any distinction between males and females, between relatives by wives and relatives by males. And he abrogated everything that remained in that regard (g[53]). He believed to be following nature itself, in setting aside what he called the embarrassments of ancient jurisprudence.

Notes

1. Dionysius of Halicarnassus, bk. ii, c. 3; Plutarch, [*Lives*], in his comparison of Numa and Lycurgus, 24, 11.
2. *Ast si intestatus moritur, cui suus haeres nec extabit, agnatus proximus familiam habeto*. A fragment of Law of Twelve Tables in Ulpian, the last title, [29, 1].
3. See Ulpian, *Fragmenta*, para. 8, tit. 26, *Institutes*, tit. 3. In poeni ad senatus consultum Tertullia*num.*
4. Paul [the Jurist], *Sententiarum*, bk. iv. Tit./ 8. para. 3.
5. *Institutes*, bk. iii, tit. 1, para. 15.
6. [Dionysius of Halicarnassus, *Antiquités Romaines*], bk. iv, p. 276.
7. Dionysius of Halicarnassus proves, by a law of Numa, that the law that permitted fathers to sell their sons three times was a law under Romulus, not the Decemvirs. Bk. ii, [27].
9. See Plutarch, "Life of Solon," [xxi, 3].
10. This testament, called i*n procinctu* was different from what they call a millitary appeal, which was only established by the constitutions of the emperors; Law 1, ff. *De militari testament*: that was one of their hoodwinkings of the soldiers.
11. That testament was not written, and it was without formalities, *sine libra et tabulis*, as Cicero said, bk. I, *De Oratore*, [53].
12. *Institutes*, bk. ii, tit. 10, para. 1; Aulus Gellius, bk. xv, c. 27. They called that sort of testament, per aes et lib*ram*.
13. Ulpian, tit. x, para. 2.
14. Theophilus, *Institutes*, bk. ii, tit. 10.
15. They only had it from the time of the Pyrrhic War. Titus Livy, speaking of the siege of the Veii, said: *nondum argentum signatum erat*; bk. iv, [60, 6].
16. Tit. 20, para. 13.
17. *Institutes*, bk. ii, tit. 10, para. 1.
18. "Titius, sois mon heritier."
19. The common, the guardian, and the exemplary.
20. Augustus for reasons particular to him, began to authorize the fiduciary trusts. *Institutes*, bk. ii, tit. 23, para. 1.
21. *Ad liberos matrix in estatae hæreditas*, Law 12 of the Table, *non pertinebat, quia feminae suo shæredes non habent.* Ulpian, *Fragmenta*, tit. 26, para. 7.
23. Quintus Voconius, tribune of the people, proposed it. See Cicero, 2d speech against Verres, [c. 107].
24. *Sanxit… ne quis haredem virginem neve mulier et faceret*. Cicero, 2d speech against Verres, [1, 42]. In the *Epitome* of Titus Livy, bk. xli, one should read Voconius instead of Volumnius.
25. *Legem tulit, ne quis haeredem mulierem institueret*, bk. xli.
26. Cicero, 2d speech against Verres, [ibid., 141].
27. St. Augustine, *De Civitate Dei*, bk. Iii, [c. 21].
28. Titus Livy, *Epitome*, bk. xli, [c. 21].
29. Aulus Gellius, bk. xvii, c. 6.
30. *Institutes*, bk. ii, tit. 22.
31. Bk. ii, tit. 22.
32. *Nemo censuit plus Fadiae dandum, quam posunt ad eam lege Voconia pervenire*. Cicero, *De finibus bonorum et malorum,* bk. Ii, [c. 4; 16, 55].
33. Cassius Dio, bk. lvi, [10] : *Cum lege Voconia mulieribus prohiberetur ne qua majorem centum millibus nummum hareditatem poset adire*.
34. *Qui census esset*. Cicero, 2d speech against Veres, [ibid., 107].

35. *Census non erat*. Ibid., [104].
36. [Dionysius of Halicarnassus], bk. iv, [24],
37. [Cicero], *Pro Caecinna*, [xxxiv, 99].
39. These first five classes were so large that authors sometimes only reported five of them.
41. *In Caeritum, tabulas referri; ararius fieri*. ["To be degraded to a citizen of the lowest class."]
42. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, bk. ii, [c. 18; 58].
43. Ibid., bk. xvii, [c. 17; 55].
47. Sextilius said that he had sworn to observe it. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, bk. ii, [17; 55].
48. See what I said about this above in bk. xxiii, c. 21.
50. On this see Ulpian, *Fragmenta*, tit. 15, para. 16.
51. The same difference occurs in several provisions of the Papian Law. See Ulpian, *Fragmenta*, the last title, para. 4 & 5; and similarly in the same title, para. 6.
52. *Quod tibi filiolus, vel filia, na scitur ex me / Jura parentis habes; propter me scriberis hæres.* Juvenal, *Satires*, ix, [vv. 83 & 87].
53. See Law 9, *Code Theodosianus*, *de bonis prospriptorum*; and Cassius Dio, bk. lv; and see Ulpian, *Fragmenta*, last title, para. 6 and tit. 29, para. 3.
54. Ulpian, *Fragmenta*, tit. 16, para 1; and Sozomen, bk. I, c. 19].
55. [Aulus Gellius], bk. xx, c. 1.
56. [Paul the Jurist], *Sententiarum*, bk. iv, c. 8, para. 3.
57. [Ulpian, *Fragmenta*], tit. 26, para. 6.
58. That is to say, Emperor Pius, who took the name of Hadrian by adoption.
59. Law 2, Code *de jure liberorum*, Institutes, bk. iii, tit. 3, para. 4, de senatus consultoTertullian*o*.
60. Law 9, Code de suis et *legitimis liberis*.
61. Law 12, *Code*, ibid.; and the *Novellae* 118 and 127,

Livre vingt-huitième

DE L'ORIGINE ET DES RÉVOLUTIONS DES LOIS CIVILES CHEZ LES FRANÇAIS

In nova fert animus mutatas dicere formas Corpora . . .
Ovid., Métam., L. I, v. I

Chapitre I: Du différent caractère des lois des peuples germains

Les Francs étant sortis de leur pays, ils firent rédiger, par les sages de leur nation, les lois saliques[13]. La tribu des Francs Ripuaires s'étant jointe, sous Clovis[14] à celle des Francs Saliens, elle conserva ses usages; et Théodoric[15], roi d'Austrasie, les fit mettre par écrit. Il recueillit de même les usages des Bavarois et des Allemands[16] qui dépendaient de son royaume. Car la Germanie étant affaiblie par la sortie de tant de peuples, les Francs, après avoir conquis devant eux, avaient fait un pas en arrière, et porté leur domination dans les forêts de leurs pères. Il y a apparence que le code des Thuringiens fut donné par le même Théodoric[17], puisque les Thuringiens étaient aussi ses sujets. Les Frisons ayant été soumis par Charles-Martel et Pépin, leur loi n'est pas antérieure à ces princes[18]. Charlemagne, qui, le premier, dompta les Saxons, leur donna la loi que nous avons. Il n'y a qu'à lire ces deux derniers codes pour voir qu'ils sortent des mains des vainqueurs. Les Wisigoths, les Bourguignons et les Lombards ayant fondé des royaumes, firent écrire leurs lois, non pas pour faire suivre leurs usages aux peuples vaincus, mais pour les suivre eux-mêmes.

Il y a dans les lois saliques et ripuaires, dans celles des Allemands, des Bavarois, des Thuringiens et des Frisons, une simplicité admirable: on y trouve une rudesse originale et un esprit qui n'avait point été affaibli par un autre esprit. Elles changèrent peu, parce que ces peuples, si on en excepte les Francs, restèrent dans la Germanie. Les Francs même y fondèrent une grande partie de leur empire: ainsi leurs lois furent toutes germaines. Il n'en fut pas de même des lois des Wisigoths, des Lombards et des Bourguignons; elles perdirent beaucoup de leur caractère,

parce que ces peuples, qui se fixèrent dans leurs nouvelles demeures, perdirent beaucoup du leur.

Le royaume des Bourguignons ne subsista pas assez longtemps pour que les lois du peuple vainqueur pussent recevoir de grands changements. Gondebaud et Sigismond, qui recueillirent leurs usages, furent presque les derniers de leurs rois. Les lois des Lombards reçurent plutôt des additions que des changements. Celles de Rotharis furent suivies de celles de Grimoald, de Luitprand, de Rachis, d'Aistulphe; mais elles ne prirent point de nouvelle forme. Il n'en fut pas de même des lois des Wisigoths[19]*;* leurs rois les refondirent, et les firent refondre par le clergé.

Les rois de la première race ôtèrent bien aux lois saliques et ripuaires ce qui ne pouvait absolument s'accorder avec le christianisme; mais ils en laissèrent tout le fond[20]. C'est ce qu'on ne peut pas dire des lois des Wisigoths.

Les lois des Bourguignons, et surtout celles des Wisigoths, admirent les peines corporelles. Les lois saliques et ripuaires ne les reçurent pas[21]; elles conservèrent mieux leur caractère.

Les Bourguignons et les Wisigoths, dont les provinces étaient très exposées, cherchèrent à se concilier les anciens habitants, et à leur donner des lois civiles les plus impartiales[22]; mais les rois Francs, sûrs de leur puissance, n'eurent pas ces égards[23].

Les Saxons, qui vivaient sous l'empire des Francs, eurent une humeur indomptable, et s'obstinèrent à se révolter. On trouve dans leurs lois[24] des duretés du vainqueur, qu'on ne voit point dans les autres codes des lois des Barbares.

On y voit l'esprit des lois des Germains dans les peines pécuniaires, et celui du vainqueur dans les peines afflictives.

Les crimes qu'ils font dans leur pays sont punis corporellement; et on ne suit l'esprit des lois germaniques que dans la punition de ceux qu'ils commettent hors de leur territoire.

On y déclare que, pour leurs crimes, ils n'auront jamais de paix, et on leur refuse l'asile des églises mêmes.

Les évêques eurent une autorité immense à la cour des rois Wisigoths; les affaires les plus importantes étaient décidées dans les conciles. Nous devons au code des Wisigoths toutes les maximes, tous les principes et toutes les vues de l'Inquisition d'aujourd'hui ; et les moines n'ont fait que copier contre les juifs, des lois faites autrefois par les évêques.

Du reste, les lois de Gondebaud pour les Bourguignons paraissent assez judicieuses; celles de Rotharis et des autres princes lombards le sont encore plus. Mais les lois des Wisigoths, celles de Recessuinde, de Chaindasuinde et d'Egiga,

sont puériles, gauches, idiotes; elles n'atteignent point le but; pleines de rhétorique, et vides de sens, frivoles dans le fond, et gigantesques dans le style.

Chapitre II: Que les lois des barbares furent toutes personnelles

C'est un caractère particulier de ces lois des barbares, qu'elles ne furent point attachées à un certain territoire: le Franc était jugé par la loi des Francs, l'Allemand par la loi des Allemands, le Bourguignon par la loi des Bourguignons, le Romain par la loi romaine; et, bien loin qu'on songeât dans ces temps-là à rendre uniformes les lois des peuples conquérants, on ne pensa pas même à se faire législateur du peuple vaincu.

Je trouve l'origine de cela dans les mœurs des peuples germains. Ces nations étaient partagées par des marais, des lacs et des forêts; on voit même dans César[25] qu'elles aimaient à se séparer. La frayeur qu'elles eurent des Romains fit qu'elles se réunirent: chaque homme, dans ces nations mêlées, dut être jugé par les usages et les coutumes de sa propre nation. Tous ces peuples, dans leur particulier, étaient libres et indépendants; et, quand ils furent mêlés, l'indépendance resta encore. La patrie était commune, et la république particulière; le territoire était le même, et les nations diverses. L'esprit des lois personnelles était donc chez ces peuples avant qu'ils partissent de chez eux, et ils le portèrent dans leurs conquêtes.

On trouve cet usage établi dans les formules de Marculfe[26], dans les codes des lois des barbares, surtout dans la loi des Ripuaires[27], dans les décrets des rois de la première race[28], d'où dérivèrent les capitulaires que l'on fit là-dessus dans la seconde[29]. Les enfants suivaient la loi de leur père[30], les femmes celle de leur mari[31], les veuves revenaient à leur loi[32], les affranchis avaient celle de leur patron[33]. Ce n'est pas tout: chacun pouvait prendre la loi qu'il voulait; la constitution de Lothaire 1er exigea que ce choix fût rendu public[34].

Chapitre III: Différence capitale entre les lois saliques et les lois des Wisigoths et des Bourguignons

J'ai dit[35] que la loi des Bourguignons et celle des Wisigoths étaient impartiales; mais la loi salique ne le fut pas : elle établit entre les Francs et les Romains les distinctions les plus affligeantes. Quand[36] on avait tué un Franc, un barbare, ou un homme qui vivait sous la loi salique, on payait à ses parents une composition de deux cents *sols;* on n'en payait qu'une de cent, lorsqu'on avait tué un Romain possesseur[37]*;* et seulement une de quarante-cinq, quand on avait tué un Romain

tributaire: la composition pour le meurtre d'un Franc, vassal[38] du roi, était de six cents sols; et celle du meurtre d'un Romain convive[39] du roi[40] n'était que de trois cents. Elle mettait donc une cruelle différence entre le seigneur franc et le seigneur romain, et entre le Franc et le Romain qui étaient d'une condition médiocre.

Ce n'est pas tout: si l'on assemblait[41] du monde pour assaillir un Franc dans sa maison, et qu'on le tuât, la loi salique ordonnait une composition de six cents sols; mais si on avait assailli un Romain ou un affranchi[42] on ne payait que la moitié de la composition. Par la même loi[43], si un Romain enchaînait un Franc, il devait trente sols de composition; mais si un Franc enchaînait un Romain, il n'en devait qu'une de quinze. Un Franc dépouillé par un Romain, avait soixante-deux sols et demi de composition; et un Romain dépouillé par un Franc, n'en recevait qu'une de trente. Tout cela devait être accablant pour les Romains.

Cependant un auteur célèbre[44] forme un système de *l'Établissement des Francs dans les Gaules,* sur la présupposition qu'ils étaient les meilleurs amis des Romains. Les Francs étaient donc les meilleurs amis des Romains, eux qui leur firent, eux qui en reçurent des maux effroyables[45]? Les Francs étaient amis des Romains, eux qui, après les avoir assujettis par leurs armes, les opprimèrent de sang-froid par leurs lois? Ils étaient amis des Romains comme les Tartares qui conquirent la Chine étaient amis des Chinois.

Si quelques évêques catholiques ont voulu se servir des Francs pour détruire des rois ariens, s'ensuit-il qu'ils aient désiré de vivre sous des peuples barbares? En peut-on conclure que les Francs eussent des égards particuliers pour les Romains? J'en tirerais bien d'autres conséquences : plus les Francs furent sûrs des Romains, moins ils les ménagèrent.

Mais l'abbé Dubos a puisé dans de mauvaises sources pour un historien, dans les poètes et les orateurs: ce n'est point sur des ouvrages d'ostentation qu'il faut fonder des systèmes.

Chapitre IV: Comment le droit romain se perdit dans le pays du domaine des Francs, et se conserva dans le pays du domaine des Goths et des Bourguignons

Les choses que j'ai dites donneront du jour à d'autres, qui ont été jusqu'ici pleines d'obscurité.

Le pays qu'on appelle aujourd'hui la France fut gouverné, dans la première race, par la loi romaine ou le code Théodosien, et par les diverses lois des barbares[46] qui y habitaient.

Dans le pays du domaine des Francs, la loi salique était établie pour les Francs, et le code[47] Théodosien pour les Romains. Dans celui du domaine des Wisigoths, une compilation du code Théodosien[48], faite par l'ordre d'Alaric, régla les différends des Romains; les coutumes de la nation, qu'Euric[49] fit rédiger par écrit, décidèrent ceux des Wisigoths. Mais pourquoi les lois saliques acquirent-elles une autorité presque générale dans les pays des Francs? Et pourquoi le droit romain s'y perdit-il peu à peu, pendant que dans le domaine des Wisigoths le droit romain s'étendit, et eut une autorité générale?

Je dis que le droit romain perdit son usage chez les Francs, à cause des grands avantages qu'il y avait à être Franc, barbare, ou homme vivant sous la loi salique[50] : tout le monde fut porté à quitter le droit romain pour vivre sous la loi salique. Il fut seulement retenu par les ecclésiastiques[51] parce qu'ils n'eurent point d'intérêt à changer. Les différences des conditions et des rangs ne consistaient que dans la grandeur des compositions, comme je le ferai voir ailleurs. Or, des lois[52] particulières leur donnèrent des compositions aussi favorables que celles qu'avaient les Francs : ils gardèrent donc le droit romain. Ils n'en recevaient aucun préjudice; et il leur convenait d'ailleurs, parce qu'il était l'ouvrage des empereurs chrétiens.

D'un autre côté, dans le patrimoine des Wisigoths, la loi wisigothe[53] ne donnant aucun avantage civil aux Wisigoths sur les Romains, les Romains n'eurent aucune raison de cesser de vivre sous leur loi pour vivre sous une autre: ils gardèrent donc leurs lois, et ne prirent point celles des Wisigoths.

Ceci se confirme à mesure qu'on va plus avant. La loi de Gondebaud fut très impartiale, et ne fut pas plus favorable aux Bourguignons qu'aux Romains. Il paraît, par le prologue de cette loi, qu'elle fut faite pour les Bourguignons, et qu'elle fut faite encore pour régler les affaires qui pourraient naître entre les Romains et les Bourguignons; et, dans ce dernier cas, le tribunal fut mi-parti. Cela était nécessaire pour des raisons particulières, tirées de l'arrangement[54] politique de ces temps-là. Le droit romain subsista dans la Bourgogne, pour régler les différends que les Romains pourraient avoir entre eux. Ceux-ci n'eurent point de raison pour quitter leur loi, comme ils en eurent dans le pays des Francs; d'autant mieux que la loi salique n'était point établie en Bourgogne, comme il paraît par la fameuse lettre qu'Agobard écrivit à Louis le Débonnaire.

Agobard[55] demandait à ce prince d'établir la loi salique dans la Bourgogne: elle n'y était donc pas établie. Ainsi le droit romain subsista, et subsiste encore dans tant de provinces qui dépendaient autrefois de ce royaume.

Le droit romain et la loi gothe se maintinrent de même dans le pays de l'établissement des Goths: la loi salique n'y fut jamais reçue. Quand Pépin et Charles Martel en chassèrent les Sarrazins, les villes et les provinces qui se soumirent à ces princes[56] demandèrent à conserver leurs lois, et l'obtinrent: ce qui, malgré l'usage de ces temps-là où toutes les lois étaient personnelles, fit bientôt regarder le droit romain comme une loi réelle et territoriale dans ces pays.

Cela se prouve par l'édit de Charles le Chauve, donné à Pistes l'an 864, qui distingue les pays dans lesquels on jugeait par le droit romain, d'avec ceux où l'on n'y jugeait pas[57].

L'édit de Pistes prouve deux choses: l'une, qu'il y avait des pays où l'on jugeait selon la loi romaine, et qu'il y en avait où l'on ne jugeait point selon cette loi; l'autre, que ces pays où l'on jugeait par la loi romaine étaient précisément ceux où on la suit encore aujourd'hui, comme il paraît par ce même édit[58]. Ainsi la distinction des pays de la France coutumière, et de la France régie par le droit écrit, était déjà établie du temps de l'édit de Pistes.

J'ai dit que, dans les commencements de la monarchie, toutes les lois étaient personnelles: ainsi, quand l'édit de Pistes distingue les pays du droit romain d'avec ceux qui ne l'étaient pas, cela signifie que, dans les pays qui n'étaient point pays de droit romain, tant de gens avaient choisi de vivre sous quelqu'une des lois des peuples barbares, qu'il n'y avait presque plus personne dans ces contrées qui choisît de vivre sous la loi romaine; et que, dans les pays de la loi romaine, il y avait peu de gens qui eussent choisi de vivre sous les lois des peuples barbares.

Je sais bien que je dis ici des choses nouvelles; mais si elles sont vraies, elles sont très anciennes. Qu'importe, après tout, que ce soit moi, les Valois, ou les Bignon qui les aient dites?

Chapitre V: Continuation du même sujet

La loi de Gondebaud subsista longtemps chez les Bourguignons, concurremment avec la loi romaine; elle y était encore en usage du temps de Louis le Débonnaire; la lettre d'Agobard ne laisse aucun doute là-dessus. De même, quoique l'édit de Pistes appelle le pays qui avait été occupé par les Wisigoths, le pays de la loi romaine, la loi des Wisigoths y subsistait toujours; ce qui se prouve par le synode de Troyes, tenu sous Louis le Bègue l'an 878, c'est-à-dire quatorze ans après l'édit de Pistes.

Dans la suite, les lois gothes et bourguignonnes périrent dans leur pays même, par les causes générales[59] qui firent partout disparaître les lois personnelles des peuples barbares.

Chapitre VI: Comment le droit romain se conserva dans le domaine des Lombards

Tout se plie à mes principes. La loi des Lombards était impartiale, et les Romains n'eurent aucun intérêt à quitter la leur pour la prendre. Le motif qui engagea les Romains sous les Francs à choisir la loi salique, n'eut point de lieu en Italie; le droit romain s'y maintint avec la loi des Lombards.

Il arriva même que celle-ci céda au droit romain; elle cessa d'être la loi de la nation dominante; et, quoiqu'elle continuât d'être celle de la principale noblesse, la plupart des villes s'érigèrent en républiques, et cette noblesse tomba, ou fut exterminée[60]. Les citoyens des nouvelles républiques ne furent point portés à prendre une loi qui établissait l'usage du combat judiciaire, et dont les institutions tenaient beaucoup aux coutumes et aux usages de la chevalerie. Le clergé, dès lors si puissant en Italie, vivant presque tout sous la loi romaine, le nombre de ceux qui suivaient la loi des Lombards dut toujours diminuer.

D'ailleurs, la loi des Lombards n'avait point cette majesté du droit romain, qui rappelait à l'Italie l'idée de sa domination sur toute la terre; elle n'en avait pas l'étendue. La loi des Lombards et la loi romaine ne pouvaient plus servir qu'à suppléer aux statuts des villes qui s'étaient érigées en républiques; or qui pouvait mieux y suppléer, ou la loi des Lombards, qui ne statuait que sur quelques cas, ou la loi romaine, qui les embrassait tous ?

Chapitre VII: Comment le droit romain se perdit en Espagne

Les choses allèrent autrement en Espagne. La loi des Wisigoths triompha, et le droit romain s'y perdit. Chaindasuinde[61] et Récessuinde[62] proscrivirent les lois romaines, et ne permirent pas même de les citer dans les tribunaux. Récessuinde fut encore l'auteur de la loi qui ôtait la prohibition des mariages entre les Goths et les Romains[63]. Il est clair que ces deux lois avaient le même esprit: ce roi voulait enlever les principales causes de séparation qui étaient entre les Goths et les Romains. Or on pensait que rien ne les séparait plus que la défense de contracter entre eux des mariages, et la permission de vivre sous des lois diverses.

Mais, quoique les rois des Wisigoths eussent proscrit le droit romain, il subsista toujours dans les domaines qu'ils possédaient dans la Gaule méridionale. Ces pays, éloignés du centre de la monarchie, vivaient dans une grande indépendance[64]. On voit par *l'Histoire de Vamba, qui* monta sur le trône en *672,* que les naturels du pays avaient pris le dessus[65] : ainsi la loi romaine y avait plus d'autorité, et la loi gothe y en avait moins. Les lois espagnoles ne convenaient ni à leurs manières ni à leur

situation actuelle: peut-être même que le peuple s'obstina à la loi romaine, parce qu'il y attacha l'idée de sa liberté. Il y a plus: les lois de Chaindasuinde et de Récessuinde contenaient des dispositions effroyables contre les Juifs; mais ces Juifs étaient puissants dans la Gaule méridionale. L'auteur de *l'Histoire du roi Vamba*appelle ces provinces le prostibule des Juifs. Lorsque les Sarrasins vinrent dans ces provinces, ils y avaient été appelés: or qui put les y avoir appelés, que les Juifs ou les Romains? Les Goths furent les premiers opprimés, parce qu'ils étaient la nation dominante. On voit dans Procope[66] que, dans leurs calamités, ils se retiraient de la Gaule Narbonnaise en Espagne. Sans doute que, dans ce malheur-ci, ils se réfugièrent dans les contrées de l'Espagne qui se défendaient encore; et le nombre de ceux qui, dans la Gaule méridionale, vivaient sous la loi des Wisigoths, en fut beaucoup diminué.

Chapitre VIII: Faux capitulaire

Ce malheureux compilateur Benoît Lévite n'alla-t-il pas transformer cette loi wisigothe qui défendait l'usage du droit romain, en un capitulaire[67] qu'on attribua depuis à Charlemagne? Il fit de cette loi particulière une loi générale, comme s'il avait voulu exterminer le droit romain par tout l'univers.

Chapitre IX: Comment les codes des lois des Barbares et les Capitulaires se perdirent

Les lois saliques, ripuaires, bourguignonnes et wisigothes cessèrent peu à peu d'être en usage chez les Français: voici comment.

Les fiefs étant devenus héréditaires, et les arrière-fiefs s'étant étendus, il s'introduisit beaucoup d'usages auxquels ces lois n'étaient plus applicables. On en retint bien l'esprit, qui était de régler la plupart des affaires par des amendes. Mais, les valeurs ayant sans doute changé, les amendes changèrent aussi; et l'on voit beaucoup de chartres[68] où les seigneurs fixaient les amendes qui devaient être payées dans leurs petits tribunaux. Ainsi l'on suivit l'esprit de la loi, sans suivre la loi même.

D'ailleurs, la France se trouvant divisée en une infinité de petites seigneuries, qui reconnaissaient plutôt une dépendance féodale qu'une dépendance politique, il était bien difficile qu'une seule loi pût être autorisée. En effet, on n'aurait pas pu la faire observer. L'usage n'était guère plus qu'on envoyât des officiers extraordinaires[69] dans les provinces, qui eussent l'œil sur l'administration de la justice et sur les affaires politiques. Il paraît même, par les chartres, que, lorsque de nouveaux fiefs

s'établissaient, les rois se privaient du droit de les y envoyer. Ainsi, lorsque tout à peu près fut devenu fief, ces officiers ne purent plus être employés; il n'y eut plus de loi commune, parce que personne ne pouvait faire observer la loi commune.

Les lois saliques, bourguignonnes et wisigothes furent donc extrêmement négligées à la fin de la seconde race; et, au commencement de la troisième, on n'en entendit presque plus parler.

Sous les deux premières races, on assembla souvent la nation, c'est-à-dire les seigneurs et les évêques: il n'était point encore question des communes. On chercha dans ces assemblées à régler le clergé, qui était un corps qui se formait, pour ainsi dire, sous les conquérants, et qui établissait ses prérogatives. Les lois faites dans ces assemblées sont ce que nous appelons les capitulaires. Il arriva quatre choses : les lois des fiefs s'établirent, et une grande partie des biens de l'Église fut gouvernée par les lois des fiefs; les ecclésiastiques se séparèrent davantage, et négligèrent des lois de réforme[70] où ils n'avaient pas été les seuls réformateurs; on recueillit les canons des conciles[71] et les décrétales des papes; et le clergé reçut ces lois, comme venant d'une source plus pure. Depuis l'érection des grands fiefs, les rois n'eurent plus, comme j'ai dit, des envoyés dans les provinces pour faire observer des lois émanées d'eux: ainsi, sous la troisième race, on n'entendit plus parler de capitulaires.

Chapitre X: Continuation du même sujet

On ajouta plusieurs capitulaires à la loi des Lombards, aux lois saliques, à la loi des Bavarois. On en a cherché la raison; il faut la prendre dans la chose même. Les capitulaires étaient de plusieurs espèces. Les uns avaient du rapport au gouvernement politique, d'autres au gouvernement économique, la plupart au gouvernement ecclésiastique, quelques-uns au gouvernement civil. Ceux de cette dernière espèce furent ajoutés à la loi civile, c'est-à-dire aux lois personnelles de chaque nation: c'est pour cela qu'il est dit dans les capitulaires qu'on n'y a rien stipulé contre la loi romaine[72]. En effet, ceux qui regardaient le gouvernement économique, ecclésiastique ou politique n'avaient point de rapport avec cette loi; et ceux qui regardaient le gouvernement civil n'en eurent qu'aux lois des peuples barbares, que l'on expliquait, corrigeait, augmentait et diminuait. Mais ces capitulaires, ajoutés aux lois personnelles, firent, je crois, négliger le corps même des capitulaires. Dans des temps d'ignorance, l'abrégé d'un ouvrage fait souvent tomber l'ouvrage même.

Chapitre XI: Autres causes de la chute des codes des lois des Barbares, du droit romain, et des Capitulaires

Lorsque les nations germaines conquirent l'empire romain, elles y trouvèrent l'usage de l'écriture; et, à l'imitation des Romains, elles rédigèrent leurs usages par écrit[73], et en firent des codes. Les règnes malheureux qui suivirent celui de Charlemagne, les invasions des Normands, les guerres intestines replongèrent les nations victorieuses dans les ténèbres dont elles étaient sorties; on ne sut plus lire ni écrire. Cela fit oublier en France et en Allemagne les lois barbares écrites, le droit romain et les capitulaires. L'usage de l'écriture se conserva mieux en Italie, où régnaient les papes et les empereurs grecs, et où il y avait des villes florissantes, et presque le seul commerce qui se fît pour lors. Ce voisinage de l'Italie fit que le droit romain se conserva mieux dans les contrées de la Gaule autrefois soumises aux Goths et aux Bourguignons; d'autant plus que ce droit y était une loi territoriale et une espèce de privilège. Il y a apparence que c'est l'ignorance de l'écriture qui fit tomber en Espagne les lois wisigothes. Et, par la chute de tant de lois, il se forma partout des coutumes.

Les lois personnelles tombèrent. Les compositions et ce que l'on appelait *freda*[74] se réglèrent plus par la coutume que par le texte de ces lois. Ainsi, comme dans l'établissement de la monarchie, on avait passé des usages des Germains à des lois écrites; on revint, quelques siècles après, des lois écrites à des usages non écrits.

Chapitre XII: Des coutumes locales; révolution des lois des peuples barbares et du droit romain

On voit, par plusieurs monuments, qu'il y avait déjà des coutumes locales dans la première et la seconde race. On y parle de la *coutume du lieu*[75], de *l'usage ancien*[76], de la *coutume*[77], des lois et des *coutumes*[78]. Des auteurs ont cru que ce qu'on nommait des coutumes étaient les lois des peuples barbares, et que ce que l'on appelait la loi était le droit romain. Je prouve que cela ne peut être. Le roi Pépin ordonna que partout où il n'y aurait point de loi, on suivrait la coutume; mais que la coutume ne serait pas préférée à la loi[79]. Or, dire que le droit romain eut la préférence sur les codes des lois des barbares, c'est renverser tous les monuments anciens, et surtout ces codes des lois des barbares qui disent perpétuellement le contraire.

Bien loin que les lois des peuples barbares fussent ces coutumes, ce furent ces lois mêmes qui, comme lois personnelles, les introduisirent. La loi salique, par

exemple, était une loi personnelle; mais, dans des lieux généralement ou presque généralement habités par des Francs saliens, la loi salique, toute personnelle qu'elle était, devenait, par rapport à ces Francs saliens, une loi territoriale; et elle n'était personnelle que pour les Francs qui habitaient ailleurs. Or, si dans un lieu où la loi salique était territoriale, il était arrivé que plusieurs Bourguignons, Allemands, ou Romains même, eussent eu souvent des affaires, elles auraient été décidées par les lois de ces peuples; et un grand nombre de jugements, conformes à quelques-unes de ces lois, aurait dû introduire dans le pays de nouveaux usages. Et cela explique bien la constitution de Pépin. Il était naturel que ces usages pussent affecter les Francs mêmes du lieu, dans les cas qui n'étaient point décidés par la loi salique; mais il ne l'était pas qu'ils pussent prévaloir sur la loi salique.

Ainsi il y avait dans chaque lieu une loi dominante, et des usages reçus qui servaient de supplément à la loi dominante, lorsqu'ils ne la choquaient pas.

Il pouvait même arriver qu'ils servissent de supplément à une loi qui n'était point territoriale; et, pour suivre le même exemple si, dans un lieu où la loi salique était territoriale, un Bourguignon était jugé par la loi des Bourguignons, et que le cas ne se trouvât pas dans le texte de cette loi, il ne faut pas douter que l'on ne jugeât suivant la coutume du lieu.

Du temps du roi Pépin, les coutumes qui s'étaient formées avaient moins de force que les lois; mais bientôt les coutumes détruisirent les lois: et, comme les nouveaux règlements sont toujours des remèdes qui indiquent un mal présent, on peut croire que, du temps de Pépin, on commençait déjà à préférer les coutumes aux lois.

Ce que j'ai dit explique comment le droit romain commença, dès les premiers temps, à devenir une loi territoriale, comme on le voit dans l'édit de Pistes; et comment la loi gothe ne laissa pas d'y être encore en usage, comme il paraît par le synode de Troyes dont j'ai parlé[80]. La loi romaine était devenue la loi personnelle générale, et la loi gothe la loi personnelle particulière; et par conséquent la loi romaine était la loi territoriale. Mais comment l'ignorance fit-elle tomber partout les lois personnelles des peuples barbares, tandis que le droit romain subsista, comme loi territoriale, dans les provinces wisigothes et bourguignonnes ? Je réponds que la loi romaine même eut à peu près le sort des autres lois personnelles: sans cela, nous aurions encore le code Théodosien dans les provinces où la loi romaine était loi territoriale, au lieu que nous y avons les lois de Justinien. Il ne resta presque à ces provinces que le nom de pays de droit romain ou de droit écrit, que cet amour que les peuples ont pour leur loi, surtout quand ils la regardent comme un privilège, et quelques dispositions du droit romain retenues pour lors dans la mémoire des

hommes. Mais c'en fut assez pour produire cet effet que, quand la compilation de Justinien parut, elle fut reçue dans les provinces du domaine des Goths et des Bourguignons comme loi écrite, au lieu que, dans l'ancien domaine des Francs, elle ne le fut que comme raison écrite.

Chapitre XIII: Différence de la loi salique ou des Francs saliens d'avec celle des Francs ripuaires et des autres peuples barbares

La loi salique n'admettait point l'usage des preuves négatives, c'est-à-dire que, par la loi salique, celui qui faisait une demande ou une accusation devait la prouver, et qu'il ne suffisait pas à l'accusé de la nier: ce qui est conforme aux lois de presque toutes les nations du monde.

La loi des Francs ripuaires avait tout un autre esprit[81]; elle se contentait des preuves négatives; et celui contre qui on formait une demande ou une accusation, pouvait, dans la plupart des cas, se justifier, en jurant, avec certain nombre de témoins, qu'il n'avait point fait ce qu'on lui imputait. Le nombre des témoins qui devaient jurer[82] augmentait selon l'importance de la chose; il allait quelquefois à soixante-douze[83]. Les lois des Allemands, des Bavarois, des Thuringiens, celles des Frisons, des Saxons, des Lombards et des Bourguignons, furent faites sur le même plan que celles des Ripuaires.

J'ai dit que la loi salique n'admettait point les preuves négatives. Il y avait pourtant un cas où elle les admettait[84]; mais, dans ce cas elle ne les admettait point seules et sans le concours des preuves positives. Le demandeur faisait ouïr ses témoins pour établir sa demande[85]*;* le défendeur faisait ouïr les siens pour se justifier; et le juge cherchait la vérité dans les uns et dans les autres témoignages[86]. Cette pratique était bien différente de celle des lois ripuaires et des autres lois barbares, où un accusé se justifiait en jurant qu'il n'était point coupable, et en faisant jurer ses parents qu'il avait dit la vérité. Ces lois ne pouvaient convenir qu'à un peuple qui avait de la simplicité et une certaine candeur naturelle. Il fallut même que les législateurs en prévinssent l'abus, comme on le va voir tout à l'heure.

Chapitre XIV: Autre différence

La loi salique ne permettait point la preuve par le combat singulier; la loi des Ripuaires[87], et presque toutes celles des peuples barbares, la recevaient[88]. Il me parait que la loi du combat était une suite naturelle, et le remède de la loi qui établissait les preuves négatives. Quand on faisait une demande, et qu'on voyait

qu'elle allait être injustement éludée par un serment, que restait-il à un guerrier qui se voyait sur le point d'être confondu, qu'à demander raison du tort qu'on lui faisait, et de l'offre même du parjure[89]? La loi salique, qui n'admettait point l'usage des preuves négatives, n'avait pas besoin de la preuve par le combat, et ne la recevait pas; mais la loi des Ripuaires[90] et celle des autres peuples[91] barbares qui admettaient l'usage des preuves négatives, furent forcées d'établir la preuve par le combat.

Je prie qu'on lise les deux fameuses dispositions de Gondebaud[92] roi de Bourgogne, sur cette matière; on verra qu'elles sont tirées de la nature de la chose. Il fallait, selon le langage des lois des barbares, ôter le serment des mains d'un homme qui en voulait abuser.

Chez les Lombards, la loi de Rotharis admit des cas où elle voulait que celui qui s'était défendu par un serment, ne pût plus être fatigué par un combat. Cet usage s'étendit[93]: nous verrons dans la suite quels maux il en résulta, et comment il fallut revenir à l'ancienne pratique.

Chapitre XV: Réflexion

Je ne dis pas que, dans les changements qui furent faits au code des lois des barbares, dans les dispositions qui y furent ajoutées, et dans le corps des capitulaires, on ne puisse trouver quelque texte où, dans le fait, la preuve du combat ne soit pas une suite de la preuve négative. Des circonstances particulières ont pu, dans le cours de plusieurs siècles, faire établir de certaines lois particulières. Je parle de l'esprit général des lois des Germains, de leur nature et de leur origine; je parle des anciens usages de ces peuples, indiqués ou établis par ces lois: et il n'est ici question que de cela.

Chapitre XVI: De la preuve par l'eau bouillante établie par la loi salique

La loi salique[94] admettait l'usage de la preuve par l'eau bouillante; et comme cette épreuve était fort cruelle, la loi prenait un tempérament pour en adoucir la rigueur[95]. Elle permettait à celui qui avait été ajourné pour venir faire la preuve par l'eau bouillante, de racheter sa main, du consentement de sa partie. L'accusateur, moyennant une certaine somme que la loi fixait, pouvait se contenter du serment de quelques témoins, qui déclaraient que l'accusé n'avait pas commis le crime: et c'était un cas particulier de la loi salique, dans lequel elle admettait la preuve négative.

Cette preuve était une chose de convention, que la loi souffrait, mais qu'elle n'ordonnait pas. La loi donnait un certain dédommagement à l'accusateur qui voulait permettre que l'accusé se défendît par une preuve négative: il était libre à l'accusateur de s'en rapporter au serment de l'accusé, comme il lui était libre de remettre le tort ou l'injure.

La loi donnait un tempérament[96], pour qu'avant le jugement, les parties, l'une dans la crainte d'une épreuve terrible, l'autre à la vue d'un petit dédommagement présent, terminassent leurs différends, et finissent leurs haines. On sent bien que cette preuve négative une fois consommée, il n'en fallait plus d'autre, et qu'ainsi la pratique du combat ne pouvait être une suite de cette disposition particulière de la loi salique.

Chapitre XVII: Manière de penser de nos pères

On sera étonné de voir que nos pères fissent ainsi dépendre l'honneur, la fortune et la vie des citoyens, de choses qui étaient moins du ressort de la raison que du hasard, qu'ils employassent sans cesse des preuves qui ne prouvaient point, et qui n'étaient liées ni avec l'innocence, ni avec le crime.

Les Germains, qui n'avaient jamais été subjugués[97], jouissaient d'une indépendance extrême. Les familles se faisaient la guerre pour des meurtres, des vols, des injures[98]. On modifia cette coutume, en mettant ces guerres sous des règles; elles se firent par ordre et sous les yeux du magistrat[99] ; ce qui était préférable à une licence générale de se nuire.

Comme aujourd'hui les Turcs, dans leurs guerres civiles, regardent la première victoire comme un jugement de Dieu qui décide; ainsi, les peuples germains dans leurs affaires particulières, prenaient l'événement du combat pour un arrêt de la Providence, toujours attentive à punir le criminel ou l'usurpateur.

Tacite dit que, chez les Germains, lorsqu'une nation voulait entrer en guerre avec une autre, elle cherchait à faire quelque prisonnier qui pût combattre avec un des siens; et qu'on jugeait par l'événement de ce combat, du succès de la guerre. Des peuples qui croyaient que le combat singulier réglerait les affaires publiques, pouvaient bien penser qu'il pourrait encore régler les différends des particuliers.

Gondebaud[100], roi de Bourgogne, fut de tous les rois celui qui autorisa le plus l'usage du combat. Ce prince rend raison de sa loi dans sa loi même: « C'est, dit-il, afin que nos sujets ne fassent plus de serment sur des faits obscurs, et ne se parjurent point sur des faits certains. » Ainsi, tandis que les ecclésiastiques

déclaraient impie la loi qui permettait le combat[101], la loi des Bourguignons regardait comme sacrilège celle qui établissait le serment.

La preuve par le combat singulier avait quelque raison fondée sur l'expérience. Dans une nation uniquement guerrière, la poltronnerie suppose d'autres vices; elle prouve qu'on a résisté à l'éducation qu'on a reçue, et que l'on n'a pas été sensible à l'honneur, ni conduit par les principes qui ont gouverné les autres hommes; elle fait voir qu'on ne craint point leur mépris, et qu'on ne fait point de cas de leur estime: pour peu qu'on soit bien né, on n'y manquera pas ordinairement de l'adresse qui doit s'allier avec la force, ni de la force qui doit concourir avec le courage; parce que, faisant cas de l'honneur, on se sera toute sa vie exercé à des choses sans lesquelles on ne peut l'obtenir. De plus, dans une nation guerrière, où la force, le courage et la prouesse sont en honneur, les crimes véritablement odieux sont ceux qui naissent de la fourberie, de la finesse et de la ruse, c'est-à-dire de la poltronnerie.

Quant à la preuve par le feu, après que l'accusé avait mis la main sur un fer chaud, ou dans l'eau bouillante, on enveloppait la main dans un sac que l'on cachetait: si, trois jours après, il ne paraissait pas de marque de brûlure, on était déclaré innocent. Qui ne voit que, chez un peuple exercé à manier des armes, la peau rude et calleuse ne devait pas recevoir assez l'impression du fer chaud ou de l'eau bouillante, pour qu'il y parût trois jours après ? Et, s'il y paraissait, c'était une marque que celui qui faisait l'épreuve était un efféminé. Nos paysans, avec leurs mains calleuses, manient le fer chaud comme ils veulent. Et, quant aux femmes, les mains de celles qui travaillaient pouvaient résister au fer chaud. Les dames ne manquaient point de champions pour les défendre[102] ; et, dans une nation où il n'y avait point de luxe, il n'y avait guère d'état moyen.

Par la loi des Thuringiens[103], une femme accusée d'adultère n'était condamnée à l'épreuve par l'eau bouillante, que lorsqu'il ne se présentait point de champion pour elle; et la loi des Ripuaires n'admet cette épreuve que lorsqu'on ne trouve pas de témoins pour se justifier[104]. Mais une femme qu'aucun de ses parents ne voulait défendre, un homme qui ne pouvait alléguer aucun témoignage de sa probité, étaient par cela même déjà convaincus.

Je dis donc que, dans les circonstances des temps où la preuve par le combat et la preuve par le fer chaud et l'eau bouillante furent en usage, il y eut un tel accord de ces lois avec les mœurs, que ces lois produisirent moins d'injustices qu'elles ne furent injustes; que les effets furent plus innocents que les causes; qu'elles choquèrent plus l'équité qu'elles n'en violèrent les droits; qu'elles furent plus déraisonnables que tyranniques.

Chapitre XVIII: Comment la preuve par le combat s'étendit

On pourrait conclure de la lettre d'Agobard à Louis le Débonnaire, que la preuve par le combat n'était point en usage chez les Francs, puisque après avoir remontré à ce prince les abus de la loi de Gondebaud, il demande qu'on juge en Bourgogne les affaires par la loi des Francs[105]. Mais, comme on sait d'ailleurs que, dans ce temps-là, le combat judiciaire était en usage en France, on a été dans l'embarras. Cela s'explique par ce que j'ai dit: la loi des Francs saliens n'admettait point cette preuve, et celle des Francs ripuaires[106] la recevait. Mais, malgré les clameurs des ecclésiastiques, l'usage du combat judiciaire s'étendit tous les jours en France; et je vais prouver tout à l'heure que ce furent eux-mêmes qui y donnèrent lieu en grande partie.

C'est la loi des Lombards qui nous fournit cette preuve. « Il s'était introduit depuis longtemps une détestable coutume (est-il dit dans le préambule de la constitution d'Othon II); c'est que, si la chartre de quelque héritage était attaquée de faux, celui qui la présentait faisait serment sur les Évangiles qu'elle était vraie; et, sans aucun jugement préalable, il se rendait propriétaire de l'héritage : ainsi les parjures étaient sûrs d'acquérir[107]. » Lorsque l'empereur Othon 1er se fit couronner à Rome[108], le pape Jean XII tenant un concile, tous les seigneurs d'Italie s'écrièrent qu'il fallait que l'empereur fît une loi pour corriger cet indigne abus[109]. Le pape et l'empereur jugèrent qu'il fallait renvoyer l'affaire au concile qui devait se tenir peu de temps après à Ravenne[110]. Là, les seigneurs firent les mêmes demandes, et redoublèrent leurs cris; mais, sous prétexte de l'absence de quelques personnes, on renvoya encore une fois cette affaire. Lorsque Othon Il, et Conrad[111] roi de Bourgogne arrivèrent en Italie, ils eurent à Vérone[112] un colloque avec les seigneurs d'Italie[113]; et, sur leurs instances réitérées, l'empereur, du consentement de tous, fit une loi qui portait que, quand il y aurait quelque contestation sur des héritages, et qu'une des parties voudrait se servir d'une chartre, et que l'autre soutiendrait qu'elle était fausse, l'affaire se déciderait par le combat; que la même règle s'observerait lorsqu'il s'agirait de matières de fief; que les églises seraient sujettes à la même loi, et qu'elles combattraient par leurs champions. On voit que la noblesse demanda la preuve par le combat, à cause de l'inconvénient de la preuve introduite dans les églises; que, malgré les cris de cette noblesse, malgré l'abus qui criait lui-même, et malgré l'autorité d'Othon, qui arriva en Italie pour parler et agir en maître, le clergé tint ferme dans deux conciles; que le concours de la noblesse et des princes ayant forcé les ecclésiastiques à céder, l'usage du combat judiciaire dut être regardé comme un privilège de la noblesse, comme un rempart contre l'injustice, et une

assurance de sa propriété; et que, dès ce moment, cette pratique dut s'étendre. Et cela se fit dans un temps où les empereurs étaient grands, et les papes petits; dans un temps où les Othons vinrent rétablir en Italie la dignité de l'empire.

Je ferai une réflexion qui confirmera ce que j'ai dit ci-dessus, que l'établissement des preuves négatives entraînait après lui la jurisprudence du combat. L'abus dont on se plaignait devant les Othons, était qu'un homme à qui on objectait que sa chartre était fausse, se défendait par une preuve négative, en déclarant sur les Évangiles qu'elle ne l'était pas. Que fit-on pour corriger l'abus d'une loi qui avait été tronquée? On rétablit l'usage du combat.

Je me suis pressé de parler de la constitution d'Othon II, afin de donner une idée claire des démêlés de ces temps-là entre le clergé et les laïques. Il y avait eu auparavant une constitution[114] de Lothaire 1er, qui, sur les mêmes plaintes et les mêmes démêlés, voulant assurer la propriété des biens, avait ordonné que le notaire jurerait que sa chartre n'était pas fausse; et que, s'il était mort, on ferait jurer les témoins qui l'avaient signée; mais le mal restait toujours, il fallut en venir au remède dont je viens de parler.

Je trouve qu'avant ce temps-là, dans des assemblées générales tenues par Charlemagne, la nation lui représenta[115] que dans l'état des choses, il était très difficile que l'accusateur ou l'accusé ne se parjurassent, et qu'il valait mieux rétablir le combat judiciaire; ce qu'il fit.

L'usage du combat judiciaire s'étendit chez les Bourguignons, et celui du serment y fut borné. Théodoric, roi d'Italie, abolit le combat singulier chez les Ostrogoths[116]: les lois de Chaindasuinde et de Recessuinde semblent en avoir voulu ôter jusqu'à l'idée. Mais ces lois furent si peu reçues dans la Narbonnaise, que le combat y était regardé comme une prérogative des Goths[117].

Les Lombards, qui conquirent l'Italie après la destruction des Ostrogoths par les Grecs, y rapportèrent l'usage du combat; mais leurs premières lois le restreignirent[118]. Charlemagne[119], Louis le Débonnaire, les Othons, firent diverses constitutions générales, qu'on trouve insérées dans les lois des Lombards, et ajoutées aux lois saliques, qui étendirent le duel, d'abord dans les affaires criminelles, et ensuite dans les civiles. On ne savait comment faire. La preuve négative par le serment avait des inconvéniens; celle par le combat en avait aussi: on changeait suivant qu'on était plus frappé des uns ou des autres.

D'un côté, les ecclésiastiques se plaisaient à voir que, dans toutes les affaires séculières, on recourût aux églises et aux autels[120]; et, de l'autre, une noblesse fière aimait à soutenir ses droits par son épée.

Je ne dis point que ce fût le clergé qui eût introduit l'usage dont la noblesse se plaignait. Cette coutume dérivait de l'esprit des lois des barbares, et de l'établissement des preuves négatives. Mais une pratique qui pouvait procurer l'impunité à tant de criminels, ayant fait penser qu'il fallait se servir de la sainteté des églises pour étonner les coupables et faire pâlir les parjures, les ecclésiastiques soutinrent cet usage et la pratique à laquelle il était joint; car d'ailleurs ils étaient opposés aux preuves négatives. Nous voyons dans Beaumanoir[121] que ces preuves ne furent jamais admises dans les tribunaux ecclésiastiques; ce qui contribua sans doute beaucoup à les faire tomber, et à affaiblir la disposition des codes des lois des barbares à cet égard.

Ceci fera encore bien sentir la liaison entre l'usage des preuves négatives et celui du combat judiciaire dont j'ai tant parlé. Les tribunaux laïques les admirent l'un et l'autre, et les tribunaux clercs les rejetèrent tous deux.

Dans le choix de la preuve par le combat, la nation suivait son génie guerrier; car pendant qu'on établissait le combat comme un jugement de Dieu, on abolissait les preuves par la croix, l'eau froide et l'eau bouillante, qu'on avait regardées aussi comme des jugements de Dieu.

Charlemagne ordonna que, s'il survenait quelque différend entre ses enfants, il fût terminé par le jugement de la croix. Louis le Débonnaire[122] borna ce jugement aux affaires ecclésiastiques; son fils Lothaire l'abolit dans tous les cas; il abolit de même la preuve par l'eau froide[123].

Je ne dis pas que, dans un temps où il y avait si peu d'usages universellement reçus, ces preuves n'aient été reproduites dans quelques églises, d'autant plus qu'une chartre[124] de Philippe Auguste en fait mention; mais je dis qu'elles furent de peu d'usage. Beaumanoir[125], qui vivait du temps de saint Louis, et un peu après, faisant l'énumération des différents genres de preuves, parle de celle du combat judiciaire, et point du tout de celles-là.

Chapitre XIX: Nouvelle raison de l'oubli des lois saliques, des lois romaines et des Capitulaires

J'ai déjà dit les raisons qui avaient fait perdre aux lois saliques, aux lois romaines et aux capitulaires, leur autorité; j'ajouterai que la grande extension de la preuve par le combat en fut la principale cause.

Les lois saliques, qui n'admettaient point cet usage, devinrent en quelque façon inutiles, et tombèrent: les lois romaines, qui ne l'admettaient pas non plus, périrent de même. On ne songea plus qu'à former la loi du combat judiciaire, et à en faire

une bonne jurisprudence. Les dispositions des capitulaires ne devinrent pas moins inutiles. Ainsi tant de lois perdirent leur autorité, sans qu'on puisse citer le moment où elles l'ont perdue; elles furent oubliées, sans qu'on en trouve d'autres qui aient pris leur place.

Une nation pareille n'avait pas besoin de lois écrites, et ses lois écrites pouvaient bien aisément tomber dans l'oubli.

Y avait-il quelque discussion entre deux parties? On ordonnait le combat. Pour cela, il ne fallait pas beaucoup de suffisance.

Toutes les actions civiles et criminelles se réduisent en faits. C'est sur ces faits que l'on combattait; et ce n'était pas seulement le fond de l'affaire qui se jugeait par le combat, mais encore les incidents et les interlocutoires comme le dit Beaumanoir[126], qui en donne des exemples.

Je trouve qu'au commencement de la troisième race la jurisprudence était toute en procédés; tout fut gouverné par le point d'honneur. Si l'on n'avait pas obéi au juge, il poursuivait son offense. À Bourges[127], si le prévôt avait mandé quelqu'un, et qu'il ne fût pas venu: « Je t'ai envoyé chercher, disait-il; tu as dédaigné de venir; fais-moi raison de ce mépris »; et l'on combattait. Louis le Gros réforma cette coutume[128].

Le combat judiciaire était en usage à Orléans dans toutes les demandes de dettes[129]. Louis le Jeune déclara que cette coutume n'aurait lieu que lorsque la demande excéderait cinq sols. Cette ordonnance était une loi locale; car, du temps de saint Louis[130], il suffisait que la valeur fût de plus de douze deniers. Beaumanoir[131] avait ouï dire à un seigneur de loi qu'il y avait autrefois en France cette mauvaise coutume, qu'on pouvait louer pendant un certain temps un champion pour combattre dans ses affaires. Il fallait que l'usage du combat judiciaire eût, pour lors, une prodigieuse extension.

Chapitre XX: Origine du point d'honneur

On trouve des énigmes dans les codes des lois des barbares. La loi des Frisons ne donne qu'un demi-sol de composition à celui qui a reçu des coups de bâton[132]; et il n'y a si petite blessure pour laquelle elle n'en donne davantage. Par la loi salique, si un ingénu donnait trois coups de bâton à un ingénu, il payait trois sols; s'il avait fait couler le sang, il était puni comme s'il avait blessé avec le fer, et il payait quinze sols: la peine se mesurait par la grandeur des blessures. La loi des Lombards[133] établit différentes compositions pour un coup, pour deux, pour trois, pour quatre. Aujourd'hui un coup en vaut cent mille.

La constitution de Charlemagne, insérée dans la loi des Lombards[134], veut que ceux à qui elle permet le duel combattent avec le bâton. Peut-être que ce fut un ménagement pour le clergé; peut-être que, comme on étendait l'usage des combats, on voulut les rendre moins sanguinaires. Le capitulaire de Louis le Débonnaire[135] donne le choix de combattre avec le bâton ou avec les armes. Dans la suite il n'y eut que les serfs qui combattissent avec le bâton[136].

Déjà je vois naître et se former les articles particuliers de notre point d'honneur. L'accusateur commençait par déclarer devant le juge qu'un tel avait commis une telle action; et celui-ci répondait qu'il en avait menti[137]*;* sur cela, le juge ordonnait le duel. La maxime s'établit que, lorsqu'on avait reçu un démenti, il fallait se battre.

Quand un homme avait déclaré qu'il combattrait, il ne pouvait plus s'en départir; et s'il le faisait, il était condamné à une peine[138]. De là suivit cette règle que, quand un homme s'était engagé par sa parole, l'honneur ne lui permettait plus de la rétracter.

Les gentilshommes se battaient entre eux à cheval et avec leurs armes[139]; et les vilains se battaient à pied et avec le bâton[140]. De là il suivit que le bâton était l'instrument des outrages[141]*,* parce qu'un homme qui en avait été battu, avait été traité comme un vilain.

Il n'y avait que les vilains qui combattissent à visage découvert[142]; ainsi il n'y avait qu'eux qui pussent recevoir des coups sur la face. Un soufflet devint une injure qui devait être lavée par le sang, parce qu'un homme qui l'avait reçu avait été traité comme un vilain.

Les peuples germains n'étaient pas moins sensibles que nous au point d'honneur; ils l'étaient même plus. Ainsi les parents les plus éloignés prenaient une part très vive aux injures; et tous leurs codes sont fondés là-dessus. La loi des Lombards veut que celui qui, accompagné de ses gens, va battre un homme qui n'est point sur ses gardes, afin de le couvrir de honte et de ridicule, paie la moitié de la composition qu'il aurait due s'il l'avait tué[143]; et que si, par le même motif, il le lie, il paie les trois quarts de la même composition[144].

Disons donc que nos pères étaient extrêmement sensibles aux affronts; mais que les affronts d'une espèce particulière, de recevoir des coups d'un certain instrument sur une certaine partie du corps, et donnés d'une certaine manière, ne leur étaient pas encore connus. Tout cela était compris dans l'affront d'être battu; et, dans ce cas, la grandeur des excès faisait la grandeur des outrages.

Chapitre XXI: Nouvelle réflexion sur le point d'honneur chez les Germains

« C'était chez les Germains, dit Tacite[145] une grande infamie d'avoir abandonné son bouclier dans le combat; et plusieurs, après ce malheur, s'étaient donné la mort. » Aussi l'ancienne loi salique donne-t-elle quinze sols de composition à celui à qui on avait dit par injure qu'il avait abandonné son bouclier[146].

Charlemagne, corrigeant la loi salique[147], n'établit dans ce cas que trois sols de composition. On ne peut pas soupçonner ce prince d'avoir voulu affaiblir la discipline militaire: il est clair que ce changement vint de celui des armes; et c'est à ce changement des armes que l'on doit l'origine de bien des usages.

Chapitre XXII: Des mœurs relatives aux combats

Notre liaison avec les femmes est fondée sur le bonheur attaché au plaisir des sens, sur le charme d'aimer et d'être aimé, et encore sur le désir de leur plaire, parce que ce sont des juges très éclairés sur une partie des choses qui constituent le mérite personnel. Ce désir général de plaire produit la galanterie, qui n'est point J'amour, mais *le* délicat, mais le léger, mais *le* perpétuel mensonge de l'amour.

Selon les circonstances différentes dans chaque nation et dans chaque siècle, l'amour se porte plus vers une de ces trois choses que vers les deux autres. Or je dis que, dans le temps de nos combats, ce fut l'esprit de galanterie qui dut prendre des forces.

Je trouve, dans la loi des Lombards[148], que, si un des champions avait sur lui des herbes propres aux enchantements, le juge les lui faisait ôter, et le faisait jurer qu'il n'en avait plus. Cette loi ne pouvait être fondée que sur l'opinion commune; c'est la peur, qu'on a dit avoir inventé tant de choses, qui fit imaginer ces sortes de prestiges. Comme, dans les combats particuliers, les champions étaient armés de toutes pièces, et qu'avec des armes pesantes, offensives et défensives, celles d'une certaine trempe et d'une certaine force donnaient des avantages infinis, l'opinion des armes enchantées de quelques combattants dut tourner la tête à bien des gens.

De là naquit le système merveilleux de la chevalerie. Tous les esprits s'ouvrirent à ces idées. On vit, dans les romans, des paladins, des négromants, des fées, des chevaux ailés ou intelligents, des hommes invisibles ou invulnérables, des magiciens qui s'intéressaient à la naissance ou à l'éducation des grands personnages, des palais enchantés et désenchantés; dans notre monde, un monde nouveau; et le cours ordinaire de la nature laissé seulement pour les hommes vulgaires.

Des paladins, toujours armés dans une partie du monde pleine de châteaux, de forteresses et de brigands, trouvaient de l'honneur à punir l'injustice et à défendre la faiblesse. De là encore, dans nos romans, la galanterie fondée sur l'idée de l'amour, jointe à celle de force et de protection.

Ainsi naquit la galanterie, lorsqu'on imagina des hommes extraordinaires, qui, voyant la vertu jointe à la beauté et à la faiblesse, furent portés à s'exposer pour elle dans les dangers, et à lui plaire dans les actions ordinaires de la vie.

Nos romans de chevalerie flattèrent ce désir de plaire, et donnèrent à une partie de l'Europe cet esprit de galanterie que l'on peut dire avoir été peu connu par les anciens.

Le luxe prodigieux de cette immense ville de Rome flatta l'idée des plaisirs des sens. Une certaine idée de tranquillité dans les campagnes de la Grèce fit décrire les sentiments de l'amour[149]. L'idée des paladins, protecteurs de la vertu et de la beauté des femmes, conduisit à celle de la galanterie.

Cet esprit se perpétua par l'usage des tournois, qui, unissant ensemble les droits de la valeur et de l'amour, donnèrent encore à la galanterie une grande importance.

Chapitre XXIII: De la jurisprudence du combat judiciaire

On aura peut-être de la curiosité à voir cet usage monstrueux du combat judiciaire réduit en principes, et à trouver le corps d'une jurisprudence si singulière. Les hommes, dans le fond raisonnable, mettent sous des règles leurs préjugés mêmes. Rien n'était plus contraire au bon sens que le combat judiciaire; mais, ce point une fois posé, l'exécution s'en fit avec une certaine prudence.

Pour se mettre bien au fait de la jurisprudence de ces temps-là, il faut lire avec attention les règlements de saint Louis, qui fit de si grands changements dans l'ordre judiciaire. Desfontaines était contemporain de ce prince; Beaumanoir écrivait après lui[150]; les autres ont vécu depuis lui. Il faut donc chercher l'ancienne pratique dans les corrections qu'on en a faites.

Chapitre XXIV: Règles établies dans le combat judiciaire

Lorsqu'il y avait plusieurs accusateurs[151] il fallait qu'ils s'accordassent pour que l'affaire fût poursuivie par un seul; et s'ils ne pouvaient convenir, celui devant qui se faisait le plaid nommait un d'entre eux qui poursuivait la querelle.

Quand un gentilhomme appelait un vilain[152], il devait se présenter à pied, et avec l'écu et le bâton; et, s'il venait à cheval, et avec les armes d'un gentilhomme, on lui

ôtait son cheval et ses armes; il restait en chemise, et était obligé de combattre en cet état contre le vilain.

Avant le combat, la justice faisait publier trois bans[153]. Par l'un, il était ordonné aux parents des parties de se retirer; par l'autre, on avertissait le peuple de garder le silence; par le troisième, il était défendu de donner du secours à une des parties, sous de grosses peines, et même celle de mort, si, par ce secours, un des combattants avait été vaincu.

Les gens de justice gardaient le parc[154]; et dans le cas où une des parties aurait parlé de paix, ils avaient grande attention à l'état où elles se trouvaient toutes les deux dans ce moment, pour qu'elles fussent remises dans la même situation, si la paix ne se faisait pas[155].

Quand les gages étaient reçus pour crime ou pour faux jugement, la paix ne pouvait se faire sans le consentement du seigneur; et, quand une des parties avait été vaincue, il ne pouvait plus y avoir de paix que de l'aveu du comte[156]; ce qui avait du rapport à nos lettres de grâce.

Mais si le crime était capital, et que le seigneur, corrompu par des présents, consentît à la paix, il payait une amende de soixante livres, et le droit qu'il avait de faire punir le malfaiteur, était dévolu au comte[157].

Il y avait bien des gens qui n'étaient en état d'offrir le combat, ni de le recevoir. On permettait, en connaissance de cause, de prendre un champion; et pour qu'il eût le plus grand intérêt à défendre sa partie, il avait le poing coupé s'il était vaincu[158].

Quand on a fait dans le siècle passé des lois capitales contre les duels, peut-être aurait-il suffi d'ôter à un guerrier sa qualité de guerrier par la perte de la main, n'y ayant rien ordinairement de plus triste pour les hommes que de survivre à la perte de leur caractère.

Lorsque, dans un crime capital[159], le combat se faisait par champions, on mettait les parties dans un lieu d'où elles ne pouvaient voir la bataille: chacune d'elles était ceinte de la corde qui devait servir a son supplice, si son champion était vaincu.

Celui qui succombait dans le combat ne perdait pas toujours la chose contestée. Si, par exemple, l'on combattait sur un interlocutoire, l'on ne perdait que l'interlocutoire[160].

Chapitre XXV: Des bornes que l'on mettait à l'usage du combat judiciaire

Quand les gages de bataille avaient été reçus sur une affaire civile de peu d'importance, le seigneur obligeait les parties à les retirer.

Si un fait était notoire[161]; par exemple, si un homme avait été assassiné en plein marché, on n'ordonnait ni la preuve par témoins ni la preuve par le combat; le juge prononçait sur la publicité.

Quand, dans la cour du seigneur, on avait souvent jugé de la même manière, et qu'ainsi l'usage était connu[162], le seigneur refusait le combat aux parties, afin que les coutumes ne fussent pas changées par les divers événements des combats.

On ne pouvait demander le combat que pour soi, ou pour quelqu'un de son lignage, ou pour son seigneur-lige[163].

Quand un accusé avait été absous[164], un autre parent ne pouvait demander le combat; autrement les affaires n'auraient point eu de fin.

Si celui dont les parents voulaient venger la mort venait à reparaître, il n'était plus question du combat: il en était de même si, par une absence notoire, le fait se trouvait impossible[165].

Si un homme qui avait été tué[166] avait, avant de mourir, disculpé celui qui était accusé, et qu'il eût nommé un autre, on ne procédait point au combat; mais s'il n'avait nommé personne, on ne regardait sa déclaration que comme un pardon de sa mort: on continuait les poursuites; et même, entre gentilshommes, on pouvait faire la guerre.

Quand il y avait une guerre, et qu'un des parents donnait ou recevait les gages de bataille, le droit de la guerre cessait; on pensait que les parties voulaient suivre le cours ordinaire de la justice; et celle qui aurait continué la guerre aurait été condamnée à réparer les dommages.

Ainsi la pratique du combat judiciaire avait cet avantage, qu'elle pouvait changer une querelle générale en une querelle particulière, rendre la force aux tribunaux, et remettre dans l'état civil ceux qui n'étaient plus gouvernés que par le droit des gens.

Comme il y a une infinité de choses sages qui sont menées d'une manière très folle, il y a aussi des folies qui sont conduites d'une manière très sage.

Quand un homme appelé pour un crime[167] montrait visiblement que c'était l'appelant même qui l'avait commis, il n'y avait plus de gages de bataille; car il n'y a point de coupable qui n'eût préféré un combat douteux à une punition certaine.

Il n'y avait point de combat dans les affaires qui se décidaient par des arbitres ou par les cours ecclésiastiques[168]; il n'y en avait pas non plus lorsqu'il s'agissait du douaire des femmes.

Femme, dit Beaumanoir, *ne se peut combattre.* Si une femme appelait quelqu'un sans nommer son champion, on ne recevait point les gages de bataille. Il fallait

encore qu'une femme fût autorisée par son baron[169], c'est-à-dire son mari, pour appeler; mais sans cette autorité elle pouvait être appelée.

Si l'appelant ou l'appelé avaient moins de quinze ans[170], il n'y avait point de combat. On pouvait pourtant l'ordonner dans les affaires de pupilles, lorsque le tuteur ou celui qui avait la baillie, voulait courir les risques de cette procédure.

Il me semble que voici les cas où il était permis au serf de combattre. Il combattait contre un autre serf; il combattait contre une personne franche, et même contre un gentilhomme, s'il était appelé; mais s'il l'appelait[171], celui-ci pouvait refuser le combat; et même le seigneur du serf était en droit de le retirer de la cour. Le serf pouvait, par une chartre du seigneur[172], ou par usage, combattre contre toutes personnes franches; et l'Église prétendait ce même droit pour ses serfs[173], comme une marque de respect pour elle[174].

Chapitre XXVI: Du combat judiciaire entre une des parties et un des témoins

BEAUMANOIR[175] dit qu'un homme qui voyait qu'un témoin allait déposer contre lui pouvait éluder le second, en disant aux juges que sa partie produisait un témoin faux et calomniateur[176]; et, si le témoin voulait soutenir la querelle, il donnait les gages de bataille. Il n'était plus question de l'enquête: car, si le témoin était vaincu, il était décidé que la partie avait produit un faux témoin, et elle perdait son procès.

Il ne fallait pas laisser jurer le second témoin; car il aurait prononcé son témoignage, et l'affaire aurait été finie par la déposition des deux témoins. Mais en arrêtant le second, la déposition du premier devenait inutile.

Le second témoin étant ainsi rejeté, la partie n'en pouvait faire ouïr d'autres, et elle perdait son procès; mais, dans le cas où il n'y avait point de gages de bataille[177], on pouvait produire d'autres témoins.

Beaumanoir dit[178] que le témoin pouvait dire à sa partie avant de déposer: « Je ne me bée pas à combattre pour votre querelle, ne à entrer en plet au mien; mais se vous me voulez défendre, volontiers dirai ma vérité. » La partie se trouvait obligée à combattre pour le témoin; et, si elle était vaincue, elle ne perdait point le corps[179]. mais le témoin était rejeté.

Je crois que ceci était une modification de l'ancienne coutume; et ce qui me le fait penser, c'est que cet usage d'appeler les témoins se trouve établi dans la loi des Bavarois[180] et dans celle des Bourguignons[181], sans aucune restriction.

J'ai déjà parlé de la constitution de Gondebaud, contre laquelle Agobard[182] et saint Avit[183] se récrièrent tant. « Quand l'accusé, dit ce prince, présente des témoins pour jurer qu'il n'a pas commis le crime, l'accusateur pourra appeler au combat un des témoins; car il est juste que celui qui a offert de jurer, et qui a déclaré qu'il savait la vérité, ne fasse point de difficulté de combattre pour la soutenir. » Ce roi ne laissait aux témoins aucun subterfuge pour éviter le combat.

Chapitre XXVII: Du combat judiciaire entre une partie et un des pairs du seigneur. Appel de faux jugement

La nature de la décision par le combat étant de terminer l'affaire pour toujours, et n'étant point compatible avec un nouveau jugement et de nouvelles poursuites[184], l'appel, tel qu'il est établi par les lois romaines et par les lois canoniques, c'est-à-dire à un tribunal supérieur, pour faire réformer le jugement d'un autre, était inconnu en France.

Une nation guerrière, uniquement gouvernée par le point d'honneur, ne connaissait pas cette forme de procéder; et, suivant toujours le même esprit, elle prenait contre les juges les voies qu'elle aurait pu employer contre les parties[185].

L'appel, chez cette nation, était un défi à un combat par armes, qui devait se terminer par le sang; et non pas cette invitation à une querelle de plume qu'on ne connut qu'après.

Aussi saint Louis dit-il, dans ses *Établissements*[186], que l'appel contient félonie et iniquité. Aussi Beaumanoir nous dit-il que, si un homme voulait se plaindre de quelque attentat commis contre lui par son seigneur[187], il devait lui dénoncer qu'il abandonnait son fief; après quoi il l'appelait devant son seigneur suzerain, et offrait les gages de bataille. De même, le seigneur renonçait à l'hommage, s'il appelait son homme devant le comte.

Appeler son seigneur de faux jugement, c'était dire que son jugement avait été faussement et méchamment rendu: or, avancer de telles paroles contre son seigneur, c'était commettre une espèce de crime de félonie.

Ainsi, au lieu d'appeler pour faux jugement le seigneur qui établissait et réglait le tribunal, on appelait les pairs qui formaient le tribunal même; on évitait par là le crime de félonie; on n'insultait que ses pairs, à qui on pouvait toujours faire raison de l'insulte.

On s'exposait beaucoup en faussant le jugement des pairs[188]. Si l'on attendait que le jugement fût fait et prononcé, on était obligé de les combattre tous, lorsqu'ils offraient de faire le jugement bon[189]. Si l'on appelait avant que tous les juges

eussent donné leur avis, il fallait combattre tous ceux qui étaient convenus du même avis[190]. Pour éviter ce danger, on suppliait le seigneur[191] d'ordonner que chaque pair dît tout haut son avis; et, lorsque le premier avait prononcé, et que le second allait en faire de même, on lui disait qu'il était faux, méchant et calomniateur; et ce n'était plus que contre lui qu'on devait se battre.

Desfontaines[192] voulait qu'avant de fausser[193], on laissât prononcer trois juges; et il ne dit point qu'il fallût les combattre tous trois, et encore moins qu'il y eût des cas où il fallût combattre tous ceux qui s'étaient déclarés pour leur avis. Ces différences viennent de ce que, dans ces temps-là, il n'y avait guère d'usages qui fussent précisément les mêmes. Beaumanoir rendait compte de ce qui se passait dans le comté de Clermont, Desfontaines de ce qui se pratiquait en Vermandois.

Lorsqu'un des pairs ou homme de fief avait déclaré qu'il soutiendrait le jugement[194], le juge faisait donner les gages de bataille, et de plus prenait sûreté de l'appelant qu'il soutiendrait son appel. Mais le pair qui était appelé ne donnait point de sûretés, parce qu'il était homme du seigneur, et devait défendre l'appel, ou payer au seigneur une amende de soixante livres.

Si celui qui appelait ne prouvait pas que le jugement fût mauvais, il payait au seigneur une amende de soixante livres[195], la même amende au pair qu'il avait appelé[196], autant à chacun de ceux qui avaient ouvertement consenti au jugement.

Quand un homme violemment soupçonné d'un crime qui méritait la mort, avait été pris et condamné, il ne pouvait appeler de faux jugement[197]: car il aurait toujours appelé, ou pour prolonger sa vie, ou pour faire la paix.

Si quelqu'un disait que le jugement était faux et mauvais[198], et n'offrait pas de le faire tel, c'est-à-dire de combattre, il était condamné à dix sols d'amende s'il était gentilhomme, et à cinq sols s'il était serf, pour les vilaines paroles qu'il avait dites.

Les juges ou pairs qui avaient été vaincus[199] ne devaient perdre ni la vie ni les membres; mais celui qui les appelait était puni de mort, lorsque l'affaire était capitale[200].

Cette manière d'appeler les hommes de fief pour faux jugement était pour éviter d'appeler le seigneur même. Mais si le seigneur n'avait point de pair[201], ou n'en avait pas assez, il pouvait, à ses frais emprunter des pairs de son seigneur suzerain[202]; mais ces pairs n'étaient point obligés de juger, s'ils ne le voulaient; ils pouvaient déclarer qu'ils n'étaient venus que pour donner leur conseil; et, dans ce cas particulier[203], le seigneur jugeant et prononçant lui-même le jugement, si on appelait contre lui de faux jugement, c'était à lui à soutenir l'appel.

Si le seigneur était si pauvre[204] qu'il ne fût pas en état de prendre des pairs de son seigneur suzerain, ou qu'il négligeât de lui en demander, ou que celui-ci refusât de lui en donner, le seigneur ne pouvant pas juger seul, et personne n'étant obligé de plaider devant un tribunal où l'on ne peut faire jugement, l'affaire était portée à la cour du seigneur suzerain.

Je crois que ceci fut une des grandes causes de la séparation de la justice d'avec le fief, d'où s'est formée la règle des jurisconsultes français: *Autre chose est le fief, autre chose est la justice.* Car y ayant une infinité d'hommes de fief qui n'avaient point d'hommes sous eux, ils ne furent point en état de tenir leur cour; toutes les affaires furent portées à la cour de leur seigneur suzerain; ils perdirent le droit de justice, parce qu'ils n'eurent ni le pouvoir ni la volonté de le réclamer.

Tous les juges qui avaient été du jugement[205] devaient être présents quand on le rendait, afin qu'ils pussent ensuivre et dire *oïl* à celui qui, voulant fausser, leur demandait s'ils ensuivaient; car, dit Desfontaines[206], « c'est une affaire de courtoisie et de loyauté, et il n'y a point là de fuite ni de remise ». Je crois que c'est de cette manière de penser qu'est venu l'usage que l'on suit encore aujourd'hui en Angleterre, que tous les jurés soient de même avis pour condamner à mort.

Il fallait donc se déclarer pour l'avis de la plus grande partie; et, s'il y avait partage, on prononçait, en cas de crime, pour l'accusé; en cas de dettes, pour le débiteur; en cas d'héritages, pour le défendeur.

Un pair, dit Desfontaines[207], ne pouvait pas dire qu'il ne jugerait pas s'ils n'étaient que quatre[208]*, ou* s'ils n'y étaient tous, ou si les plus sages n'y étaient; c'est comme s'il avait dit, dans la mêlée, qu'il ne secourrait pas son seigneur, parce qu'il n'avait auprès de lui qu'une partie de ses hommes. Mais c'était au seigneur à faire honneur à sa cour, et à prendre ses plus vaillants hommes et les plus sages. Je cite ceci pour faire sentir le devoir des vassaux, combattre et juger; et ce devoir était même tel, que juger c'était combattre.

Un seigneur qui plaidait à sa cour contre son vassal[209]*,* et qui y était condamné, pouvait appeler un de ses hommes de faux jugement. Mais, à cause du respect que celui-ci devait à son seigneur pour la foi donnée, et la bienveillance que le seigneur devait à son vassal pour la foi reçue, on faisait une distinction: ou le seigneur disait en général que le jugement était faux et mauvais[210] *;* ou il imputait à son homme des prévarications personnelles[211]. Dans le premier cas, il offensait sa propre cour, et en quelque façon lui-même, et il ne pouvait y avoir de gages de bataille; il y en avait dans le second, parce qu'il attaquait l'honneur de son vassal; et celui des deux qui était vaincu perdait la vie et les biens, pour maintenir la paix publique.

Cette distinction, nécessaire dans ce cas particulier, fut étendue. Beaumanoir dit que, lorsque celui qui appelait de faux jugement, attaquait un des hommes par des imputations personnelles, il y avait bataille; mais que, s'il n'attaquait que le jugement, il était libre à celui des pairs qui était appelé de faire juger l'affaire par bataille ou par droit[212]. Mais, comme l'esprit qui régnait du temps de Beaumanoir était de restreindre l'usage du combat judiciaire, et que cette liberté donnée au pair appelé, de défendre par le combat le jugement, ou non, est également contraire aux idées de l'honneur établi dans ces temps-là, et à l'engagement où l'on était envers son seigneur de défendre sa cour, je crois que cette distinction de Beaumanoir était une jurisprudence nouvelle chez les Français.

Je ne dis pas que tous les appels de faux jugement se décidassent par bataille; il en était de cet appel comme de tous les autres. On se souvient des exceptions dont j'ai parlé au chapitre XXV. Ici, c'était au tribunal suzerain à voir s'il fallait ôter, ou non, les gages de bataille.

On ne pouvait point fausser les jugements rendus dans la cour du roi; car le roi n'ayant personne qui lui fût égal, il n'y avait personne qui pût l'appeler; et le roi n'ayant point de supérieur, il n'y avait personne qui pût appeler de sa cour.

Cette loi fondamentale, nécessaire comme loi politique, diminuait encore, comme loi civile, les abus de la pratique judiciaire de ces temps-là. Quand un seigneur craignait qu'on ne faussât sa cour[213], ou voyait qu'on se présentait pour la fausser, s'il était du bien de la justice qu'on ne la faussât pas, il pouvait demander des hommes de la cour du roi, dont on ne pouvait fausser le jugement; et le roi Philippe, dit Desfontaines[214], envoya tout son conseil pour juger une affaire dans la cour de l'abbé de Corbie.

Mais, si le seigneur ne pouvait avoir des juges du roi, il pouvait mettre sa cour dans celle du roi, s'il relevait nuement de lui; et, s'il y avait des seigneurs intermédiaires, il s'adressait à son seigneur suzerain, allant de seigneur en seigneur jusqu'au roi.

Ainsi, quoiqu'on n'eût pas dans ces temps-là la pratique ni l'idée même des appels d'aujourd'hui, on avait recours au roi, qui était toujours la source d'où tous les fleuves partaient, et la mer où ils revenaient.

Chapitre XXVIII: De l'appel de défaute de droit

On appelait de défaute de droit quand, dans la cour d'un seigneur, on différait, on évitait, ou l'on refusait de rendre la justice aux parties.

Dans la seconde race, quoique le comte eût plusieurs officiers sous lui, la personne de ceux-ci était subordonnée, mais la juridiction ne l'était pas. Ces officiers, dans leurs plaids, assises ou placites jugeaient en dernier ressort comme le comte même. Toute la différence était dans le partage de la juridiction: par exemple, le comte pouvait condamner à mort, juger de la liberté et de la restitution des biens[215], et le centenier ne le pouvait pas.

Par la même raison, il y avait des causes majeures qui étaient réservées au roi[216]; c'étaient celles qui intéressaient directement l'ordre politique. Telles étaient les discussions qui étaient entre les évêques, les abbés, les comtes et autres grands, que les rois jugeaient avec les grands vassaux[217].

Ce qu'ont dit quelques auteurs, qu'on appelait du comte à l'envoyé du roi, ou *missus dominicus,* n'est pas fondé. Le comte et le *missus* avaient une juridiction égale et indépendante l'une de l'autre[218]*;* toute la différence était que le *missus* tenait ses placites quatre mois de l'année, et le comte les huit autres[219].

Si quelqu'un[220] condamné dans une assise[221]*, y* demandait qu'on le rejugeât, et succombait encore, il payait une amende de quinze sols, ou recevait quinze coups de la main des juges qui avaient décidé l'affaire.

Lorsque les comtes ou les envoyés du roi ne se sentaient pas assez de force pour réduire les grands à la raison, ils leur faisaient donner caution qu'ils se présenteraient devant le tribunal du roi[222]: c'était pour juger l'affaire, et non pour la rejuger. Je trouve dans le capitulaire de Metz[223] l'appel de faux jugement à la cour du roi établi, et toutes autres sortes d'appels proscrits et punis.

Si l'on n'acquiesçait pas[224] au jugement des échevins[225], et qu'on ne réclamât pas, on était mis en prison jusqu'à ce qu'on eût acquiescé; et si l'on réclamait, on était conduit sous une sûre garde devant le roi, et l'affaire se discutait à sa cour.

Il ne pouvait guère être question de l'appel de défaute de droit. Car, bien loin que, dans ces temps-là, on eût coutume de se plaindre que les comtes et autres gens qui avaient droit de tenir des assises, ne fussent pas exacts à tenir leur cour, on se plaignait au contraire qu'ils l'étaient trop[226]*;* et tout est plein d'ordonnances qui défendent aux comtes et autres officiers de justice quelconques, de tenir plus de trois assises par an. Il fallait moins corriger leur négligence, qu'arrêter leur activité.

Mais lorsqu'un nombre innombrable de petites seigneuries se formèrent, que différents degrés de vasselage furent établis, la négligence de certains vassaux à tenir leur cour donna naissance à ces sortes d'appels[227]*; d'autant* plus qu'il en revenait au seigneur suzerain des amendes considérables.

L'usage du combat judiciaire s'étendant de plus en plus, il y eut des lieux, des cas, des temps, où il fut difficile d'assembler des pairs, et où par conséquent on négligea de rendre la justice. L'appel de défaute de droit s'introduisit; et ces sortes d'appels ont été souvent des points remarquables de notre histoire, parce que la plupart des guerres de ces temps-là avaient pour motif la violation du droit politique, comme nos guerres d'aujourd'hui ont ordinairement pour cause, ou pour prétexte, celle du droit des gens.

Beaumanoir[228] dit que, dans le cas de défaute de droit, il n'y avait jamais de bataille: en voici les raisons. On ne pouvait pas appeler au combat le seigneur lui-même, à cause du respect dû à sa personne: on ne pouvait pas appeler les pairs du seigneur, parce que la chose était claire, et qu'il n'y avait qu'à compter les jours des ajournements ou des autres délais: il n'y avait point de jugement, et on ne faussait que sur un jugement. Enfin le délit des pairs offensait le seigneur comme la partie; et il était contre l'ordre qu'il y eût un combat entre le seigneur et ses pairs.

Mais comme devant le tribunal suzerain on prouvait la défaute par témoins, on pouvait appeler au combat les témoins[229]; et par là on n'offensait ni le seigneur ni son tribunal.

1° Dans les cas où la défaute venait de la part des hommes ou pairs du seigneur qui avaient différé de rendre la justice, ou évité de faire le jugement après les délais passés, c'étaient les pairs du seigneur qu'on appelait de défaute de droit devant le suzerain; et, s'ils succombaient, ils payaient une amende à leur seigneur[230]. Celui-ci ne pouvait porter aucun secours à ses hommes; au contraire, il saisissait leur fief, jusqu'à ce qu'ils eussent payé chacun une amende de soixante livres.

2° Lorsque la défaute venait de la part du seigneur, ce qui arrivait lorsqu'il n'y avait pas assez d'hommes à sa cour pour faire le jugement, ou lorsqu'il n'avait pas assemblé ses hommes, ou mis quelqu'un à sa place pour les assembler, on demandait la défaute devant le seigneur suzerain; mais, à cause du respect dû au seigneur, on faisait ajourner la partie[231], et non pas le seigneur.

Le seigneur demandait sa cour Il devant le tribunal suzerain; et s'il gagnait la défaute, on lui renvoyait l'affaire, et on lui payait une amende de soixante livres[232]; mais, si la défaute était prouvée, la peine contre lui était de perdre le jugement de la chose contestée; le fond était jugé dans le tribunal suzerain[233]; en effet, on n'avait demandé la défaute que pour cela.

3° Si l'on plaidait à la cour de son seigneur contre lui[234], ce qui n'avait lieu que pour les affaires qui concernaient le fief; après avoir laissé passer tous les délais, on sommait le seigneur même devant bonnes gens[235], et on le faisait sommer par le

souverain, dont on devait avoir permission. On n'ajournait point par pairs, parce que les pairs ne pouvaient ajourner leur seigneur; mais ils pouvaient ajourner pour leur seigneur[236].

Quelquefois l'appel de défaute de droit était suivi d'un appel de faux jugement[237], lorsque le seigneur, malgré la défaute, avait fait rendre le jugement.

Le vassal qui appelait à tort son seigneur de défaute de droit[238] était condamné à lui payer une amende à sa volonté.

Les Gantois[239] avaient appelé de défaute de droit le comte de Flandre devant le roi, sur ce qu'il avait différé de leur faire rendre jugement en sa cour. Il se trouva qu'il avait pris encore moins de délais que n'en donnait la coutume du pays. Les Gantois lui furent renvoyés; il fit saisir de leurs biens jusqu'à la valeur de soixante mille livres. Ils revinrent à la cour du roi, pour que cette amende fût modérée: il fut décidé que le comte pouvait prendre cette amende, et même plus, s'il voulait. Beaumanoir avait assisté à ces jugements.

4° Dans les affaires que le seigneur pouvait avoir contre le vassal pour raison du corps ou de l'honneur de celui-ci, ou des biens qui n'étaient pas du fief, il n'était point question d'appel de défaute de droit, puisqu'on ne jugeait point à la cour du seigneur, mais à la cour de celui de qui il tenait; les hommes, dit Desfontaines[240], n'ayant pas droit de faire jugement sur le corps de leur seigneur.

J'ai travaillé à donner une idée claire de ces choses qui, dans les auteurs de ces temps-là, sont si confuses et si obscures, qu'en vérité les tirer du chaos où elles sont, c'est les découvrir.

Chapitre XXIX: Époque du règne de Saint Louis

Saint Louis abolit le combat judiciaire dans les tribunaux de ses domaines, comme il paraît par l'ordonnance qu'il fit là-dessus[241] et par les *Établissements*[242].

Mais il ne l'ôta point dans les cours de ses barons[243], excepté dans le cas d'appel de faux jugement.

On ne pouvait fausser la cour de son seigneur[244] sans demander le combat judiciaire contre les juges qui avaient prononcé le jugement. Mais saint Louis introduisit l'usage de fausser sans combattre[245]: changement qui fut une espèce de révolution.

Il déclara[246] qu'on ne pourrait point fausser les jugements rendus dans les seigneuries de ses domaines, parce que c'était un crime de félonie. Effectivement, si c'était une espèce de crime de félonie contre le seigneur, à plus forte raison en était-ce un contre le roi. Mais il voulut que l'on pût demander amendement[247] des

jugements rendus dans ses cours; non pas parce qu'ils étaient faussement ou méchamment rendus, mais parce qu'ils faisaient quelque préjudice[248]. Il voulut au contraire, qu'on fût contraint de fausser les jugements des cours des barons, si l'on voulait s'en plaindre[249].

On ne pouvait point, suivant les *Établissements,* fausser les cours du domaine du roi, comme on vient de le dire. Il fallait demander amendement devant le même tribunal; et, en cas que le bailli ne voulût pas faire l'amendement requis, le roi permettait de faire appel à sa cour[250]; ou plutôt, en interprétant les *Établissements* par eux-mêmes, de lui présenter une requête ou supplication[251].

À l'égard des cours des seigneurs, saint Louis, en permettant de les fausser, voulut que l'affaire fût portée au tribunal du roi ou du seigneur suzerain[252], non pas pour y être décidée par le combat[253], mais par témoins, suivant une forme de procéder dont il donna des règles[254].

Ainsi, soit qu'on pût fausser, comme dans les cours des seigneurs, soit qu'on ne le pût pas, comme dans les cours de ses domaines, il établit qu'on pourrait appeler sans courir le hasard d'un combat.

Desfontaines[255] nous rapporte les deux premiers exemples qu'il ait vus, où l'on ait ainsi procédé sans combat judiciaire. l'un, dans une affaire jugée à la cour de Saint-Quentin, qui était du domaine du roi; et l'autre, dans la cour de Ponthieu, où le comte, qui était présent, opposa l'ancienne jurisprudence; mais ces deux affaires furent jugées par droit.

On demandera peut-être pourquoi saint Louis ordonna pour les cours de ses barons une manière de procéder différente de celle qu'il établissait dans les tribunaux de ses domaines: en voici la raison. Saint Louis, statuant pour les cours de ses domaines, ne fut point gêné dans ses vues; mais il eut des ménagements à garder avec les seigneurs qui jouissaient de cette ancienne prérogative, que les affaires n'étaient jamais tirées de leurs cours, à moins qu'on ne s'exposât au danger de les fausser. Saint Louis maintint cet usage de fausser; mais il voulut qu'on pût fausser sans combattre: c'est-à-dire que, pour que le changement se fit moins sentir, il ôta la chose, et laissa subsister les termes.

Ceci ne fut pas universellement reçu dans les cours des seigneurs. Beaumanoir[256] dit que, de son temps, il y avait deux manières de juger: l'une suivant *l'Établissement-le-roi,* et l'autre suivant la pratique ancienne; que les seigneurs avaient droit de suivre l'une ou l'autre de ces pratiques; mais que quand, dans une affaire, on en avait choisi une, on ne pouvait plus revenir à l'autre. Il ajoute que le comte de Clermont suivait la nouvelle pratique[257] tandis que ses vassaux se tenaient

à l'ancienne; mais qu'il pourrait, quand il voudrait, rétablir l'ancienne, sans quoi il aurait moins d'autorité que ses vassaux.

Il faut savoir que la France était pour lors divisée en pays du domaine du roi[258], et en ce qu'on appelait pays des barons, ou en baronnies; et, pour me servir des termes des *Établissements* de saint Louis, en pays de l'obéissance-le-roi, et en pays hors l'obéissance-le-roi. Quand les rois faisaient des ordonnances pour les pays de leurs domaines, ils n'employaient que leur seule autorité; mais, quand ils en faisaient qui regardaient aussi les pays de leurs barons, elles étaient faites de concert avec eux, ou scellées ou souscrites d'eux[259]; sans cela, les barons les recevaient, ou ne les recevaient pas, suivant qu'elles leur paraissaient convenir ou non au bien de leurs seigneuries. Les arrière-vassaux étaient dans les mêmes termes avec les grands vassaux. Or les *Établissements* ne furent pas donnés du consentement des seigneurs, quoiqu'ils statuassent sur des choses qui étaient pour eux d'une grande importance: ainsi ils ne furent reçus que par ceux qui crurent qu'il leur était avantageux de les recevoir. Robert, fils de saint Louis, les admit dans sa comté de Clermont; et ses vassaux ne crurent pas qu'il leur convînt de les faire pratiquer chez eux.

Chapitre XXX: Observation sur les appels

On conçoit que des appels, qui étaient des provocations à un combat, devaient se faire sur-le-champ. « S'il se part de court sans appeler, dit Beaumanoir[260], il perd son appel, et tient le jugement pour bon. » Ceci subsista, même après qu'on eut restreint l'usage du combat judiciaire[261].

Chapitre XXXI: Continuation du même sujet

Le vilain ne pouvait pas fausser la cour de son seigneur: nous l'apprenons de Desfontaines[262]; et cela est confirmé par les *Établissements*[263]. « Aussi, dit encore Desfontaines[264], n'y a-t-il entre toi seigneur et ton vilain autre juge fors Dieu. »

C'était l'usage du combat judiciaire qui avait exclu les vilains de pouvoir fausser la cour de leur seigneur; et cela est si vrai, que les vilains qui, par chartre ou par usage[265] avaient droit de combattre, avaient aussi droit de fausser la cour de leur seigneur, quand même les hommes qui avaient jugé, auraient été chevaliers[266]; et Desfontaines[267] donne des expédients pour que ce scandale du vilain qui, en faussant le jugement, combattrait contre un chevalier, n'arrivât pas.

La pratique des combats judiciaires commençant à s'abolir, et l'usage des nouveaux appels à s'introduire, on pensa qu'il était déraisonnable que les personnes

franches eussent un remède contre l'injustice de la cour de leurs seigneurs, et que les vilains ne l'eussent pas; et le parlement reçut leurs appels comme ceux des personnes franches.

Chapitre XXXII: Continuation du même sujet

Lorsqu'on faussait la cour de son seigneur, il venait en personne devant le seigneur suzerain, pour défendre le jugement de sa cour. De même[268], dans le cas d'appel de défaute de droit, la partie ajournée devant le seigneur suzerain menait son seigneur avec elle, afin que si la défaute n'était pas prouvée, il pût ravoir sa cour.

Dans la suite, ce qui n'était que deux cas particuliers étant devenu général pour toutes les affaires, par l'introduction de toutes sortes d'appels, il parut extraordinaire que le seigneur fût obligé de passer sa vie dans d'autres tribunaux que les siens, et pour d'autres affaires que les siennes. Philippe de Valois ordonna que les baillis seuls seraient ajournés[269]. Et, quand l'usage des appels devint encore plus fréquent, ce fut aux parties à défendre à l'appel; le fait du juge devint le fait de la partie[270].

J'ai dit[271] que, dans l'appel de défaute de droit, le seigneur ne perdait que le droit de faire juger l'affaire en sa cour. Mais, si le seigneur était attaqué lui-même comme partie[272], ce qui devint très fréquent[273], il payait au roi, ou au seigneur suzerain devant qui on avait appelé, une amende de soixante livres. De là vint cet usage, lorsque les appels furent universellement reçus, de faire payer l'amende au seigneur lorsqu'on réformait la sentence de son juge: usage qui subsista longtemps, qui fut confirmé par l'ordonnance de Roussillon, et que son absurdité a fait périr.

Chapitre XXXIII: Continuation du même sujet

Dans la pratique du combat judiciaire, le fausseur qui avait appelé un des juges, pouvait perdre par le combat son procès[274], et ne pouvait pas le gagner. En effet, la partie qui avait un jugement pour elle, n'en devait pas être privée par le fait d'autrui. Il fallait donc que le fausseur qui avait vaincu, combattît encore contre la partie, non pas pour savoir si le jugement était bon ou mauvais; il ne s'agissait plus de ce jugement puisque le combat l'avait anéanti; mais pour décider si la demande était légitime ou non; et c'est sur ce nouveau point que l'on combattait. De là doit être venue notre manière de prononcer les arrêts: *La cour met l'appel au néant; la cour met l'appel et ce dont a été appelé au néant.* En effet, quand celui qui avait appelé de faux jugements était vaincu, l'appel était anéanti; quand il avait vaincu, le jugement était anéanti, et l'appel même: il fallait procéder à un nouveau jugement.

Cela est si vrai que, lorsque l'affaire se jugeait par enquêtes, cette manière de prononcer n'avait pas lieu. M. de La Roche-Flavin[275] nous dit que la chambre des enquêtes ne pouvait user de cette forme dans les premiers temps de sa création.

Chapitre XXXIV: Comment la procédure devint secrète

Les duels avaient introduit une forme de procédure publique; l'attaque et la défense étaient également connues. « Les témoins, dit Beaumanoir[276], doivent dire leur témoignage devant tous. »

Le commentateur de Boutillier dit avoir appris d'anciens praticiens, et de quelques vieux procès écrits à la main, qu'anciennement, en France, les procès criminels se faisaient publiquement, et en une forme non guère différente des jugements publics des Romains. Ceci était lié avec l'ignorance de l'écriture, commune dans ces temps-là. L'usage de l'écriture arrête les idées, et peut faire établir le secret; mais, quand on n'a point cet usage, il n'y a que la publicité de la procédure qui puisse fixer ces mêmes idées.

Et, comme il pouvait y avoir de l'incertitude sur ce qui avait été jugé par hommes[277], ou plaidé devant hommes, on pouvait en rappeler la mémoire toutes les fois qu'on tenait la cour, par ce qui s'appelait la procédure *par record*[278]; et, dans ce cas, il n'était pas permis d'appeler les témoins au combat; car les affaires n'auraient jamais eu de fin.

Dans la suite, il s'introduisit une forme de procéder secrète. Tout était public : tout devint caché, les interrogatoires, les informations, le récolement, la confrontation, les conclusions de la partie publique; et c'est l'usage d'aujourd'hui. La première forme de procéder convenait au gouvernement d'alors, comme la nouvelle était propre au gouvernement qui fut établi depuis.

Le commentateur de Boutillier fixe à l'ordonnance de 1539 l'époque de ce changement. Je crois qu'il se fit peu à peu, et qu'il passa de seigneurie en seigneurie, à mesure que les seigneurs renoncèrent à l'ancienne pratique de juger, et que celle tirée des *Établissements* de saint Louis vint à se perfectionner. En effet, Beaumanoir[279] dit que ce n'était que dans les cas où l'on pouvait donner des gages de bataille, qu'on entendait publiquement les témoins; dans les autres, on les oyait en secret, et on rédigeait leurs dépositions par écrit. Les procédures devinrent donc secrètes, lorsqu'il n'y eut plus de gages de bataille.

Chapitre XXXV: Des dépens

Anciennement en France, il n'y avait point de condamnation de dépens en cour laie[280]. La partie qui succombait était assez punie par des condamnations d'amende envers le seigneur et ses pairs. La manière de procéder par le combat judiciaire faisait que, dans les crimes, la partie qui succombait, et qui perdait la vie et les biens, était punie autant qu'elle pouvait l'être; et, dans les autres cas du combat judiciaire, il y avait des amendes quelquefois fixes, quelquefois dépendantes de la volonté du seigneur, qui faisaient assez craindre les événements des procès. Il en était de même dans les affaires qui ne se décidaient que par le combat. Comme c'était le seigneur qui avait les profits principaux, c'était lui aussi qui faisait les principales dépenses, soit pour assembler ses pairs, soit pour les mettre en état de procéder au jugement. D'ailleurs, les affaires finissant sur le lieu même, et toujours presque sur-le-champ, et sans ce nombre infini d'écritures qu'on vit depuis, il n'était pas nécessaire de donner des dépens aux parties.

C'est l'usage des appels qui doit naturellement introduire celui de donner des dépens. Aussi Desfontaines[281] dit-il que, lorsqu'on appelait par loi écrite, c'est-à-dire quand on suivait les nouvelles lois de saint Louis, on donnait des dépens; mais que, dans l'usage ordinaire, qui ne permettait point d'appeler sans fausser, il n'y en avait point; on n'obtenait qu'une amende, et la possession d'an et jour de la chose contestée, si l'affaire était renvoyée au seigneur.

Mais, lorsque de nouvelles facilités d'appeler augmentèrent le nombre des appels[282]; que, par le fréquent usage de ces appels d'un tribunal à un autre, les parties furent sans cesse transportées hors du lieu de leur séjour; quand l'art nouveau de la procédure multiplia et éternisa les procès; lorsque la science d'éluder les demandes les plus justes se fut raffinée; quand un plaideur sut fuir, uniquement pour se faire suivre; lorsque la demande fut ruineuse, et la défense tranquille; que les raisons se perdirent dans des volumes de paroles et d'écrits; que tout fut plein de suppôts de justice qui ne devaient point rendre la justice; que la mauvaise foi trouva des conseils, là où elle ne trouva pas des appuis; il fallut bien arrêter les plaideurs par la crainte des dépens. Ils durent les payer pour la décision, et pour les moyens qu'ils avaient employés pour l'éluder. Charles le Bel fit là-dessus une ordonnance générale[283].

Chapitre XXXVI: De la partie publique

Comme, par les lois saliques et ripuaires, et par les autres lois des peuples barbares, les peines des crimes étaient pécuniaires, il n'y avait point pour lors, comme aujourd'hui parmi nous, de partie publique qui fût chargée de la poursuite des

crimes. En effet, tout se réduisait en réparations de dommages; toute poursuite était, en quelque façon, civile, et chaque particulier pouvait la faire. D'un autre côté, le droit romain avait des formes populaires pour la poursuite des crimes, qui ne pouvaient s'accorder avec le ministère d'une partie publique.

L'usage des combats judiciaires ne répugnait pas moins à cette idée; car, qui aurait voulu être la partie publique, et se faire champion de tous contre tous?

Je trouve, dans un recueil de formules que M. Muratori a insérées dans les lois des Lombards, qu'il y avait dans la seconde race, un avoué de la partie publique[284]. Mais si on lit le recueil entier de ces formules, on verra qu'il y avait une différence totale entre ces officiers, et ce que nous appelons aujourd'hui la partie publique, nos procureurs généraux, nos procureurs du roi ou des seigneurs. Les premiers étaient plutôt les agents du public pour la manutention politique et domestique, que pour la manutention civile. En effet, on ne voit point dans ces formules qu'ils fussent chargés de la poursuite des crimes et des affaires qui concernaient les mineurs, les églises, ou l'état des personnes.

J'ai dit que l'établissement d'une partie publique répugnait à l'usage du combat judiciaire. Je trouve pourtant dans une de ces formules un avoué de la partie publique qui a la liberté de combattre. M. Muratori l'a mise à la suite de la constitution d'Henri 1[er][285] pour laquelle elle a été faite. Il est dit dans cette constitution que « si quelqu'un tue son père, son frère, son neveu, ou quelque autre de ses parents, il perdra leur succession, qui passera aux autres parents, et que la sienne propre appartiendra au fisc ». Or c'est pour la poursuite de cette succession dévolue au fisc que l'avoué de la partie publique, qui en soutenait les droits, avait la liberté de combattre: ce cas rentrait dans la règle générale.

Nous voyons dans ces formules l'avoué de la partie publique agir contre celui qui avait pris un voleur, et ne l'avait pas mené au comte[286]*;* contre celui qui avait fait un soulèvement ou une assemblée contre le comte[287]*;* contre celui qui avait sauvé la vie à un homme que le comte lui avait donné pour le faire mourir[288]*;* contre l'avoué des églises[289] à qui le comte avait ordonné de lui présenter un voleur, et qui n'avait point obéi ; contre celui qui avait révélé le secret du roi aux étrangers[290]*;* contre celui qui, à main armée, avait poursuivi l'envoyé de l'empereur[291]; contre celui qui avait méprisé les lettres de l'empereur[292], et il était poursuivi par l'avoué de l'empereur, ou par l'empereur lui-même; contre celui qui n'avait pas voulu recevoir la monnaie du prince[293]; enfin, cet avoué demandait les choses que la loi adjugeait au fisc[294].

Mais, dans la poursuite des crimes, on ne voit point d'avoué de la partie publique; même quand on emploie les duels[295]; même quand il s'agit d'incendie[296]; même lorsque le juge est tué sur son tribunal[297]; même lorsqu'il s'agit de l'état des personnes[298], de la liberté et de la servitude[299].

Ces formules sont faites, non seulement pour les lois des Lombards, mais pour les capitulaires ajoutés: ainsi il ne faut pas douter que, sur cette matière, elles ne nous donnent la pratique de la seconde race.

Il est clair que ces avoués de la partie publique durent s'éteindre avec la seconde race, comme les envoyés du roi dans les provinces; par la raison qu'il n'y eut plus de loi générale, ni de fisc général; et par la raison qu'il n'y eut plus de comte dans les provinces pour tenir les plaids; et par conséquent plus de ces sortes d'officiers dont la principale fonction était de maintenir l'autorité du comte.

L'usage des combats, devenu plus fréquent dans la troisième race, ne permit pas d'établir une partie publique. Aussi Boutillier, dans sa *Somme rurale,* parlant des officiers de justice, ne cite-t-il que les baillis, hommes féodaux et sergents. Voyez les *Établissements*[300], et Beaumanoir[301], sur la manière dont on faisait les poursuites dans ces temps-là.

Je trouve dans les lois de Jacques Il, roi de Majorque[302], une création à l'emploi de procureur du roi, avec les fonctions qu'ont aujourd'hui les nôtres[303]. Il est visible qu'ils ne vinrent qu'après que la forme judiciaire eut changé parmi nous.

Chapitre XXXVII: Comment les établissements de Saint Louis tombèrent dans l'oubli

Ce fut le destin des établissements qu'ils naquirent, vieillirent et moururent en très peu de temps.

Je ferai là-dessus quelques réflexions. Le code que nous avons sous le nom d'Établissements de saint Louis n'a jamais été fait pour servir de loi à tout le royaume, quoique cela soit dit dans la préface de ce code. Cette compilation est un code général qui statue sur toutes les affaires civiles, les dispositions des biens par testament ou entre vifs, les dots et les avantages des femmes, les profits et les prérogatives des fiefs, les affaires de police, etc. Or, dans un temps où chaque ville, bourg ou village avait sa coutume, donner un corps général de lois civiles, c'était vouloir renverser dans un moment toutes les lois particulières sous lesquelles on vivait dans chaque lieu du royaume. Faire une coutume générale de toutes les coutumes particulières serait une chose inconsidérée, même dans ce temps-ci, où les princes ne trouvent partout que de l'obéissance. Car, s'il est vrai qu'il ne faut pas

changer lorsque les inconvénients égalent les avantages, encore moins le faut-il lorsque les avantages sont petits, et les inconvénients immenses. Or, si l'on fait attention à l'état où était pour lors le royaume, où chacun s'enivrait de l'idée de sa souveraineté et de sa puissance, on voit bien qu'entreprendre de changer partout les lois et les usages reçus, c'était une chose qui ne pouvait venir dans l'esprit de ceux qui gouvernaient.

Ce que je viens de dire prouve encore que ce code des Établissements ne fut pas confirmé en parlement par les barons et gens de loi du royaume, comme il est dit dans un manuscrit de l'hôtel de ville d'Amiens, cité par M. Ducange[304].

On voit, dans les autres manuscrits, que ce code fut donné par saint Louis en l'année 1270, avant qu'il partît pour Tunis. Ce fait n'est pas plus vrai; car saint Louis est parti en 1269, comme l'a remarqué M. Ducange; d'où il conclut que ce code aurait été publié en son absence. Mais je dis que cela ne peut pas être. Comment saint Louis aurait-il pris le temps de son absence pour faire une chose qui aurait été une semence de troubles, et qui eût pu produire, non pas des changements, mais des révolutions? Une pareille entreprise avait besoin, plus qu'une autre, d'être suivie de près, et n'était point l'ouvrage d'une régence faible, et même composée de seigneurs qui avaient intérêt que la chose ne réussît pas. C'était Matthieu, abbé de Saint-Denis, Simon de Clermont, comte de Nesle; et, en cas de mort, Philippe, évêque d'Évreux; et Jean, comte de Ponthieu. On a vu ci-dessus[305], que le comte de Ponthieu s'opposa dans sa seigneurie à l'exécution d'un nouvel ordre judiciaire.

Je dis, en troisième lieu, qu'il y a grande apparence que le code que nous avons est une chose différente des établissements de saint Louis sur l'ordre judiciaire. Ce code cite les établissements: il est donc un ouvrage sur les établissements, et non pas les établissements. De plus, Beaumanoir, qui parle souvent des établissements de saint Louis, ne cite que des établissements particuliers de ce prince, et non pas cette compilation des établissements. Desfontaines[306], qui écrivait sous ce prince, nous parle des deux premières fois que l'on exécuta ses établissements sur l'ordre judiciaire, comme d'une chose reculée. Les établissements de saint Louis étaient donc antérieurs à la compilation dont je parle, qui, à la rigueur, et en adoptant les prologues erronés mis par quelques ignorants à la tête de cet ouvrage, n'aurait paru que la dernière année de la vie de saint Louis, ou même après la mort de ce prince.

Chapitre XXXVIII: Continuation du même sujet

Qu'est-ce donc que cette compilation que nous avons sous le nom d'Établissements de saint Louis ? Qu'est-ce que ce code obscur, confus et ambigu, où l'on mêle sans cesse la jurisprudence française avec la loi romaine; où l'on parle comme un législateur, et où l'on voit un jurisconsulte; où l'on trouve un corps entier de jurisprudence sur tous les cas, sur tous les points du droit civil ? Il faut se transporter dans ces temps-là.

Saint Louis, voyant les abus de la jurisprudence de son temps, chercha à en dégoûter les peuples: il fit plusieurs règlements pour les tribunaux de ses domaines, et pour ceux de ses barons; et il eut un tel succès, que Beaumanoir[307], qui écrivait très peu de temps après la mort de ce prince, nous dit que la manière de juger établie par saint Louis était pratiquée dans un grand nombre de cours des seigneurs.

Ainsi ce prince remplit son objet, quoique ses règlements pour les tribunaux des seigneurs n'eussent pas été faits pour être une loi générale du royaume, mais comme un exemple que chacun pourrait suivre, et que chacun même aurait intérêt de suivre. Il ôta le mal, en faisant sentir le meilleur. Quand on vit dans ses tribunaux, quand on vit dans ceux des seigneurs, une manière de procéder plus naturelle, plus raisonnable, plus conforme à la morale, à la religion, à la tranquillité publique, à la sûreté de la personne et des biens, on la prit, et on abandonna l'autre.

Inviter, quand il ne faut pas contraindre; conduire, quand il ne faut pas commander, c'est l'habileté suprême. La raison a un empire naturel; elle a même un empire tyrannique: on lui résiste, mais cette résistance est son triomphe; encore un peu de temps, et l'on sera forcé de revenir à elle.

Saint Louis, pour dégoûter de la jurisprudence française, fit traduire les livres du droit romain, afin qu'ils fussent connus des hommes de loi de ces temps-là. Desfontaines, qui est le premier[308] auteur de pratique que nous ayons, fit un grand usage de ces lois romaines: son ouvrage est, en quelque façon, un résultat de l'ancienne jurisprudence française, des lois ou établissements de saint Louis, et de la loi romaine. Beaumanoir fit peu d'usage de la loi romaine; mais il concilia l'ancienne jurisprudence française avec les règlements de saint Louis.

C'est dans l'esprit de ces deux ouvrages, et surtout de celui de Desfontaines, que quelque bailli, je crois, fit l'ouvrage de jurisprudence que nous appelons les *Établissements.* Il est dit, dans le titre de cet ouvrage, qu'il est fait selon l'usage de Paris et d'Orléans, et de cour de baronnie; et, dans le prologue, qu'il y est traité des usages de tout le royaume, et d'Anjou, et de cour de baronnie. Il est visible que cet ouvrage fut fait pour Paris, Orléans et Anjou, comme les ouvrages de Beaumanoir et de Desfontaines furent faits pour les comtés de Clermont et de Vermandois: et, comme il paraît par Beaumanoir que plusieurs lois de saint Louis avaient pénétré

dans les cours de baronnie, le compilateur a eu quelque raison de dire que son ouvrage regardait aussi les cours de baronnie[309].

Il est clair que celui qui fit cet ouvrage compila les coutumes du pays avec les lois et les établissements de saint Louis. Cet ouvrage est très précieux, parce qu'il contient les anciennes coutumes d'Anjou et les établissements de saint Louis, tels qu'ils étaient alors pratiqués, et enfin ce qu'on y pratiquait de l'ancienne jurisprudence française.

La différence de cet ouvrage d'avec ceux de Desfontaines et de Beaumanoir, c'est qu'on y parle en termes de commandement, comme les législateurs; et cela pouvait être ainsi, parce qu'il était une compilation de coutumes écrites et de lois.

Il y avait un vice intérieur dans cette compilation: elle formait un code amphibie, où l'on avait mêlé la jurisprudence française avec la loi romaine; on rapprochait des choses qui n'avaient jamais de rapport, et qui souvent étaient contradictoires.

Je sais bien que les tribunaux français des hommes ou des pairs, les jugements sans appel à un autre tribunal, la manière de prononcer par ces mots: *je condamne ou j'absous*[310], avaient de la conformité avec les jugements populaires des Romains. Mais on fit peu d'usage de cette ancienne jurisprudence; on se servit plutôt de celle qui fut introduite depuis par les empereurs, qu'on employa partout dans cette compilation, pour régler, limiter, corriger étendre la jurisprudence française.

Chapitre XXXIX: Continuation du même sujet

Les formes judiciaires introduites par saint Louis cessèrent d'être en usage. Ce prince avait eu moins en vue la chose même, c'est-à-dire la meilleure manière de juger, que la meilleure manière de suppléer à l'ancienne pratique de juger. Le premier objet était de dégoûter de l'ancienne jurisprudence, et le second d'en former une nouvelle. Mais les inconvénients de celle-ci ayant paru, on en vit bientôt succéder une autre.

Ainsi les lois de saint Louis changèrent moins la jurisprudence française, qu'elles ne donnèrent des moyens pour la changer: elles ouvrirent de nouveaux tribunaux, ou plutôt des voies pour y arriver; et, quand on put parvenir aisément à celui qui avait une autorité générale, les jugements, qui auparavant ne faisaient que les usages d'une seigneurie particulière, formèrent une jurisprudence universelle. On était parvenu, par la force des établissements, à avoir des décisions générales, qui manquaient entièrement dans le royaume; quand le bâtiment fut construit, on laissa tomber l'échafaud.

Ainsi les lois que fit saint Louis eurent des effets qu'on n'aurait pas dû attendre du chef-d'œuvre de la législation. Il faut quelquefois bien des siècles pour préparer

les changements; les événements mûrissent, et voilà les révolutions.

Le parlement jugea en dernier ressort de presque toutes les affaires du royaume. Auparavant il ne jugeait que de celles qui étaient entre les ducs, comtes, barons, évêques, abbés[311], ou entre le roi et ses vassaux[312], plutôt dans le rapport qu'elles avaient avec l'ordre politique, qu'avec l'ordre civil. Dans la suite, on fut obligé de le rendre sédentaire, et de le tenir toujours assemblé; et enfin, on en créa plusieurs, pour qu'ils pussent suffire à toutes les affaires.

À peine le parlement fut-il un corps fixe, qu'on commença à compiler ses arrêts. Jean de Monluc, sous le règne de Philippe le Bel, fit le recueil qu'on appelle aujourd'hui les registres *Olim.*[313]

Chapitre XL: Comment on prit les formes judiciaires des décrétales

Mais d'où vient qu'en abandonnant les formes judiciaires établies, on prit celles du droit canonique plutôt que celles du droit romain? C'est qu'on avait toujours devant les yeux les tribunaux clercs, qui suivaient les formes du droit canonique, et que l'on ne connaissait aucun tribunal qui suivît celles du droit romain. De plus, les bornes de la juridiction ecclésiastique et de la séculière étaient, dans ces temps-là, très peu connues: il y avait des gens[314] qui plaidaient indifféremment dans les deux cours[315]*;* il y avait des matières pour lesquelles on plaidait de même. Il semble[316] que la juridiction laie ne se fût gardé, privativement à l'autre, que le jugement des matières féodales, et des crimes commis par les laïques dans les cas qui ne choquaient pas la religion[317]. Car si, pour raison des conventions et des contrats, il fallait aller à la justice laie, les parties pouvaient volontairement procéder devant les tribunaux clercs, qui, n'étant pas en droit d'obliger la justice laie à faire exécuter la sentence, contraignaient d'y obéir par voie d'excommunication[318]. Dans ces circonstances, lorsque, dans les tribunaux laïques, on voulut changer de pratique, on prit celle des clercs, parce qu'on la savait; et on ne prit pas celle du droit romain, parce qu'on ne la savait point : car, en fait de pratique, on ne sait que ce que l'on pratique.

Chapitre XLI: Flux et reflux de la juridiction ecclésiastique et de la juridiction laie

La puissance civile étant entre les mains d'une infinité de seigneurs, il avait été aisé à la juridiction ecclésiastique de se donner tous les jours plus d'étendue: mais, comme la juridiction ecclésiastique énerva la juridiction des seigneurs, et contribua par là à donner des forces à la juridiction royale, la juridiction royale restreignit peu à peu la juridiction ecclésiastique, et celle-ci recula devant la première. Le

parlement, qui avait pris dans sa forme de procéder tout ce qu'il y avait de bon et d'utile dans celle des tribunaux des clercs, ne vit bientôt plus que ses abus; et la juridiction royale se fortifiant tous les jours, elle fut toujours plus en état de corriger ces mêmes abus. En effet, ils étaient intolérables; et, sans en faire l'énumération, je renverrai à Beaumanoir, à Boutillier, aux ordonnances de nos rois[319]. Je ne parlerai que de ceux qui intéressaient plus directement la fortune publique. Nous connaissons ces abus par les arrêts qui les réformèrent. L'épaisse ignorance les avait introduits; une espèce de clarté parut, et ils ne furent plus. On peut juger, par le silence du clergé, qu'il alla lui-même au-devant de la correction; ce qui, vu la nature de l'esprit humain, mérite des louanges. Tout homme qui mourait sans donner une partie de ses biens à l'église, ce qui s'appelait mourir *déconfés,* était privé de la communion et de la sépulture. Si l'on mourait sans faire de testament, il fallait que les parents obtinssent de l'évêque qu'il nommât, concurremment avec eux, des arbitres, pour fixer ce que le défunt aurait dû donner en cas qu'il eût fait un testament. On ne pouvait pas coucher ensemble la première nuit des noces, ni même les deux suivantes, sans en avoir acheté la permission; c'était bien ces trois nuits-là qu'il fallait choisir, car, pour les autres on n'aurait pas donné beaucoup d'argent. Le parlement corrigea tout cela. On trouve, dans le *Glossaire du droit français* de Ragueau[320] l'arrêt qu'il rendit contre l'évêque d'Amiens[321].

Je reviens au commencement de mon chapitre. Lorsque, dans un siècle, ou dans un gouvernement, on voit les divers corps de l'État chercher à augmenter leur autorité, et à prendre les uns sur les autres de certains avantages, on se tromperait souvent si l'on regardait leurs entreprises comme une marque certaine de leur corruption. Par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes modérés sont rares; et, comme il est toujours plus aisé de suivre sa force que de l'arrêter, peut-être, dans la classe des gens supérieurs, est-il plus facile de trouver des gens extrêmement vertueux, que des hommes extrêmement sages.

L'âme goûte tant de délices à dominer les autres âmes; ceux mêmes qui aiment le bien s'aiment si fort eux-mêmes, qu'il n'y a personne qui ne soit assez malheureux pour avoir encore à se défier de ses bonnes intentions: et, en vérité, nos actions tiennent à tant de choses, qu'il est mille fois plus aisé de faire le bien, que de le bien faire.

Chapitre XLII: Renaissance du droit romain et ce qui en résulta. Changements dans les tribunaux

Le *Digeste* de Justinien ayant été retrouvé vers l'an 1137, le droit romain sembla prendre une seconde naissance. On établit des écoles en Italie, où on l'enseignait: on avait déjà le Code Justinien et les *Novelles*. J'ai déjà dit que ce droit y prit une telle faveur, qu'il fit éclipser la loi des Lombards.

Des docteurs italiens portèrent le droit de Justinien en France, où l'on n'avait connu que le Code Théodosien[322], parce que ce ne fut qu'après l'établissement des barbares dans les Gaules, que les lois de Justinien furent faites[323]. Ce droit reçut quelques oppositions; mais il se maintint, malgré les excommunications des papes, qui protégeaient leurs canons[324]. Saint Louis chercha à l'accréditer, par les traductions qu'il fit faire des ouvrages de Justinien, que nous avons encore manuscrites dans nos bibliothèques; et j'ai déjà dit qu'on en fit un grand usage dans les *Établissements.* Philippe le Bel[325] fit enseigner les lois de Justinien, seulement comme raison écrite, dans les pays de la France qui se gouvernaient par les coutumes; et elles furent adoptées comme loi, dans les pays où le droit romain était la loi.

J'ai dit ci-dessus que la manière de procéder par le combat judiciaire demandait, dans ceux qui jugeaient, très peu de suffisance; on décidait les affaires dans chaque lieu, selon l'usage de chaque lieu, et suivant quelques coutumes simples, qui se recevaient par tradition.

Il y avait, du temps de Beaumanoir[326], deux différentes manières de rendre la justice: dans des lieux, on jugeait par pairs; dans d'autres, on jugeait par baillis[327]. Quand on suivait la première forme, les pairs jugeaient selon l'usage de leur juridiction[328]; dans la seconde, c'étaient des prud'hommes ou vieillards qui indiquaient au bailli le même usage. Tout ceci ne demandait aucunes lettres, aucune capacité, aucune étude. Mais, lorsque le code obscur des *Établissements* et d'autres ouvrages de jurisprudence parurent; lorsque le droit romain fut traduit; lorsqu'il commença à être enseigné dans les écoles; lorsqu'un certain art de la procédure et qu'un certain art de la jurisprudence commencèrent à se former; lorsqu'on vit naître des praticiens et des jurisconsultes, les pairs et les prud'hommes ne furent plus en état de juger; les pairs commencèrent à se retirer des tribunaux du seigneur; les seigneurs furent peu portés à les assembler: d'autant mieux que les jugements, au lieu d'être une action éclatante, agréable à la noblesse, intéressante pour les gens de guerre, n'étaient plus qu'une pratique qu'ils ne savaient, ni ne voulaient savoir. La pratique de juger par pairs devint moins en usage[329]; celle de juger par baillis s'étendit. Les baillis ne jugeaient pas[330]: ils faisaient l'instruction, et prononçaient le

jugement des prud'hommes; mais les prud'hommes n'étant plus en état de juger, les baillis jugèrent eux-mêmes.

Cela se fit d'autant plus aisément qu'on avait devant les yeux la pratique des juges d'église: le droit canonique et le nouveau droit civil concoururent également à abolir les pairs.

Ainsi se perdit l'usage, constamment observé dans la monarchie, qu'un juge ne jugeait jamais seul, comme on le voit par les lois saliques, les capitulaires, et par les premiers écrivains de pratique de la troisième race[331]. L'abus contraire, qui n'a lieu que dans les justices locales, a été modéré, et en quelque façon corrigé, par l'introduction en plusieurs lieux d'un lieutenant du juge, que celui-ci consulte, et qui représente les anciens prud'hommes; par l'obligation où est le juge de prendre deux gradués dans les cas qui peuvent mériter une peine afflictive; et enfin il est devenu nul par l'extrême facilité des appels.

Chapitre XLIII: Continuation du même sujet

Ainsi ce ne fut point une loi qui défendit aux seigneurs de tenir eux-mêmes leur cour; ce ne fut point une loi qui abolit les fonctions que leurs pairs y avaient; il n'y eut point de loi qui ordonnât de créer des baillis ; ce ne fut point par une loi qu'ils eurent le droit de juger. Tout cela se fit peu à peu, et par la force de la chose. La connaissance du droit romain, des arrêts des cours, des corps de coutumes nouvellement écrites, demandait une étude dont les nobles et le peuple sans lettres n'étaient point capables.

La seule ordonnance que nous ayons sur cette matière[332], est celle qui obligea les seigneurs de choisir leurs baillis dans l'ordre des laïques. C'est mal à propos qu'on l'a regardée comme la loi de leur création; mais elle ne dit que ce qu'elle dit. De plus, elle fixe ce qu'elle prescrit par les raisons qu'elle en donne: « C'est afin, est-il dit, que les baillis puissent être punis de leurs prévarications, qu'il faut qu'ils soient pris dans l'ordre des laïques[333]. » On sait les privilèges des ecclésiastiques dans ces temps-là.

Il ne faut pas croire que les droits dont les seigneurs jouissaient autrefois, et dont ils ne jouissent plus aujourd'hui, leur aient été ôtés comme des usurpations: plusieurs de ces droits ont été perdus par négligence; et d'autres ont été abandonnés, parce que divers changements s'étant introduits dans le cours de plusieurs siècles, ils ne pouvaient subsister avec ces changements.

Chapitre XLIV: De la preuve par témoins

Les juges, qui n'avaient d'autres règles que les usages, s'en enquéraient ordinairement par témoins, dans chaque question qui se présentait.

Le combat judiciaire devenant moins en usage, on fit les enquêtes par écrit. Mais une preuve vocale mise par écrit n'est jamais qu'une preuve vocale; cela ne faisait qu'augmenter les frais de la procédure. On fit des règlements qui rendirent la plupart de ces enquêtes inutiles[334]; on établit des registres publics, dans lesquels la plupart des faits se trouvaient prouvés: la noblesse, l'âge, la légitimité, le mariage. L'écriture est un témoin qui est difficilement corrompu. On fit rédiger par écrit les coutumes. Tout cela était bien raisonnable: il est plus aisé d'aller chercher dans les registres de baptême si Pierre est fils de Paul, que d'aller prouver ce fait par une longue enquête. Quand, dans un pays, il y a un très grand nombre d'usages, il est plus aisé de les écrire tous dans un code que d'obliger les particuliers à prouver chaque usage. Enfin, on fit la fameuse ordonnance qui défendit de recevoir la preuve par témoins pour une dette au-dessus de cent livres, à moins qu'il n'y eût un commencement de preuve par écrit.

Chapitre XLV: Des coutumes de France

La France était régie, comme j'ai dit, par des coutumes non écrites; et les usages particuliers de chaque seigneurie formaient le droit civil. Chaque seigneurie avait son droit civil, comme le dit Beaumanoir1709; et un droit si particulier, que cet auteur, qu'on doit regarder comme la lumière de ce temps-là, et une grande lumière, dit qu'il ne croit pas que dans tout le royaume il y eût deux seigneuries qui fussent gouvernées de tout point par la même loi.

Cette prodigieuse diversité avait une première origine, et elle en avait une secon¬de. Pour la première, on peut se souvenir de ce que j'ai dit ci-dessus au chapitre des coutumes locales1710; et, quant à la seconde, on la trouve dans les divers événements des combats judiciaires; des cas continuellement fortuits devant introduire naturelle¬ment de nouveaux usages.

Ces coutumes-là étaient conservées dans la mémoire des vieillards; mais il se forma peu à peu des lois ou des coutumes écrites.

1° Dans le commencement de la troisième race1711, les rois donnèrent des chartres particulières, et en donnèrent même de générales, de la manière dont je l'ai expliqué ci-dessus: tels sont les établissements de Philippe Auguste, et ceux que fit saint Louis. De même, les grands vassaux, de concert avec les seigneurs qui tenaient d'eux, don¬nè¬rent, dans les assises de leurs duchés ou comtés, de certaines chartres ou établisse¬ments, selon les circonstances: telles furent l'assise de Geoffroi, comte de Bretagne, sur le partage des nobles; les coutumes de Normandie,

accor¬dées par le duc Raoul ; les coutumes de Champagne, données par le roi Thibaut, les lois de Simon, comte de Montfort, et autres. Cela produisit quelques lois écrites, et même plus générales que celles que l'on avait.

2° Dans le commencement de la troisième race, presque tout le bas peuple était serf. Plusieurs raisons obligèrent les rois et les seigneurs de les affranchir.

Les seigneurs, en affranchissant leurs serfs, leur donnèrent des biens; il fallut leur donner des lois civiles pour régler la disposition de ces biens. Les seigneurs, en affran¬¬chissant leurs serfs, se privèrent de leurs biens; il fallut donc régler les droits que les seigneurs se réservaient pour l'équivalent de leur bien. L'une et l'autre de ces choses furent réglées par les chartres d'affranchissement; ces chartres formèrent une partie de nos coutumes, et cette partie se trouva rédigée par écrit.

3° Sous le règne de saint Louis et les suivants, des praticiens habiles, tels que Des¬fontaines, Beaumanoir, et autres, rédigèrent par écrit les coutumes de leurs bailliages. Leur objet était plutôt de donner une pratique judiciaire, que les usages de leur temps sur la disposition des biens. Mais tout s'y trouve; et, quoique ces auteurs particuliers n'eussent d'autorité que par la vérité et la publicité des choses qu'ils disaient, on ne peut douter qu'elles n'aient beaucoup servi à la renaissance de notre droit français. Tel était, dans ces temps-là, notre droit coutumier écrit.

Voici la grande époque. Charles VII et ses successeurs firent rédiger par écrit, dans tout le royaume, les diverses coutumes locales, et prescrivirent des formalités qui devaient être observées à leur rédaction. Or, comme cette rédaction se fit par provinces, et que, de chaque seigneurie, on venait déposer dans l'assemblée générale de la province les usages écrits ou non écrits de chaque lieu, on chercha à rendre les coutumes plus générales, autant que cela se put faire sans blesser les intérêts des particuliers qui furent réservés1712. Ainsi nos coutumes prirent trois caractères: elles furent écrites, elles furent plus générales, elles reçurent le sceau de l'autorité royale.

Plusieurs de ces coutumes ayant été de nouveau rédigées, on y fit plusieurs chan¬gements, soit en ôtant tout ce qui ne pouvait compatir avec la jurisprudence actuelle, soit en ajoutant plusieurs choses tirées de cette jurisprudence.

Quoique le droit coutumier soit regardé parmi nous comme contenant une espèce d'opposition avec le droit romain, de sorte que ces deux droits divisent les territoires, il est pourtant vrai que plusieurs dispositions du droit romain sont entrées dans nos coutumes, surtout lorsqu'on en fit de nouvelles rédactions, dans des temps qui ne sont pas fort éloignés des nôtres, où ce droit était l'objet des connaissances de tous ceux qui se destinaient aux emplois civils; dans des temps où l'on ne faisait pas gloire d'ignorer ce que l'on doit savoir, et de savoir ce que l'on

doit ignorer; où la facilité de l'esprit servait plus à apprendre sa profession qu'à la faire; et où les amusements continuels n'étaient pas même l'attribut des femmes.

Il aurait fallu que je m'étendisse davantage à la fin de ce livre; et qu'entrant dans de plus grands détails, j'eusse suivi tous les changements insensibles qui, depuis l'ouverture des appels, ont formé le grand corps de notre jurisprudence française. Mais j'aurais mis un grand ouvrage dans un grand ouvrage. Je suis comme cet antiquairequi partit de son pays, arriva en Égypte, jeta un coup d'œil sur les Pyramides, et s'en retourna[335].

Book Twenty-Eight

CONCERNING THE ORIGIN AND REVOLUTIONS OF THE CIVIL LAWS AMONG THE FRENCH

In nova fert animus mutates dicereformas Corpora...

Ovid, *Metamorphoses*[1]

Chapter 1: About the Different Character of the German Peoples's Laws

The Franks having left their country, they caused the *Salic laws* to be digested by the wise of their nation. (a[1]) The tribe of Ripuarian Franks having joined with that of the Salian Franks, under Clovis (b[2]), it preserved its practices, while Theodoric (c[3]), King of Austrasia, caused them to be placed in writing. He similarly collected the practices of the Bavarians and Germans (d[4]) who were subject to his kingdom. For Germany being weakened by the exit of so many peoples, the Franks, after having conquered ahead of themselves, made a step backwards and carried their domination into the forests of their fathers. There is some appearance that the code of the Thuringians was given by the same Theodoric (e[5]), since the Thuringians were also his subjects. The Frisians having been subdued by Charles Martel and Pepin, their law is not anterior to those princes (f[6]). Charlemagne, who first conquered the Saxons, gave them the law that we have. One only has to read those two last codes in order to see that they come from the hands of conquerors. The Visigoths, Burgundians, and Lombards, having founded kingdoms, caused their laws to be written, not in order to make conquered peoples follow their practices but in order to follow them themselves.

In the *Salic* and *Ripuarian* laws, in those of the Alemanni, the Bavarians, the Thuringians and Frisians, there is an admirable simplicity. One finds in them an original rusticity, and a spirit which had not been weakened by a different spirit. They changed little, for those peoples (if one excepts the Franks) remained in Germany. The Franks even founded a large part of their empire there; thus were their laws wholly Germanic. It was not the same in this for the laws of the Visigoths, Lombards, and Burgundians. Their laws lost much of their character, because those peoples, who settled in their new dwellings, lost much of their own.

The kingdom of the Burgundians did not endure sufficiently long that the conquering people's laws might be able to receive any great changes. Gundibald and Sigismond, who collected their practices, were almost the last of their kings. The Lombards' laws received additions rather than changes. Those of Grimoald, Liutprand, Rachis, and Aistulf followed those of Rothari; but they did not assume any new form. It was not in this the same for the laws of the Visigoths (g[7]); their kings re-founded them and caused them to be re-founded by the agency of the clergy.

The kings of the first race indeed eliminated from the *Salic* and *Ripuarian* laws whatever could not absolutely conform to Christianity. But they left all their foundations (h[8]). That is what one cannot say of the laws of the Visigoths.

The laws of the Burgundians, and above all those of the Visigoths, admitted corporal punishments. The *Salic* and *Ripuarian* laws did not receive them (i[9]). They preserved their character better.

The Burgundians and Visigoths, whose provinces were most exposed, sought to reconcile their ancient inhabitants and to give them the most impartial civil laws (k[10]). But the Frank kings, certain of their authority, did not have these concerns (l[11]).

The Saxons, who lived under the sway of the Franks, had an unconquerable temper, and persisted in revolting. One finds in their laws (m[12]) some of the severities of the conqueror, which one does not see in the other law codes of the barbarians.

There one sees the spirit of the German laws in the pecuniary penalties and that of the conqueror in the afflictive punishments.

Crimes that people commit within their land are punished corporally, while they follow the spirit of the German laws only in the punishment of those committed outside of their territory.

There they declare that, on account of their crimes, perpetrators will never have peace. And they even deny to them the asylum of churches.

The bishops had an immense authority at the court of the Visigoth kings. The most important business was decided in the synods. We owe to the code of the Visigoths all the maxims, all the principles, and all the aims of the Inquisition today. And the monks have done nothing but to copy, against the Jews, the laws heretofore made by the bishops.

For the rest the laws of Gundibald, for the Burgundians, seem judicious enough. Those of Rothari and the other Lombard princes are still more so. But the laws of the Visigoths, those of Recessuinthus, Chaindasuinthus, and Egigas, are puerile, gauche, and stupid. They did not attain the goal—replete with rhetoric, void of sense, frivolous in foundation, and exaggerated in style.

Chapter 2: That the Barbarians' Laws Were All Personal

It is a particular characteristic of those laws of the barbarians that they were not connected with a particular territory. The Frank was judged by the laws of the Franks; the Aleman by the laws of the Alemanni; the Burgundian by the laws of the Burgundians; the Roman by the laws of the Romans. And indeed, so little did folk dream in those times of making the laws of conquering peoples' uniform, they did not even think to make themselves legislators for the conquered peoples.

I find the origin of this in the morals of the German peoples. Those nations were separated by swamps, lakes, and forests. One even notes, in Caesar (a[13]), that they loved to separate themselves. The terror that they had for the Romans caused that they gathered together. Each man in those mixed nations was owed to be judged according to the practices and customs of their own nations. All those peoples, among themselves, were free and independent, and when they were mixed together the independence yet remained. The fatherland was common, and the republic particular; the territory was identical, and the nations distinct. The spirit of the personal laws, therefore, was with those peoples before they departed their homes, and they bore it with them in their conquests.

One finds this practice established in the formulations of Marculsus (b[14]), in the codes of the barbarian laws, above all in the law of the Ripuarians (c[15]), in the decrees of the kings of the first race (d[16]), whence derived the capitularies that folk made on that subject during the second (e[17]). Children followed the law of their father (f[18]), wives that of their husband (g[19]), widows returned to their own law (h[20]), and freedmen had that of their patron (i[21]). That's not all: each could assume whatever law he wished. The constitution of Lothair I required that this choice be made public.

Chapter 3: A Capital Difference Between the *Salic Laws* and Laws of the Visigoths and Burgundians

I have said (a[22]) that the law of the Burgundians and that of the Visigoths were impartial. But the *Salic Law* was not so; it established the most afflicting distinctions between the Franks and the Romans. When (b[23]) one had slain a Frank, a barbarian, or a man who lived under the *Salic Law*, for it he paid to his relations a recompense of 200 *sous*. He only paid 100 for it when he had slain a Roman proprietor (c[24]), and only forty-five when he had slain a tributary Roman. The recompense for the murder of a Frank, the king's vassal (d[25]), was 600 *sous*, while that for the murder of a Roman, a guest (e[26]) of the king (f[27]), was only 300. The *Salic Law* thus placed a cruel difference between the Frank lord and the Roman lord, and between the Frank and the Roman who were in a middling condition.

That's not all; if one gathered (g[28]) everybody in order to assail a Frank in his house, and should kill him, the *Salic Law* prescribed a recompense of 600 *sous*. But if folk had assailed a Roman or a freedman (h[29]), they only paid half the recompense. Under the same law (i[30]), if a Roman shackled a Frank, he owed thirty *sous* recompense. But if a Frank shackled a Roman he only owed one of fifteen. A Frank, despoiled by a Roman, had sixty-two and a half *sous* in recompense, while a Roman, despoiled by a Frank, received only thirty. All that had to be burdensome for the Romans.

Nevertheless, a celebrated author (k[31]) forms a system of the *établissement des Franks dans les Gaules* on the presupposition that they were best of friends to the Romans,—they who did to them, and received from them, frightful wrongs (l[32])?—the Franks were friends to the Romans,—they who, after having subjected them by their weapons, cold-bloodedly oppressed them by their laws? They were friends to the Romans like the Tatars, who conquered China, were friends to the Chinese.

If a few Catholic bishops have wished to employ the Franks in order to destroy the Aryan kings, does it follow that they need have desired to live under barbarian peoples? May one of thence conclude that the Franks need have had some special respect for the Romans? I would draw quite different consequences from it: the more the Franks were confident about the Romans, the less did they show them consideration.

But Abbé Dubos has mined poor sources for a historian: poets and orators; it is not upon works of exhibitionism that one must base systems.

Chapter 4: How Roman Right Failed in the Land of Frankish Domains, and Endured in the Land of Gothic and Burgundian Domains

The things I have said will illuminate others that, until now, have been replete with obscurities.

The country which folk today call France was governed, in the first race, by Roman law or the Theodosian code, and by the laws of the differing barbarians who dwelt there (a[33]).

In the country of the Frankish domain, the *Salic Law* was established for the Franks, and the Theodosian code (b[34]) for the Romans. In that of the Visigoth domain, a compilation of the Theodosian code, done at the order of Alaric (c[35]), regulated the differences of the Romans. The customs of the nation, which Euric caused to be digested in writing (d[36]), judged those of the Visigoths. But why did the *Salic Laws* acquire an almost universal authority in the country of the Franks? And why did Roman right gradually fail, whereas, in the Visigoth domain, Roman might spread and had an universal authority?

I said that Roman right lost its practice among the Franks, on account of the great advantages there were in being Frank (e[37]), barbarian, or a man living under the *Salic Law*. Everyone was inclined to abandon the Roman right, in order to live under the *Salic* Law. They were checked only by the ecclesiastics (f[38]), for these latter had no interest in changing. The differences of status and rank only consisted in the amount of recompense, as I will show elsewhere. Now the particular laws (g[39]) assigned ecclesiastics recompenses as favorable as those the Franks had. Thus they kept the Roman right. They received no prejudice with it, and it suited them besides, since they were the labor of Christian emperors.

On the other hand, under the Visigoth patrimony, the Visigoth law (h[40]) allowing to Visigoths no civil advantage over Romans, the Romans had no reason to quit living under their own law in order to live under another. They therefore kept their laws and did not take up those of the Visigoths.

This is confirmed to the extent that one advances further. Gundibald's law was most impartial and was not more favorable to Burgundians than to Romans. It appeared, from the prologue to that law, that it was made for the Burgundians, and that it was further made to regulate matters that could arise between the Romans and Burgundians; and in this last case the tribunal was equally divided. That was

necessary on account of some special reasons, derived from the political arrangement of those times (i[41]). Roman right survived in Burgundy, for regulating the disputes that the Romans could have among themselves. These had no reason to give up their law, as such as they did have in the land of the Franks; what is more, the *Salic Law* was not established in Burgundy, as it seemed from the famous letter that Agobard wrote to Louis le Debonnaire.

Agobard (k[42]) requested that prince to establish the *Salic Law* in Burgundy. Thus, it was not established there. Thus, Roman right survived and still survives in as many provinces as heretofore were subject to that kingdom.

Roman right and Gothic law were similarly preserved in the lands of the Gothic settlements. The *Salic Law* was never received there. When Pepin and Charles Martel drove out the Saracens, the towns and provinces, which submitted to those princes (l[43]), requested and obtained the preservation of their laws, the which, in spite of the practice in those times in which all laws were personal, soon caused Roman right to be regarded as a real and territorial law in those lands.

That is proved from the edict of Charles the Bald, issued at Pistes in the year 864, which (m[44]) differentiated the lands in which folk judged according to Roman right from those in which folk did not judge so.

The *Edict of Pistes* proves two things: first, there were some lands in which folk judged following Roman law; then, those lands in which folk judged by Roman law were precisely those in which folk still follow it today, as appears from that same edict (n[45]). Thus the distinction of the lands of France subject to custom from the France ruled by written right was already established at the time of the *Edict of Pistes*.

I have said that, in the beginnings of the monarchy, all the laws were personal. Thus, when the *Edict of Pistes* distinguishes the lands of Roman right from those which were not so, that means that, in lands which were not of Roman right, so many folk had chosen to live under one of the laws of the barbarian peoples that there was almost no one in those realms who chose to live under the Roman law; while, in the lands of Roman law, there were few folk who had chosen to live under the laws of the barbarian peoples.

I well know that I am now saying some new things. But, if they are true, they are indeed ancient. What does it matter, after all, whether it were I, the Valois, or the Bignons who should have said it?

Chapter 5: Continuing the Same Subject

Gundibald's law survived for a long time among the Burgundians, concurrently with Roman law. It was still the practice there in the time of Louis le Debonnaire; Agobard's letter leaves no doubt on that matter. Similarly, although the *Edict of Pistes* calls the land which had been occupied by the Visigoths the land of Roman law, the law of the Visigoths always survived there, which is proved by the Synod of Troyes held under Louis le Bègue in the year 878, which is to say fourteen years after the *Edict of Pistes*.

Subsequently, the Gothic and Burgundian laws failed in their own lands from the general causes (a[46]) that caused the personal laws of the barbarian peoples everywhere to disappear.

Chapter 6: How Roman Right Was Preserved in the Lombard Domains

Everything conforms to my principles. The law of the Lombards was impartial, and the Romans had no interest in abandoning their own in order to assume it. The motive which engaged the Romans under the Franks to choose the *Salic Law* did not obtain in Italy. There Roman right was established with the law of the Lombards.

It even occurred that the latter yielded to Roman right. It ceased to be the law of the prevailing nation and, although it continued to be that of the leading nobility, most of the towns formed themselves into republics and that nobility declined or was exterminated (a[47]). The citizens of the new republics were not inclined to assume a law that instituted the practice of judicial combat and the institutions of which clung strongly to the customs and practices of chivalry. The clergy, so authoritative in Italy at that time and living almost wholly under Roman law, the number of them that followed the law of the Lombards had to diminish continually.

Besides, the law of the Lombards did not have that majesty of the Roman right, which reminded Italy of the idea of its domination of all the earth; it did not have the extensiveness. The law of the Lombards and Roman law no longer served but to supplement the statutes of the towns, which had formed themselves into republics. Now, which could supplement these better: the law of the Lombards, which did not legislate except over a few cases, or the Roman law, which embraced all of them?

Chapter 7: How Roman Right Failed in Spain

Things went differently in Spain. The law of the Visigoths triumphed, and Roman right failed there. Chaindasuinthus (a[48]) and Recessuinthus (b[49]) proscribed the Roman laws and did not even allow them to be cited in tribunals. Recessuinthus was also author of the law that eliminated the prohibition of marriages between Goths and Romans (c[50]). It is clear that those two laws had the same spirit: that king wished to remove the main causes of separation that existed between Goths and Romans. Now, folk thought that nothing separated them more than the interdiction to contract marriages between them and the permission to live under differing laws.

But, although the Visigoth kings had proscribed Roman right, it always survived in the domains that they possessed in southern Gaul. Those lands, removed from the center of the monarchy, lived in great independence (d[51]). One notes, from the history of Vamba, who ascended the throne in 672, that the natives of the land had acquired the ascendancy (e[52]): thus, Roman law had greater authority there, while Gothic law had less. The Spanish laws suited neither their manners nor their real situation. Perhaps the people even affected Roman law, because they connected the idea of liberty with it. There is more: the laws of Chaindasuinthus and Recessuinthus contained some horrifying provisions against the Jews, but those Jews were powerful in southern Gaul. The author of the history of King Vamba calls those provinces the Jews' brothel. When the Saracens came into these provinces, they were summoned there. Now, who could have summoned them there, but the Jews or the Romans? The Goths were the first oppressed, because they were the dominant nation. One notes, in Procopius (f[53]), that in their calamity they retreated from Narbonne Gaul into Spain. Doubtless, in this misfortune, they took refuge in the regions of Spain, which were yet protected, while the number of them that lived under the law of the Visigoths in southern Gaul was much diminished by it.

Chapter 8: An Erroneous Capitulary

Did not that unfortunate compiler, Benedictus Levita, try to transform this Visigoth law, which interdicted the practice of Roman right into a capitulary (a[54]), which, since, folk have attributed to Charlemagne? From this particular law he made a general law, as if he had wished to exterminate Roman right throughout the universe.

Chapter 9: How the Barbarian Law Codes and the Capitularies Failed

The Salic, Ripuarian, Burgundian, and Visigoth laws little by little ceased to be in force among the French. Here's how:

The fiefs having become hereditary, and the *arrière-fiefs* having been extended, many practices were introduced, to which those laws were no longer applicable. Folk indeed retained the spirit of them, which was to regulate most matters by fines. But the values doubtlessly having changed, the fines changed also. And one notes many charters (a[55]) in which the lords set the fines that had to be paid in their petty courts. Thus, folk followed the spirit of the law, without following the law itself.

Besides, France standing divided into an infinity of petty lordships, which rather recognized a feudal than a political dependence, it was quite difficult that a single law should be able to be authorized. In effect, one would not have been able to cause it to be observed. The practice scarcely existed any longer, that one should dispatch into the provinces extraordinary officers (b[56]) who would oversee the administration of justice and political matters. It even appears from the charters that, whenever new fiefs were established, the kings denied themselves the right to send them in. Thus, when nearly everything had become fief, those officers were no longer able to be used. There was no longer any common law, because no one was able to cause the common law to be observed.

The *Salic*, Burgundian, and Visigoth laws were, therefore, extremely neglected at the second of the second era, and at the beginning of the third folk no longer heard them spoken of.

Under the two first eras, they frequently assembled the nation, which is to say the lords and bishops. There was not yet any question of the commons. Folk sought in those assemblies to regulate the clergy, which was a body formed, so to speak, under the conquerors and who established its prerogatives. The laws made in these assemblies are those we are calling the capitularies. Four things occurred there: the laws of the fiefs were established, and the laws of the fiefs governed a great part of the church's property; the ecclesiastics further separated themselves and neglected the reform laws (c[57]), in which they had not been exclusively the reformers; they received the canons from the Councils (d[58]) and decretals from the popes; and the clergy received these laws as deriving from a purer source. Since the erection of the large fiefs, the kings had no longer, as I've said, envoys in the provinces in order to

cause the laws emanating from themselves to be observed. Thus, under the third era, folk no longer heard capitularies spoken of.

Chapter 10: Continuing the Same Subject

They added several capitularies to the Lombards' law, the *Salic Laws*, and the Bavarians' law. Folk have sought the reason for this; it's necessary to grasp it in the thing itself. There were several species of capitularies. Some were related to the political government, others to the economic government, most to the ecclesiastical government, and some to the civil government. Those of this last species were added to the civil law, which is to say, to the personal laws of each nation. That is why it is said, in the capitularies, that nothing is stipulated therein contrary to Roman law (a[59]). In effect, those which concerned the economic, ecclesiastical, or political government had no relation to that law, while those which concerned the civil government only had a relation to the barbarian peoples' laws, which they explained, corrected, augmented, or diminished. But those capitularies, added to the personal laws, caused, I believe, the very body of the capitularies to be neglected. In times of ignorance the abridgement of a work often causes the very work to be decline.

Chapter 11: Other Causes of the Fall of the Barbarians Law Codes, Roman Right, and the Capitularies

When the German nations conquered the Roman empire, they there found the practice of writing; and in imitation of the Romans they digested their practices in writing (a[60]) and made codes of them. The unfortunate reigns which followed that of Charlemagne, the Norman invasions, and intestine warfare plunged the victorious nations back into the darkness from which they had emerged. Folk no longer knew how to read or write. That caused the written barbarian laws, Roman right, and the capitularies to be forgotten in France and In Germany. The practice of writing was better preserved in Italy, where the popes and Greek emperors reigned and where there were some flourishing towns and almost the only commerce carried on at that time. That vicinity of Italy caused Roman right to be better preserved in the region of Gaul previously subject to the Goths and Burgundians; far more than that Roman right was a territorial law there and a kind of privilege. It appears that it is the ignorance of writing that caused the Visigoths to decline in Spain. And from the fall of so many laws customs grew up everywhere.

The personal laws declined. Compositions and what folk called *Freda* (b[61]) were regulated more by custom than by the text of those laws. Thus, as upon the establishment of the monarchy folk had passed from the practices of the Germans to some written laws, they returned some centuries later from written laws to unwritten practices.

Chapter 12: About Local Customs; Revolution in the Barbarian Peoples' Laws and Roman Right

One notes from several monuments that there were already some local customs in the first and second eras. There folk speak of the "custom of the place" (a[62]), "the ancient practice" (b[63]), "the custom" (c[64]), and "the laws and customs." (d[65]) Some authors have thought that what folk named customs were the laws of barbarian peoples, while what they called the law was Roman right. I prove that this cannot be. King Pepin ordained that, wherever there was no law, folk should follow the custom; but that custom could not be preferred to law (e[66]). Now, to say that Roman right should prevail over the barbarians' law codes—that is to overturn all the ancient monuments, and above all those barbarians' law codes, which perpetually said the opposite.

Far from these customs were the laws of the barbarian peoples; it was these laws indeed, which as personal laws, introduced them. The *Salic Law*, for example, was a personal law; but in the places generally or almost generally inhabited by the Salian Franks, the *Salic Law*, as personal as it was, became a territorial law in relation to these Salian Franks. It was personal only for the Franks who dwelt elsewhere. Now, if, in a place where the *Salic Law* was territorial, it had happened that several Burgundians, Alemanni, or even Romans should have had frequent business, they would have been judged by the laws of these peoples, and a large number of judgments, conformably to some of those laws, would have had to introduce new practices in the country. And that well explains Pepin's constitution. It was natural that those practices should be able to affect even the Franks of the place, in the cases which were not judged by the *Salic Law*. But it was not natural that they be able to prevail over the *Salic Law*.

Thus there was in each place a prevailing law and some received practices, which served as supplement to the prevailing law, when they did not affront it.

It could even occur that they should serve as supplement for a law that was not territorial. And, in order to pursue the same example, if, in a place where the *Salic Law* was territorial, a Burgundian was judged by the law of the Burgundians, and that the case was not found in the text of that law, it's not necessary to doubt that folk might not have judged according to the custom of the place.

In the time of King Pepin the customs that had been formed had less force than the laws. But soon the customs destroyed the laws, and, inasmuch as new

regulations are always remedies which point to a present ill, one may believe that, in Pepin's time, folk already began to prefer the customs to the laws.

What I have said explains how Roman right began, from the first ages, to become a territorial law, as one notes in the *Edict of Pistes*, and how the Gothic law did not yet allow it to be in use there, as it appears from the Synod of Troyes, about which I have spoken (f[67]). The Roman law had become the general personal law and the Gothic law the particular personal law. But how did ignorance cause the personal laws of the barbarian peoples to fall everywhere, while Roman right survived, as territorial law, in the Visigoth and Burgundian provinces? I respond that Roman law itself had nearly the fate of the other personal laws; without which we should have still the *Theodosian Code* in the provinces, where Roman law was territorial; instead we have there the laws of Justinian. In those provinces there hardly remained anything but the name, "land of Roman right," or of "written right," save that love that the people have for their law, above all when they consider it as a privilege, and some provisions of Roman right at that time retained in the memory of men. But that was enough of it to produce this effect, that, when Justinian's compilation appeared, it was received in the provinces of the Goth and Burgundian domains as written law; whereas, in the ancient Frank domains, it was only received as written reason.

Chapter 13: A Difference Between the *Salic Law* of the Salian Franks and That of the Ripuarian Franks and Other Barbarian Peoples

The *Salic Law* did not allow the practice of negative proofs; that's to say that, by the *Salic Law*, he who made a demand or an accusation ought to prove it and that it would not suffice for the accused to deny it, which conforms to the laws of nearly every nation in the world.

The law of the Ripuarian Franks had an entirely different spirit (a[68]). It was content with negative proofs, and that he against whom one lodged a complaint or an accusation could, in most cases, justify himself by swearing, with a certain number of witnesses, that he had not done what one imputed to him. The number of witnesses who ought to swear (b[69]) increased according to the importance of the matter. It sometimes went to seventy-two (c[70]). The laws of the Alemanni, the Bavarians, the Thuringians, the Frisians, the Saxons, the Lombards, and the Burgundians were made on the same model as those of the Ripuarians.

I have said that the *Salic Law* did not allow negative proofs. There was nevertheless one case in which it did allow them (d[71]). But, in that case, it did not admit them alone, and without the competition of positive proofs. The complainant caused his witnesses to be heard in order to establish his complaint (e[72]). The defendant caused his own to be heard in order to justify himself. And the judge sought the truth in the one and the other witnesses (f[73]). That practice was much different from that of the Ripuarian laws and other barbarians' laws, where an accused justified himself by swearing that he was not guilty and by causing his relatives to swear that he had told the truth. Those laws are only able to suit a people who had some simplicity and a certain natural candor. It was even necessary that the legislators forestall their abuse, as one is shortly going to see.

Chapter 14: Another Difference

The *Salic Law* did not permit trial by single combat; the law of the Ripuarians (a[74]), and nearly all those of barbarian peoples, did receive it (b[75]). It seems to me that the law of combat was natural consequence of, and the remedy for, the law which instituted negative proofs. Whenever someone made a complaint, and he saw that it was going to be unjustly evaded by an oath, what remained for a warrior who saw himself about to be gulled, except to question the right of the injury they were doing to him and also of the perjury supporting it? (c[76]) The *Salic Law*, which did not admit the use of negative proofs, did not need trial by combat and did not accept it. But the laws of the Ripuarians (d[77]), and that of other barbarian peoples who admitted the use of negative proofs (e[78]), were forced to institute trial by combat.

I insist that folk should read the two famous provisions of Gundibald (f[79]), King of the Burgundians, on this subject. One will see that they are derived from the nature of the thing. It was necessary, according to the language of the barbarians, to remove the oath from the hands of a man who wanted to take advantage of it.

Among the Lombards Rothari's law acknowledges the cases in which it intended that he who had defended himself by an oath should no further be able to be plagued by a combat. This practice spread out (g[80]); we will see in what follows what evils resulted from it, and how it became necessary to restore the ancient practice.

Chapter 15: A Reflection

Do not say that in the changes that were made in the code of barbarian laws, in the provisions which were added to them, and in the body of the capitularies, someone mightn't be able to find some text in which, in fact, the trial by combat would not be a consequence of the negative proof. Certain individual circumstances have been able, over the course of several centuries, to cause the institution of certain particular laws. I am talking about the general spirit of the laws of the Germans—about their nature and their origin; I am talking about certain ancient practices of these peoples, indicated or established by these laws. There is not here any question but that.

Chapter 16: About the Trial by Boiling Water, Instituted by the *Salic Law*

The *Salic Law* did allow the use of trial by boiling water (a[81]), and, since that test was most cruel, the law provided a modification in order to cushion its rigor (b[82]). It allowed him that had been slated to come make the trial by boiling water to repurchase his hand with the consent of his adversary. The plaintiff, on the basis of a certain sum that the law appointed, was able to settle, on the oath of several witnesses who would declare that the defendant did not commit the crime. And that was one special case of the *Salic Law*, in which it admitted the negative proof.

That proof was a matter of convention, which the law suffered but which it did not ordain. The law provided a certain compensation for the plaintiff, which intended to allow that the defendant might defend himself by a negative proof. It was free for the plaintiff to recur to the oath of the defendant, as it was free for him to remit the tort or injury.

The law provided a modification (c[83]), so that before the judgment, the adversaries, the one in fear of a frightful test, the other with the sight of a small present compensation, should resolve their differences and conclude their hatreds. One well senses that this negative proof, once consummated, there were no other required after it, and thus the practice of combat was not able to be a consequence of that special provision of the *Salic Law*.

Chapter 17: Our Fathers' Way of Thinking

Folk will be astonished to see that our fathers had thus made the citizens' honor, fortune and life to depend upon matters which were less the recourse of reason than of chance; that they had ceaselessly made use of proofs which proved nothing, and which were connected neither with innocence nor with guilt.

The Germans who had never been subjugated (a[84]) enjoyed an extreme individualism. Families waged war on one another for murders, thefts, and insults (b[85]). They modified that custom by placing those wars under some rules. The wars occurred by appointment and under the magistrate's eyes (c[86]), which was preferable to an indiscriminate license to injure one another.

Like today's Turks in their civil wars, who consider the first victory as a judgment of god that prevails, so the German peoples, in their private affairs, adopted the outcome of combat as a providential notice, always watchful to punish the criminal or the usurper.

Tacitus says that among the Germans, whenever one nation intended to open war against another, it sought to take some prisoner who might be able to combat one of its own men; and that they judged the success of the war by the outcome of the single combat. Peoples who believed that single combat could regulate public affairs could indeed think that it would also be able to regulate private disputes.

Gundibald (d[87]), King of Burgundy, of all the kings, was he who most authorized the practice of combat. That prince gave the reason of his law in his very law: "It is," he said, "to the end that our subjects might no longer make oaths about obscure facts, and should not perjure themselves about sure facts." Thus, while the ecclesiastics declared impious the law which permitted combat (e[88]), the King of the Burgundians considered that which instituted the oath a sacrilege.[2]

Trial by single combat had some reason based in experience. In an exclusively warrior nation, cowardliness presupposes some other vices: it proves that one has resisted the education which he has received; that one has not been responsive to honor, nor guided by the principles which have governed the other men; and it shows that one does not fear their scorn and does not treasure their esteem—for inasmuch as one were well born, he will not usually lack the skill which ought to join with strength, nor the strength which ought to collaborate with courage. For, treasuring honor, one will have practiced his entire life at those things without which he cannot obtain it. Further, in a warrior nation, in which strength, courage,

and prowess are honorable, the truly odious crimes are those which grow out of deception, from subtlety and cunning, which is to say, from cowardice.

As for the trial by fire, once the defendant had placed his hand on all hot iron or in boiling water, they wrapped up the hand in a bag which they sealed. If, after three days, there did not appear any sign of burning, he was declared innocent. Who does not see that, among a people trained to handle arms, the tough, calloused skin ought not to receive a sufficient impression from the hot iron or boiling water such that it might appear there three days later? And, if it appeared there, that was a sign that he who took the test was effeminate. Our peasants, with their calloused hands, manipulate hot irons at will. And, regarding women, the hands of them that labored could withstand hot irons. The ladies did not lack champions to defend them (f[89]), and in a nation where there was not any luxury, there was scarcely a middle class.[3]

By the law of the Thuringians (g[90]), a woman accused of adultery was not condemned to trial by boiling water, unless there did not appear any champion on her behalf.[4] And the law of the Ripuarians admitted this test only when one found no witnesses to exculpate oneself (h[91]). But a woman whom none of her relations wished to defend, a man who could produce not one witness to his integrity, were by that indeed already convicted.

Therefore I say that, in the circumstances of the times in which trial by combat and trial by hot iron and boiling water were in use, there were such a harmony of those laws with those morals, that those laws produced injustices fewer than they were [themselves] unjust; that the effects were more innocent than the causes; that they rather shocked equity than violated rights; and that they were rather unreasonable than tyrannical.

Chapter 18: How Trial by Combat Spread

One could conclude from Agobard's letter to Louis le Debonnaire that trial by combat was not practiced among the Franks, since, after having remonstrated with that prince the abuses of Gundibald's law, he requested that they judge matters in Burgundy by the law of the Franks (a[92]). But, inasmuch as folk know from elsewhere that in those times judicial combat was practiced in France, they have confronted a difficulty. What I have said explains this; the law of the Salian Franks did not allow that trial, while that of the Ripuarian Franks did receive it (b[93]). But the practice of judicial combat daily spread in France, in spite of the protestations of ecclesiastics; and I am soon going to prove that it were themselves who in large measure provided scope for it.

It is the Lombards' law that furnishes us this proof. "There had been introduced a long time ago a detestable custom (it is said in the preamble to the C*onstitution* of Otto II); that is, if the charter of a certain inheritance were challenged as false, he who proffered it took an oath on the gospels that it were true. And in the absence of any preceding judgment, he became owner of the inheritance. Thus perjurers were certain to acquire." (c[94]) When Emperor Otto I was crowned at Rome (d[95]), Pope John XII then holding a council, all the lords of Italy cried that it was necessary that the emperor make a law in order to correct that unworthy abuse (e[96]). The Pope and the Emperor judged that it was necessary to remit the business to the council which had to meet a short while after at Ravenna (f[97]). There, the lords made the same requests and re-doubled their cries. But under pretext of the absence of certain persons, once again they remitted this business. When Otto II and Conrad (g[98]), King of Burgundy, came into Italy, they held in Verona (h[99]) a conference with the lords of Italy (i[100]). And upon their reiterated claims, the Emperor, with everybody's consent, made a law which maintained that, whenever there should be some dispute about inheritances, and that one of the parties would wish to use a charter while the other held that it were false, the business would be settled by combat. Further, the same rule should be observed whenever any matter of fiefs were at stake; and the churches were subject to the same law, and they could combat by means of their champions. One notes that the nobles sought trial by combat, on account of the inconvenience of the proof introduced in the churches; and that, despite the authority of Otto, who came into Italy to speak and act as a master, the clergy held firm in two councils. With the cooperation of the nobility

and the princes having forced the ecclesiastics to yield, the practice of judicial combat had to be regarded as a privilege of the nobility, as its bulwark against injustice and its guarantee of prosperity. From this moment that practice had to spread. And that was accomplished at a time when the emperors were great and the popes petty; at a time when the Ottos came to re-establish the dignity of empire in Italy.

I will make a reflection, which shall confirm what I have said above, that the institution of negative proofs entailed with it a jurisprudence of combat. The abuse about which folk complained to the Ottos was that a man to whom one complained that his charter was fraudulent, defended himself with a negative proof, by declaring on the Gospels that it was not so. What did one do in order to correct the abuse of a law that had been clipped? They reestablished the practice of combat.

I hastened to address the **constitution** of Otto II in order to provide a clear idea of the disorders between the clergy and the laity in that era [those days]. There had previously existed a **constitution** of Lothar I (k[101]), who, concerning the identical complaints and disorders, seeking to guarantee property rights, had ordered that the notary should swear that the charter was not false; and that if the notary were dead, they required the witnesses who signed it to swear; but the evil always remained. It required arriving at the remedy of which I am going to speak.

I find that prior to those times, in the general assemblies Charlemagne held, the nation informed him (l[102]) that in the state of things, it was most difficult that either the accuser or the accused must perjure himself and it would be far better to re-establish trial by combat; the which he did.

The usage of trial by combat extended as far as Burgundy, while the use of the oath was limited there. Theodoric, King of Italy, abolished individual combat among the Ostrogoths (m[103]): the laws of Chaindasuinthus and Reccessuinthus seem to have aimed at eliminating the very idea. But those laws were so little accepted in the Narbonne that trial by combat there was considered a privilege of the Goths (n[104]).

The Lombards, who conquered Italy after the overthrow of the Ostrogoths by the Greeks, restored there the usage of trial by combat; but their first laws restricted it (o[105]). Charlemagne (p[106]), Louis the Debonnaire, the Ottos, made diverse general constitutions that one finds implied in the laws of the Lombards, and added to the *Salian* laws, which extended dueling, initially in criminal processes and then in civil ones. Folk did not know how to act. Negative proof by means of oath had some inconveniences; that by means of trial by combat had its own also: folk switched according as they were struck more by some or by others.

On the one hand, the ecclesiastics were pleased to see that, in all secular matters, folk had recourse to churches and altars (r[107]): while, on the other hand, a proud nobility loved to defend its rights sword in hand.

I do not mean that it was the clergy who had introduced the usage of which the nobility complained. That custom derived from the spirit of the laws of the barbarians, and from the institution of negative proofs. But a practice that could produce impunity for so many criminals, having thought that it was necessary to make use of the churches in order to shame the guilty and cause the perjurers to blush, the ecclesiastics sustained that usage and the practice attached to it; for otherwise they were opposed to negative proofs. We see, in Beaumanoir (s[108]), that those proofs were never permitted in ecclesiastical tribunes; which doubtless contributed greatly to causing their downfall, and to undermine the attitude of the barbarian law codes in this respect.

This will yet more cause to be well sensed the connection between the usage of negative proofs and that of the trial by combat I have spoken of. The lay tribunals admired them, while the clerical tribunals rejected both.

In choosing proof by combat, the nation followed its warrior genius; for, while folk instituted combat as a judgment of god, they abolished proofs by the cross, cold water, and boiling water, which they also had considered a judgment of god.

Charlemagne ordered that, if there emerged some difference among his children, it should be terminated by the judgment of the cross. Louis the Debonnaire restricted that judgment to ecclesiastical matters (t[109]): his son, Lothair, abolished it in every case; he similarly abolished proof by cold water (u[110]).

I do not say that, in a time when there were so few usages universally received, these proofs might not have been reproduced in some churches, for as much as a charter of Philippe-Augustus makes mention of it (v[111]): but I say that they were of little use. Beaumanoir, who lived in the time of St. Louis[5] and a little after, making the enumeration of different types of proof, spoke of that of trial by combat, while not at all of the others (x[112]).

Chapter 19: A New Reason for the Neglect of the *Salic Laws*, Some Roman Laws, and Some Capitularies

I have already cited the reasons that caused the *Salic Laws*, Roman laws, and the capitularies to lose their authority. I will add that the great extension of trial by combat was the main cause of it.

The *Salic Laws*, which did not permit that usage, became in a manner useless and fell; the Roman laws, which also did not permit it, similarly perished. Folk no longer dreamed of anything but the law of judicial combat, and to make of it a good jurisprudence. The provisions of the capitularies did not less become useless. Thus, so many laws lost their authority, without that someone might be able to cite the moment in which they did so; they were forgotten, without that someone might discover others that would have taken their place.

Such a nation did not need written laws; and its written laws could most easily fall into neglect.

Was there any controversy between two parties? Folk ordered combat. For that not much threshold was required.

All civil and criminal actions may be reduced to facts. It was over those facts that they fought, and it was not alone the heart of the matter that was judged by combat but also the particulars and the disputes, as Beaumanoir says (a[113]) and who gives some examples.

I find that at the beginning of the Third Race,[6] jurisprudence was wholly procedural; everything was governed by the point of honor. If someone had not obeyed the judge, the judge prosecuted his offense. At Bourges (b[114]), if the provost had summoned someone, and he had not come, “I sent to look for you,” he said; “you have scorned to come. Show me the reason for this scorn.” And they fought. Louis le Gros reformed that custom (c[115]).

Trial by combat was in use at Orléans in every demand for payment of debt (d[116]). Louis le Jeune proclaimed that this custom could apply only when the demand exceeded five *sous*. That ordinance was a local law; for, from the time of St. Louis (e[117]), it sufficed that the value might be more than twelve deniers. Beaumanoir had heard it said to a law lord that this bad custom had previously existed in France, namely, that one could hire for a certain time a champion to fight on behalf of his concerns (f[118]). It must have been in those days that the use of judicial combat would have had a prodigious extent.

Chapter 20: An Origin of the Point of Honor

One discovers enigmas in the barbarian law codes. The Frisian law only provides a half *sou* recompense to him that has been struck with a rod (a[119]); while there is not the slightest wound for which the law does not provide more. By the *Salic Law*, if a freeman to another freeman delivers three blows with a cane, he paid three *sous*; if he had drawn blood, he was punished as if he had used iron, and he paid fifteen *sous*; the penalty was measured by the extent of the injury. The Lombards law instituted different compensations for one blow, for two, for three, for four (b[120]). Today one blow is worth a hundred thousand.

Charlemagne's constitution, inserted into the Lombards law, intends that they who are permitted to duel should fight with canes (c[121]). Perhaps that was an accommodation for the clergy; perhaps, in proportion as folk extended the usage of combat, they aimed to make them less sanguinary. Louis the Debonnaire's capitulary (d[122]) offers the choice of fighting with canes or with arms. Subsequently, there were only serfs who would fight with canes (e[123]).

Already I see generating and taking shape the individual articles of our point of honor. The accuser opened by declaring before the judge that such person had committed some such deed; while the latter replied that the accuser lied about it (f[124]); at that point the judge ordered the duel. The maxim was established: whenever one had been called a liar, it was necessary to fight.

Whenever a man had declared that he would fight, he could no longer withdraw from it; and, if withdrawal were necessary, he was condemned to a penalty (g[125]). From this followed the rule that, whenever a man had committed his word, honor could no longer permit him to retract it.

Gentlemen fought one another on horseback and under arms (h[126]); villeins fought on foot and with canes (i[127]). Thence derives the result that the rod is the weapon of insult (k[128]), for a man who has been beaten with one had been treated like a villein.

Only villeins fought with their faces uncovered (l[129]); thus only they could receive blows to the face. A slap became a stain that had to be washed in blood; for the man who had received it had been treated like a villein.

The German peoples were no less sensitive than we to the point of honor; they were even more so. Thus the most distant relatives took a very active part in injuries; and all their codes are based on that fact. The Lombards law intends that

whoever, in the company of his retainers, goes to fight a man who does not expect it, so as to cover him with shame and ridicule, must pay half the compensation that he would have owed if he had killed him (m[130]); while, for the same motive, if he binds the victim, he must pay three-fourths the same compensation (n[131]).

Let us then say that our fathers were extremely sensitive to insults—but insults of a particular kind, receiving blows from a certain weapon on certain parts of the body, and delivered in a certain manner, were also not unknown to them. All this was understood in the insult of being beaten; and in that case the extent of the excess constituted the extent of the insult.

Chapter 21: A New Reflection on the Point of Honor Among the Germans

Tacitus says that (a[132]) “it was a great infamy among the Germans to have abandoned one’s shield in war, and that many, after that misfortune, killed themselves.” Moreover, the old *Salic Law* provided fifteen *sous*’ compensation to anyone to whom someone had said, with intent to slander, that he had abandoned his shield (b[133]).

Correcting the *Salic Law* (c[134]), Charlemagne instituted for this situation only three *sous* in compensation. No one may suspect this prince of having wanted to undermine military discipline; it is clear that this change came from the change in arms; and that it is to this change in arms that folk owe the origin of many usages.

Chapter 22: Some Morals Relative to Duels

Our union with women is based on the happiness connected with the pleasures of sensation, the charm of loving and being loved, and, further, the desire to please them (for those are quite enlightened judges about a part of the things that constitute personal merit). This general desire to please produces gallantry, which is not love but the finesse, the deftness, the perpetual illusion of love.

Following the diverse circumstances in each nation and in each century, love inclines more towards one of these three things than the others. Now, I say that, during the period of our duels, it was the spirit of gallantry that had to have the prevalent strength.

I discover in the Lombards law (a[135]) that, if either of two champions wore herbs fit for enchantment, the judge made him remove them and swear that he had no more. That law could only be based on the common opinion; its fear (that folk have cited as having invented so many things) that causes folk to imagine those kinds of artifices. Since champions in single combat were armed with every weapon —what with heavy offensive and defensive arms, those of a certain hardened temper and a certain strength gave infinite advantages—the notion of the enchanted arms of some combatants could well turn many folks's heads.

Thence was born the marvelous system of chivalry. Every mind opened up to those ideas. Folk saw, in novels, knights errant, necromancers, fairies, winged and intelligent horses, invisible and invulnerable men, magicians taking in hand the birth or the education of great personages, and enchanted and disenchanted palaces. In our world—a new world—folk saw the ordinary course of nature left only for the common man.

Knights errant, ever armed in a part of the world replete with castles, fortresses, and bandits, found honor in punishing injustice and defending weakness. Thence, further, in our novels, the gallantry based on the idea of love and tied to that of strength and protection.

Thus was gallantry born, when folk imagined extraordinary men who, seeing virtue united with beauty and weakness, were carried to risk dangers for her and to please her in the ordinary deeds of life.

Our chivalrous novels flattered this desire for pleasure and gave to a part of Europe that spirit of gallantry, which one can say had been little known by the ancients.

The prodigious luxury of that immense town, Rome, fanned the idea of pleasures of sensation. A certain idea of calmness in the Greek countryside caused them to decry the feelings of love (b[136]). The idea of knights errant—protectors of the virtue and beauty of women—led to that of gallantry.

That spirit was extended by the usage of tournaments, which uniting together all the rights of merit and love, gave to gallantry a greater importance.

Chapter 23: About the Jurisprudence of Judicial Combat

Folk will perhaps be curious to see this monstrous practice of judicial combat reduced to principles, and to find the body of so singular a jurisprudence. Fundamentally reasonable, men subject even their prejudices to rules. Nothing was more opposed to common sense than judicial combat; but his point once conceded, it was executed with a measure of prudence.

In order well to become current in the jurisprudence of that era, it's necessary attentively to read the regulations of St. Louis, who caused such great changes in the judicial order. Défontanes was a contemporary of this prince; Beaumanoir wrote after him (a[137]); the others lived since. It's therefore necessary to seek ancient practice in the corrections folk have made to them.

Chapter 24: Rules Instituted for Judicial Combat

Whenever there were several accusers (a[138]), it was necessary that they should agree among themselves to that the matter might be pursued by a single person; and, if they were unable to agree, he before whom the pleading was laid named one of them that would pursue the quarrel.

When a gentleman summoned a villein (b[139]), he had to appear on foot, with shield and cane; whereas, if he came on horseback and with the arms of a gentleman, they would take from him his horse and arms. He stood in his gown and was forced to fight the villein in that condition.

Prior to combat the justice caused three banns to be published (c[140]). By the first relatives of the parties were ordered to withdraw. By the second people were warned to keep silence. By the third it was prohibited to give aid to either of the parties, under great penalties—and even the penalty of death if, by such aid one of the combatants had been vanquished.

Justice officers monitored the arena (d[141]); and in the event that one of the parties should have spoken of peace, they paid great attention to the condition in which the two found themselves at that very moment, in order that they might be re-set in the same situation, if the peace should not be made (e[142]).

When bonds have been posted for crimes or a false judgment, peace cannot be made without the lord's consent; and when one of the parties had been defeated, there could no longer be any peace save by declaration of the count (f[143]); which has some relation to our letters of forgiveness.

But if the crime was capital, while the lord—corrupted by bribes—consented to the peace, he paid a fine of sixty livres, while the right he had to punish wrong-doing devolved to the count (g[144]).

There were many folk who were in a state neither to offer nor to receive combat challenges. They were allowed, in recognition of the cause, to take a champion, and, in order that the champion might have the greatest interest to defend his part, the champion had his first cut off if he were defeated (h[145]).

When folk in the last century made capital laws against dueling, perhaps it would have sufficed to eliminate a warrior's quality as warrior, by the loss of his hand, there being nothing sadder for men ordinarily than to survive the loss of their character.

Whenever combat was carried out by champions in a capital crime (i)[146], folk placed the parties in a locale from which they could not see the battle; each was bound by the chord that had to be used in his punishment if his champion were defeated.

He who fell in combat did not always lose the object of the contest. If, for example, they fought over a judgment, he lost only the judgment (k[147]).

Chapter 25: About the Limits That Folk Set on the Usage of Trial by Combat

When battle gages had been received in a civil matter of little importance, the lord obliged the parties to withdraw.

If a fact were notorious (a[148]), for example, if a man had been assassinated in plain view, folk ordained neither trial by witnesses nor trial by combat. The judge rendered a judgment founded on the general publicity.

When in the lord's court folk had often judged in the same way, such that the usage was known (b[149]), the lord denied the parties trial by combat, to the end that customs should not be changed by the variable outcomes of combats.

One could ask for combat only for oneself, or for someone one's lineage, or for one's liege-lord (c[150]).

When an accused had been acquitted (d[151]), no other relative could demand combat, else the business would never have an end.

If someone whose death relations wanted to avenge came to reappear, there would no longer be a question of combat; it would be similar to this if, by a notorious absence, the thing were impossible (e[152]).

If a man who had been killed (f[153]) had, before dying, exonerated one that was accused, while he had named another, they would not go to combat. But if he hadn't named someone, folk considered his declaration as only forgiveness for his death: they sustained prosecutions and even, among gentlemen, could make war.

When there was a war, and that one's relations gave or received battle gages, the right of war terminated. They thought the parties wished to follow the ordinary course of justice. So that whoever would have continued the war would have been sentenced to recompense the damages.

Thus, the practice of trial by combat had this advantage, that it could change a general quarrel into an individual quarrel, impart strength to the tribunals, and re-establish in the civil state those who were no longer governed save by the law of nations.[7]

Since there is an infinity of things that are conducted in a manner most insane, there are also some insanities that are conducted in a manner most prudent.

When a man summoned to answer for a crime (g[154]) shows visibly that it was the summoner himself who had committed the crime, there are no longer any battle

gages. For there is never a guilty person who would not prefer a doubtful combat to a certain punishment.

There is no combat in matters that are determined by arbitrators, nor by ecclesiastical courts (h[155]); nor are there any, further, whenever the matter concerns the dowry of women.

"A woman," Beaumanoir said, "cannot enter trial by combat." If a woman summoned someone without naming her champion, one did not accept the battle gages. It was further required that a woman were authorized by her baron (i[156]), which is to say, her husband, in order to summon. But without that authority, she could be summoned.

If the plaintiff or the defendant were less than fifteen years of age (k[157]), there was no combat. Nevertheless one could ordain combat in the matters of minors, whenever the tutor, or he who was warden, wanted to incur the risk of that procedure.

Here, it seems to me, are cases in which the serf was allowed trial by combat. He fought against another serf; he fought against a freedman, and even against a gentleman if he were summoned. But if the serf summoned the gentleman (l[158]), the latter could refuse the combat. And even the serf's lord had a right to withdraw from the court. The serf could fight against every freedman, by the lord's charter (m[159]), or by usage. And the church laid claim to this same rights for its serfs (n[160]), as a sign of respect for it (o[161]).

Chapter 26: About Judicial Combat Between One of the Parties and One of the Witnesses

Beaumanoir (a[162]) says that a man who observed that a witness was going to testify against him could evade the latter by telling the judges that his party brought forth a false and calumniating witness (b[163]); and if the witness wished to sustain the quarrel, he gave the battle gages. It was no longer a question of an inquiry. For, if the witness were defeated it was judged that the party had brought forth a false witness and he lost his trial. But in the situations when there were no battle gages (c[164]), one could produce other witnesses.

It was not necessary to permit the second witness to swear; for he would have pronounced his testimony, and the case would have been terminated by the deposition of two witnesses. But by checking the second, the deposition of the first became useless.

The second witness being thus rejected, the complainant could not cause others to be heard, and the complainant lost the suit; but, in the case where there were no challenges to combat, folk could produce further witnesses.

Beaumanoir says that the witness could say to his party before testifying: “I do not wish to fight for your quarrel, nor to enter my own plea in it; but if you wish to defend me, I will speak my truth willingly.” (d[165]) The party found himself obliged to trial by combat for the witness. And if he were defeated, he did not lose the body [of the case] (e[166]), but the witness was rejected.

I believe that this was a modification of the ancient custom, and what makes me think it so his that the usage of summoning witnesses is found established in the law of the Bavarians (f[167]), and in that of the Burgundians (g[168]), without any restrictions.

I have already spoken of the constitution of Gundibald, against which Agobard (h[169]) and St. Avitus so greatly recriminated. “When the accused,” said that prince, “presents witnesses to swear that he has not committed the crime, the accuser will be able to summon the witnesses to trial by combat … For it is just that he who has offered to swear, and who has declared that he knows the truth, should make no difficulty about fighting to support it.” That king left to witnesses no subterfuge for evading trial by combat.

Chapter 27: About Judicial Combat Between a Party and One of the Lord's Peers' Appeal for False Judgment

The nature of judgment by combat being to terminate the matter forever, and not being compatible with a new judgment and new prosecutions (a[170]) the appeal was unknown in France—as was established by Roman laws and canonical laws; which is to say, to a superior tribunal in order to correct the judgment of another.

A warrior nation uniquely governed by the point of honor did not know this form of proceeding. And, always following the same spirit, it took against the judges the approaches that it would have employed against parties (b[171]).

The appeal in this nation was a challenge to the trial of arms, which had to terminate in blood and not this invitation to a quarrel of pens that folk knew only subsequently.

Moreover, St. Louis said in his *Établissemens* (c[172]) that the appeal contained felony and iniquity. Beaumanoir also tells us that, if a man wanted to complain about some assault upon him committed by his lord (d)[173], he must proclaim to him that he abandoned his fief; after which he summoned him before a superior lord and offered battle gages. Similarly, the lord renounces the due subjection if he summons his man before the count.

To summon [challenge] one's lord for false judgment was to say that his judgment had been rendered falsely and wickedly: now, to mount such speeches against one's lord was to commit a kind of felonious crime.

Thus, in lieu of summoning for false judgment the lord who instituted and ordered the tribunal, folk summoned the peers who constituted the same tribunal. By this means one evaded the felonious crime; one only insulted his peers, to whom he could always justify the insult.

Folk risked much in falsifying the judgment of peers (e[174]). If one waited until the judgment was ready and declared, one was obliged to trial by combat with all, whenever they offered to make the judgment good (f[175]). If one summoned before all the judges might have rendered their opinion, it was necessary to fight all who had concurred in the same opinion being challenged (g[176]). In order to avoid this danger one petitioned the lord (h[177]) to ordain that each peer would speak his opinion aloud. Once the first had pronounced, and the second was going similarly to do, one told him that he was false, wicked, and a slanderer. It was no longer any but he that one had to combat.

Défontaines (i[178]) wanted that before folk might falsify (k[179]) they would allow three judges to declare. He did not say that it was required to combat all three, and still less that there might have been situations in which it were necessary to combat all those who declared themselves for the opinions of the three. These differences derive from the fact that in those days there were hardly any usages that had been precisely the same. Beaumanoir took into account what transpired in Clermont County; Défontaines what was practiced in Vermandois.

Whenever one of the peers, or a man of the fief, had declared that he supported the judgment (l[180]), the judge caused the battle gages to be given; and further he took bond from the plaintiff that he would support his appeal. But the peer who was summoned gave no bonds, because he was the lord's man and had to defend the appeal or pay the lord a fine of sixty pounds.

If he who appealed did not prove that the judgment was bad, he paid the lord a fine of sixty pounds (m[181]), the same fine for the summoned peer (n[182]), and as much for each one of them that had openly agreed in the judgment.

When a man suspected of a crime that deserved death had been violently taken and condemned, he could not appeal for false judgment (o[183]). For he could always have appealed, either to spare his life or for making peace.

If someone said that the judgment was false and wicked (p[184]), yet did not offer to make it so, which is to say, to trial by combat, he was sentenced to a ten *sous* fine, if he were a gentleman, and five *sous* if he were serf, for the villainous words he had spoken.

Defeated judges or peers (q[185]) suffered loss neither of lives nor members; but he who summoned them was punished with death whenever the matter was a capital offense (r[186]).

This way of challenging the men of the fiefs for false judgment was in order to avoid challenging the lord himself. But (t[187]) if the lord had none or too few peers, he could at his expense borrow (s[188]) some peers from his over-lord, but those peers were not obliged to judge if they wished not to do it. They declare that they had come only to offer their counsel; and in that particular situation (u[189]), the lord judging and declaring the judgment himself, if someone appealed against him for false judgment, it was to him to respond to the summons.

If the lord (x[190]) were so poor that he were unable to obtain peers from his over-lord, or perhaps neglected to request them, or perhaps the over-lord had refused to offer any, the lord being unable to judge singly, and no one being held to plead

before a tribunal where folk cannot make a judgment, the matter was referred to the over-lord's court.

I believe that this was one of the great causes of the separation of the [office of] justice from the fief, from which the rule of French jurisconsults has been derived: *the fief is one thing; the [office of] justice is another.* For there being an infinity of fief men who did not have any men beneath them, they were in no condition to hold their own court. Every matter was referred to the court of their over-lord. They lost the right of [making] justice, because they had neither the power nor the will to reclaim it.

All the judges (y[191]) that had been in the judgment had to be present when they rendered it, so that they might concur and say *aye* to him that, wanting to allege its falsity, might ask them if they concurred. For as Défontaines (z[192]) said, "It is a matter of chivalry and loyalty, and there is no place here for flight or abstention." I believe that this is the manner of thinking from which came the usage that folk still follow in England; that every juror must be of the same opinion in order to give sentence of death.

It was therefore required to declare judgment [oneself], for the opinion of the greater part; and if there were a division, folk pronounced, in a criminal case, for the defendant; in case of debt, for the debtor; and in case of inheritance, for the successor.

A peer, Défontaines said (a[193]), could not say that he would judge only if there were four (b[194]), or if they were not all present, of if the wisest were not present. That is as if he were to say, in a mêlée, that he would not come to the aid of his lord because he only had a part of his men with him. But it behooves the lord to honor his court and to select his most valiant men and the wisest. I cite this in order to make palpable the vassal's duty to fight and judge, and this duty was even such that to judge was to fight.

A lord (c[195]) pleading before his court against his vassal, and who was in this condemned, may challenge one of his own men for false judgment. But, because of the respect the latter owed to his lord for plighted faith, and the benevolence that the lord owes to his vassal for submission to the faith, they made a distinction: either the lord said generally that the judgment (d[196]) was false and evil, or he accused his man of personal prevarications (e[197]). In the first situation he insulted his own court, and himself in some manner, and there was no place for battle gages in that. There was place for battle gages in the second situation, for he attacked his vassal's honor;

and that one of the two who was defeated would lose his life and property, in order to preserve the public peace.

This distinction—necessary in this particular situation—was extended. Beaumanoir said that, whenever someone challenged for false judgment, and attacked one his men by personal accusations, there was combat; but if he attacked only the judgment, it was open (f[198]) to that peer who was challenged to cause the matter to be judged by battle or by law. But inasmuch as the spirit of Beaumanoir's era was to constrain the usage of judicial combat, that liberty granted to the challenged peer to defend the judgment by means of combat or not is equally opposed to the ideas of honor established in that age and to the covenant one was in towards his lord to defend his court, I believe that Beaumanoir's distinction was a novel jurisprudence among the French.

I do not say that all appeals for false judgment were determined by battle; it happened with this appeal as it did with all others. The reader remembers the exceptions about which I spoke in chapter 25. Here, it fell to the over-lord's tribunal to ascertain whether it were necessary to eliminate battle gages or not.

Folk could not challenge as false judgments rendered in the king's court; for the king having no one his equal, there was no one that might summon him. And the king having no superior, there was none who could appeal from his court.

This fundamental law, necessary as a political law, further diminished, as a civil law, the abuses in the judicial practices of that era. Whenever a lord feared (g[199]) that someone might allege falsity in his court, or saw that someone appealed in order to allege falsity in it, if it were for the good of justice that one should not allege falsity in it, he could call for men from the king's court, whose judgment they could not challenge as false; and King Philippe, Défontaines (h[200]) said, sent his entire council to judge a matter in the Abbé de Corbie's court.

But if the lord could obtain no judges from the king, he could place his court in that of the king, provided he descended directly from him; and if there were intermediary lords, he applied to this over-lord, going from over-lord to over-lord until reaching the king.

Thus, although folk might have had in that age neither the practice nor the idea of today's appeals, they had recourse to the king, who was ever the source from which all rivers flowed and the sea to which they returned.

Chapter 28: About the Appeal of Defective Right[8]

Folk appealed from defective right whenever, in the lord's court, they deferred or evaded, or refused rendering justice to the parties.

In the Second Race, while the count should have several officers beneath him, the persons of these latter were subordinate; but the jurisdiction was not so. These officers, in their pleadings, assizes, or *placites*, judged like the count himself as a last resort. The difference lay entirely in the distribution of the jurisdiction; for example, the count (a[201]) could give sentence of death, judge about liberty and the restitution of property, while the centurion could not do it.

For the same reason there were some major matters (b[202]) that were reserved to the king; those were they that directly concerned the political order. Such were the disputes that occurred among the bishops, the abbots, the counts and other luminaries, that the kings judged with the great vassals (c[203]).

What certain authors have said, that folk appealed from the count to the king's envoy, or *missus dominicus*, is baseless. The count and the *missus* had jurisdiction equal and independent of each other (d[204]), the difference (e[205]) being entirely that the *missus* held his *placates* four months in the year, while the count held the eight others.

If someone (f[206]) condemned at an assize (g[207]) demanded that he might be re-tried there, and succumbed a second time, he paid a fine of fifteen *sous*, or received fifteen lashes from the judge who had decided the case.

Whenever the counts or the king's envoys did not feel sufficiently strong to subdue the luminaries, they made them give a bond (h[208]) that they would appear before the king's tribunal. That was for judging the case, not for re-judging it. I discover established in the capitularies from Metz (i[209]) the appeal from false judgment to the king's court and every other kind of appeal proscribed and punished.

If folk were not to acquiesce (k[210]) in the judgment of the sheriff (l[211]) and yet did not protest, they were placed in prison until they should acquiesce. And if folk protested it, they were brought under guard before the king and the matter wad deliberated at his court.

There could hardly ever arise a complaint from the appeal from defective right. For, in those days, well far from folk having the habit of complaining that counts and other persons who had the right to conduct assizes were not exact in holding

court, they complained to the contrary that they were too much so (m[212]); and everything is full of ordinances prohibiting counts and other officers of any justice whatever from holding more than three assizes per year. It were less necessary to correct their neglect than to check their activity.

But when a small number of petty seignories were formed, and different degrees of vassalage established, the negligence of certain vassals in holding their courts generated these kinds of appeals (n[213]); so much more that they returned to the over-lord substantial fines.

The practice of trial by combat extending further and further, there were places, situations, and times in which it was difficult to gather peers and in which, consequently, they neglected to render justice. The appeal from defective right was introduced; and those kinds of appeals have often been some remarkable moments of our history, because most of the wars of those times had as motive a violation of political right, as those of our time ordinarily have for cause, or for pretext, that of the right of nations.

Beaumanoir (o[214]) says that, in the case of defective right, there never was battle. Here are the reasons for that. Folk could not summon the lord himself to combat, on account of the respect owed to his person; they could not summon the lord's peers, because the thing was plain and wanted only counting the days of adjournment or other delays; there was no judgment, and one could only allege falsehood of the judgment. Finally, the misfeasance of the peers injured the lord just like the party; and it was against the order of things that there might be combat between the lord and his peers.

But (p[215]) inasmuch as folk proved the default by witnesses before the over-lord's tribunal, they could summon the witnesses to combat, and in this they insulted neither the lord nor his tribunal.

1○ In the situation where the default occurs on the part of the lord's men or peers, who had deferred rendering justice or evaded making the judgment after elapsed delays, it was the lord's peers that one summoned before the over-lord for defective right; and if convicted they (q[216]) paid a fine to their lord. The latter could lend no aid to his men; to the contrary, he attached their fiefs until they would each have paid a fine of sixty pounds.

2○ When the default occurred on the part of the lord, what happened when there were not men enough at his court for making judgment, or whenever he had not assembled his men, or substituted someone to assemble them instead, folk sought

the default relief before the overlord; but, because of the respect due to the lord, they caused the party (r[217]) to adjourn and not the lord.

The lord sought his court before the over-lord's tribunal; and if he carried the default judgment, they remanded the matter to him and they paid him a fine of sixty pounds (s[218]); but, if the default was proved, the penalty (t[219]) against him was to lose the judgment for the thing disputed. The fundamental question was judged in the over-lord's tribunal; effectively, folk had sought the default only for that.

3 ○ If someone pleaded (u[220]) in his lord's court against him—the which occurred only for matters that concerned the fief—after having allowed every delay to lapse, they summoned (v[221]) the lord even before good folks, and they caused the sovereign to summon him, for which they needed to have permission. They did not dismiss as peers, because the peers could not dismiss their lord; but they could dismiss (y[222]) for their lord's sake.

Sometimes (z[223]) the appeal from defective right was followed by an appeal from false judgment, whenever the lord, despite the default, had caused the judgment to be rendered.

The vassal (a[224]) who wrongly summoned his lord for defective right was condemned to pay him a fine at the lord's discretion.

The Gantois (b[225]) had summoned before the king for defective right the Count of Flanders, because he had deferred causing justice to be rendered to them in his court. It turned out that he had taken even less of a delay than the custom of the country provided. The Gantois were remanded to him; he caused the attachment of their property up to the value of sixty thousand pounds. They went back to the king's court in order that this fine might be moderated; it was decided that the count could take that much and even more, if he wanted. Beaumanoir attended these judgments.

4 ○ In the matters that a lord could have against the vassal for reason of the latter's person or honor, or of property that did not belong to the fief, there was no question of an appeal from defective right, since they did not judge in the lord's court but in the court from him from whom the vassal held; men, Défontaines said (c[226]), having no right to pass judgment on the person of their lord.

I have labored to give a clear idea of these things, which in the authors of those days are so confused and so obscure that, in truth, to extract them from the chaos they are in is to discover them.

Chapter 29: Epoch of Saint Louis's Reign

Saint Louis abolished judicial combat in the tribunals of his domain, as appear from the ordinance (a[227]) he made on this subject, and by the *Établissemens* (b[228]).

But he did not eliminate it in his barons' courts (c[229]), save for the case of the appeal for false judgment.

Folk could not allege falsehood (d[230]) in this lord's court without seeking judicial combat against the judges who had declared the judgment. But St. Louis introduced (e[231]) the usage of alleging falsehood without combat: a change that was a kind of revolution.

He proclaimed (f[232]) that no one could allege falsehood against judgments rendered in the lordships of his domain, because that was a species of felonious crime against the lord, and for greater reason also against the king. But he did want that folk might be able to seek correction (g[233]) of judgments rendered in his courts, not because they were falsely or wickedly given, but because they caused some prejudice (h[234]). He wished, instead, that folk would be obliged to allege false judgments (i[235]) against the barons' courts, if they wanted to complain about it.

Folk could not, according to the *Établissemens*, allege the falsehood of courts in the king's domains, as we come to say. It was necessary to seek correction before the same tribunal. And, in case the bailiff did not want to make the required correction, the king permitted making an appeal in his court (j[236]), or rather, by interpreting the *Établissemens* in themselves, to pose (k[237]) to him a request or supplication (l[238]).

Concerning the courts of the lords, St. Louis, by permitting the allegation of false judgment against them, intended that matters would be borne before the king's tribunal, or the overlord's tribunal (m[239]), not in order to be decided there by combat (n[240]), but by witnesses, following a form of proceeding for which he gave the rules (o[241]).

Thus, whether one were able to allege falsehood, as in courts of the lords, or whether one might not do so, as in the king's domains, he instituted that folk could appeal without running the risk of combat.

Défontaines (p[242]) relates for us the two first examples that he had seen, where folk had proceeded in this way without judicial combat. The one, in a matter judged at the court of Saint-Quentin, which was of the king's domain; and the

other, in the court of Ponthieu, where the count, who was present, opposed the ancient jurisprudence. But these two matters were judged by right.

One will perhaps ask why St. Louis ordained for his barons' courts a manner of proceeding different from what he instituted in the tribunals of his own domains. Here's the reason for it: St. Louis, legislating for the courts of his domain, was no way obstructed in his views. But he had certain accommodations to observe with the lords who enjoyed this ancient prerogative, that cases were never withdrawn from their courts, at least not without folk exposing themselves to the danger of alleging falsehood in them. St. Louis preserved that usage of alleging falsehood, but he intended that folk should be able to do without making combat—that is to say, in order that the change might be the less felt, he eliminated the thing while leaving the words to continue.

This was not universally received in courts of the lords. Beaumanoir (q[243]) says that, in his time, there were two ways of judging: one followed the *Établissement-le-roi*, and the other followed the ancient practice. The lords had a right to follow one or the other of these practices; but once, in any manner, they had selected one of them, they were no longer able to return to the other. He added (r[244]) that the Count of Clermont followed the new practice, whereas his vassals clung to the ancient; but that he could, when he wished, re-establish the ancient practice, failing which he would have less authority than his vassals.

It's necessary to know that France then was divided into country of the king's domain (s[245]) and what folk called the barons' country, or baronies, and, to borrow the terms of St. Louis's *Établissements*, in the country in obedience to the king and country beyond obedience to the king. When the kings made ordinances for the country of their domain, they used only their single authority; but when they made ordinances also concerning the country of their barons, they made such (t[246]) in concert with the barons, either adopted from them or subscribed by them; without that, the barons either received them or did not do so, according as they seemed to them to suit or not the good of their seignories. The lesser vassals were in the same relation to the great vassals. Now, the *Établissemens* were not given by the consent of the lords, although they legislated concerning things of great importance to them; but they were only received by those lords who believed that it was advantageous for them to receive them. Robert, St. Louis's son, allowed them in his county Clermont; while his vassals did not believe that it suited them to cause them to be practiced in their domains.

Chapter 30: Observations Concerning Appeals

One imagines that appeals, which were challenges to a combat, ought to unfold on the spot. “If he leaves the court without appealing,” said Beaumanoir (a[247]), “he loses his appeal, and accepts the judgment as good.” This persisted even after [folk had limited the usage (b[248])] of judicial combat.

Chapter 31: Continuing the Same Subject

The villein may not allege the falsehood of his lord's court: we learn this from Défontaines (a[249]); and that is confirmed by the *Établissemens* (b[250]). "Also," Défontaines said further (c[251]), "there is between your lord and your villein no other judge but God."

It was the practice of judicial combat that had excluded villeins from being able to allege falsehood in their lord's court; and that is so true, that the villeins who, by charter or by usage (d[252]), had the right of trial by combat, had also the right to accuse their lord's court of falsehood, even when the men who had judged would have been (e[253]) knights; and Défontaines (f[254]) offers some expedients whereby that scandal of the villein who, by alleging the falsehood of a judgment, would combat a knight might not occur.

The practice of trial by combat starting to be abolished, and the usage of new appeals to be introduced, folk thought that it were unreasonable that enfranchised persons might have a remedy against the injustice of their lord's court, while villeins should not have one; and the parliament should receive their appeals like those of enfranchised persons.

Chapter 32: Continuing the Same Subject

Whenever someone alleged false judgment against his lord's court, the lord appeared in person before the over-lord in order to defend his court's judgment. Similarly (a[255]), in the case of an appeal from defective right [justice], the party convoked before the over-lord brought his lord with him, so that, if the default were not proved, he would be able to recover his court.

Subsequently, what were only two particular cases having become universal for every matter through the introduction of every kind of appeal, it seemed extraordinary that the lord was forced to spend his life in tribunals other than his own and for matters other than his own. Philippe de Valois (b[256]) ordered that bailiffs alone should be convoked. And, when the use of appeals became still more frequent, it fell to the parties to defend the appeal; the judge's deed (c[257]) became the party's deed.

I have said (d[258]) that, in the appeal from defective right, the lord lost only the right to cause the matter to be heard in his court. But if the lord were himself charged as a party (e[259]), which became most frequent (f[260]), he paid the king—or the over-lord before whom they had appealed—a fine of sixty pounds. Thence came this usage, when appeals were universally received, to make the lord pay the fine whenever they reformed his judge's sentence—a usage that long continued, which was confirmed by Roussillon's ordinance,[9] and the absurdity of which caused it to perish.

Chapter 33: Continuing the Same Subject

In the practice of judicial combat, the party alleging falsehood, who had challenged one of the judges, could lose (a[261]) his trial in the combat while he could not win it. Effectively, the party that had judgment for itself ought not to be deprived of it by the deed of others. It was therefore required that the party alleging a falsehood that had triumphed still fought against the other party, not for the sake of knowing whether the judgment were good or bad—it no longer mattered for that since the combat had annulled it—but for deciding whether the claim was legitimate or not. And it was on the new point that folk held combat. From this must have arisen our manner of proclaiming the summons: The court represses the appeal; the court rules the appeal and the matter that was the subject of the appeal null. Effectively, whenever someone who had appealed for defective judgment was beaten, the appeal was repressed; when he had triumphed, the judgment and the appeal were repressed: it was necessary to proceed to a new judgment.

This is so true that, whenever a matter was judged by inquest, that manner of proclamation was not used. [M. de la Roche-Flavin (b[262]) tells us] that the inquest chamber was unable to apply that form in the initial period of its creation.

Chapter 34: How the Process Became Secret

Dueling had introduced a public form of procedure; the attack and the defense were equally known. “The witnesses,” Beaumanoir said (a[263]), “ought to speak their testimony before everyone.

Boutillier’s commentator said he had learned from ancient practitioners, and from certain old, hand-written procedures, that long ago in France criminal trials were conducted publicly, and in form hardly different from Roman public judgments. This was tied to the ignorance of writing common in those times. The use of writing fixes ideas and may cause the establishment of secrecy. But, when folk do not have that usage, only the openness of the procedure might be able to fix the same ideas.

And inasmuch as it could be that there were some uncertainty concerning (b[264]) what had been judged by men or pleaded before men, folk were able to recall it to memory each time they held court by means of what they called proceeding on the record (c[265]); and in that instance it was not allowed to challenge witnesses to combat. For matters would never have an end.

Subsequently, a form of secret proceeding arose. Everything was public; everything became hidden; interrogations, inventorying, confrontation, the public party’s determinations; and that’s today’s usage. The first form of proceeding suited the government of that time, while the new form was fit for the government that established it since.

Boutillier’s commentator established the epoch of this change in the ordinance of 1539. I believe that it happened gradually, and that it went from seignory to seignory to the extent that the lords renounced the ancient practice of judging, and that [the practice] drawn from St. Louis’s *Établissemens* arrived to perfect it. Effectively, Beaumanoir (d[266]) said that it was only in the situations in which one could offer battle gages that folk heard witnesses publicly; in other cases they saw them secretly, and they formulated their testimonies in writing. The proceedings thus became secret when there were no longer any battle gages.

Chapter 35: About Expenses

In France of old there were no condemnations for expenses in the lay court (a[267]). The losing party had been sufficiently punished by condemnation in fines to his lord and peers. The manner of proceeding by judicial combat caused that, in criminal matters, the losing party, who lost life and estate, was punished as far as it was possible to be; and in other cases of judicial combat, there were fines sometimes set and sometimes contingent on the lord's will, which caused sufficient fear of the eventuality of a trial. It was similar in those matters that could only be decided by combat. Since the lord enjoyed the main profits, it was also he that bore the main costs, whether for convening his peers, or for enabling them to proceed to judgment. Besides, matters terminated at the very place and nearly almost always on the spot, and without that infinity of writings that folk since see, it was not necessary to assign costs to the parties.

It is the use of appeals that must naturally introduce the practice of assigning costs. Défontaines (b[268]) also said that, whenever folk appealed by written law—that is, when they followed St. Louis's new laws—they assigned costs; but that, in ordinary practice, which never permitted appeal without alleging perjury, there were none; they got only a fine, and the possession for a year and a day of the thing contested, if the matter were remanded to the lord.

But when new facilities for appealing increased the number of appeals (c[269]); when, by the frequent use of appealing from one tribunal to another, the parties were ceaselessly transported beyond the place of their residence; when the new art of proceeding multiplied and extended endlessly the trials; when the science of evading the justest claims had become refined; when a complainant knew how to flee, solely to be pursued; when the claim was ruinous and the defense unmoved; when reasons were lost in volumes of speeches and writings; when all was replete with officers of justice who were obliged to render no justice; when bad faith obtained counsels, there where it did not find any foundations; it very well was necessary to restrain complainants by fear of the expenses. They owed to pay them for the judgment and for the means they had employed to evade the judgment. Charles le Bel created on this subject a general ordinance (d[270]).

Chapter 36: About the Public Party

Since the penalties for crimes were pecuniary, according to the *Salic Laws* and *Ripuarian Laws*, as well as by the other laws of the barbarian peoples, there did not exist then, as today with us, a public party that was mandated to prosecute crimes. In effect, everything was reduced to reparations for damages; every prosecution was in some fashion a civil prosecution and each individual could undertake it. On the other hand, Roman law had some popular forms for prosecuting crimes, which could not agree with a public party magistracy.

The practice of judicial combat was not less opposed to that idea; for, who could have desired to be the public party, to become the champion of all against all?

I discover in a collection of formularies that M. Muratori has inserted into the Lombards' laws, that there existed during the Second Race an advocate for the public party (a[271]). But if one reads the entire collection of these formularies, he will see that there was a complete difference between these officers and what we today call the public party, our general prosecutors, and our royal and seigniorial prosecutors. The first were rather public agents for handling political and domestic order than for handling civil order. Effectively, one does not see in these formularies that they were charged with prosecuting crimes and the oversight of matters concerning minors, churches, or the conditions of persons.

I have said that the institution of a public party opposed the practice of judicial combat. Nevertheless, I find in one of these formularies an advocate of the public party who has the liberty to engage in combat. M. Muratori placed it in the aftermath of Henry I's constitution (b[272]), for which it had been made. In that constitution it is said that, "if someone kills his father, his brother, his nephew, or some other of his relatives, he will lose the inheritance, which will pass to other relatives; and that his own inheritance will pass to the public treasury." Now, it is for the pursuit of that inheritance devolving to the public treasury that the advocate for the public party, who sustains its rights to it, had the liberty to engage in combat. The case returns to the general principle.

We see in these formularies the advocate for the public party acting against someone who had caught a thief, and had not carried him to the count (c[273]); against someone who had caused an uprising or a gathering against the count (d[274]); against someone (e[275]) who had saved the life of a man that the count had given him to kill; against the church's advocate, to whom the count had commanded to

deliver up a thief but who had not obeyed (f[276]); against him that had revealed the king's secret to foreigners; against him (g[277]) that, bearing arms, had pursued the emperor's ambassador (h[278]); against him that had scorned the emperor's letters (i[279]) and he had been prosecuted by the emperor's advocate or by the emperor himself; against him (k[280]) that had not wanted to accept the king's pay; in sum, that advocate claimed the things that the law assigned to the treasury (l[281]).

But in the prosecution of crimes one does not see an advocate for the public party, even when folk use duels (m[282]), even when it's a matter of fire (n[283]); even when the judge is killed (o[284]) on his tribunal; even when it concerns the status of persons (p[285]), of his liberty and of servitude (q[286]).

These provisions are made, not only for the laws of the Lombards but for the added capitularies: thus, it is not necessary to doubt that, in this matter, they do not provide us the practices of the Second Race.

It is clear that those advocates of the public party had to be extinguished with the Second Race, like the king's envoys to the provinces, for the reason that there was no longer any general law nor any general treasury; and for the reason that there was no longer any count in the provinces to conduct the pleadings; and consequently no more of those kinds of officers whose main functions was to maintain the count's authority.[10]

The use of trial by combat, become more frequent during the Third Race, did not permit establishing a public party. Thus Boutilier, in his *Somme Rurale*, speaking about officers of justice, only cited the bailiffs, feudal men, and sergeants. [See the *Établissements* (r[287]) and Beaumanoir (s[288]) concerning the manner in which folk conducted prosecutions in those times.][11]

I find in the laws (t[289]) of James II, King of Majorca, a creation of the office of king's prosecutor (u[290]), with the functions that ours today have. It is clear that they arose only after the judicial forms had changed among us.

Chapter 37: How Saint Louis's Institutes Fell into Neglect

It was the fate of the *Établissements* that they were born, grew old, and died in a very short time.

On this subject I will make some observations. The code we possess under the name of St. Louis's *Établissemenst* never was made to serve as the law for the entire kingdom, although that might have been said in the code's preface. That compilation is a general code that legislates concerning all civil matters, the distribution of property by wills or between living persons, the dowries and the rights of wives, the prerogatives of fiefs, matters of police, etc. Now, at a time when each town, burg or village had its customs, to give a body of general civil laws was to wish to overturn all the particular laws under which folk lived in each spot in the kingdom. To make one general custom out of all the particular customs would be an inconsiderate thing even in those days, when princes encountered only obedience everywhere. For, if it is true that it is not necessary to alter when the inconveniences equal the advantages, still less is it necessary when the advantages are slight and the inconveniences immense. Now, if one pays attention to the condition in which the kingdom then was, when each was drunk with the idea of his sovereignty and of his authority, one should well see that to undertake to alter everywhere the received laws and practices was a thing that could not enter the mind of those who governed.

What I am saying proves further that the code of the *Établissemens* was not confirmed in parliament by the barons and the kingdom's law folk—as is said in a manuscript from Amiens' city hall, cited by M. Ducange (a[291]).

One sees in other manuscripts that this code was delivered by St. Louis in the year 1270, before he had left for Tunis. Nor is this fact true; for St. Louis had left in 1269, as M. Ducange has observed, and from which he concluded that this code had been published in his absence. But I say that this cannot be. How could St. Louis have taken the time during his absence to do something that would have been a nursery of troubles, and which might have been able to produce not only some changes but some revolutions? Such an undertaking requires, more than another, to be closely followed and was not the achievement of a weak regency, and one even composed of lords who had an interest that the thing would not succeed. It was Matthieu, abbot of St. Denis; Simon of Clermont, Count of Nesle; and in case of death, Philippe, Bishop of Evereux, and Jean, Count of Ponthieu. *À propos* of this (b[292]) it has been noted that the Count of Ponthieu within his seignory opposed the execution of a new judicial order.

Third, I say that there is every appearance that the code we have is a different thing from the *Établissements* of St. Louis on the judicial order. This code cites the *Établissemens*: therefore it is a work about the *Établissements* and not itself the *Établissements*. Moreover, Beaumanoir, who often speaks of St. Louis's *Établissements*, only cites the particular *Établissements* of that prince and that compilation of *Établissements*. Défontaines (c[293]), who wrote under that Prince, speaks to us of the first two occasions on which folk executed his *Établissements* on the judicial order as something from a distant past. The *Établissemens* of St. Louis were therefore prior to the compilation I am talking about, which, strictly speaking, and by adopting for it the erroneous prologues placed by some unknowledgeable souls at the head of that work, could not have appeared before the last year of St. Louis's life or even after the death of that prince.[12]

Chapter 38: Continuing the Same Subject

What is it, then, that we do have under the name of St. Louis's *Établissements*? What is that obscure, confused, and ambiguous code in which folk ceaselessly mix French and Roman jurisprudence; in which they speak like a legislator, and in which one beholds a jurisconsult; in which one discovers an entire body of jurisprudence covering every situation, all the points of civil right, One must place himself in that era.

St. Louis seeing in his time the abuses of jurisprudence, sought to incite the people's disgust for them; he made several regulations for the tribunals of his domains and for those of his barons; and he had such a success that Beaumanoir (a[294]), who wrote a short time after the death of that prince, tells us that the manner of judging established by St. Louis was practiced by a large number of lords.

Thus that prince accomplished his goal, although is regulations for the tribunals of the lords might not have been enacted in order to be a general law for the kingdom but as an example that each could follow and each would have an interest to follow. He eliminated the evil by causing the better to be felt. When folk saw in his tribunal, when they saw in those [of the lords], a more natural manner of proceeding—more reasonable, more consistent with morality, with religion, with public tranquility, with the safety of the person of means—they adopted and abandoned the other.

To entreat, when it is not required to constrain; to guide when it is not necessary to command, that is the supreme skill. Reason has a natural authority; it even has a tyrannical authority; a little time more and folk will be forced to return to her.

St. Louis, in order to incite disgust for French jurisprudence, caused the books of Roman law to be translated, so that they should be known by the men of law in those days. Défontaines, who is the first (b[295]) practice author that we have, made a great use of those Roman laws; his work in some way is a result of the ancient French jurisprudence, of the *Établissements* of St. Louis, and of the Roman law. Beaumanoir made little use of Roman law; but he reconciled the ancient French jurisprudence with the regulations of St. Louis.

It is the spirit of these two works—and above all that of Défontaines—that some bailiff, I think, made the work of jurisprudence that we call the *Établissemens*. It is said, in the title of this work, that it has been made following the practice of Paris and of Orleans and of the baronial court; and, in the prologue, that there are treated there the practices of the whole kingdom, and of Anjou and of the baronial court. It

is plain that the work was created for Paris, Orleans, and Anjou, as the works of Beaumanoir and Défontaines were created for the counties of Clermont and Vernandois: and, since it appears from Beaumanoir that several of St. Louis's laws had penetrated into the baronial courts, the compiler has had some reason to say that his work (c[296]) also concerned the baronial courts.

It is clear that he who created this work compiled the customs of the country with the laws and the *Établissements* of St. Louis. That work is most precious because it contains the ancient Anjou customs and St. Louis's *Établissements*, such as they were then practiced, and in sum because folk there practiced the ancient French jurisprudence.

The difference between this work and those of Défontaines and Beaumanoir is that there one speaks in terms of commands, like legislators, and that could be so because it was [a compilation] of written customs and of laws.

There was an internal vice in that compilation: it formed an amphibian code, in which one had mixed the French jurisprudence with Roman law; one assimilated things that had never been related and that were often contradictory.

I well know that French tribunals of men or peers, judgments without appeal to a further tribunal, the manner of proclaiming in these words: *je condamne* (d[297]) or *j'absou*s, had some consistency with the popular judgments of the Romans. But folk made slight use of that ancient jurisprudence; they rather used that which was introduced subsequently by the emperors, which is employed throughout in this compilation, in order to regulate, to limit, to correct, to extend French jurisprudence.

Chapter 39: Continuing the Same Subject

The judicial procedures introduced by St. Louis ceased to be in use. That prince had less intended the thing itself, which is to say the best manner of judging, than the best manner of supplementing the ancient practice of judging. The first aim was to incite disgust for the ancient jurisprudence, and the second was to shape a new one out of the first. But the inconveniences of the latter having appeared, folk soon saw another supplant it.

Thus the laws of St. Louis changed French jurisprudence less than it provided the means to change it: they opened new tribunals, or rather new ways to come to them; and when folk were able easily to attain to someone who had a general authority, the judgments that only a particular seigniorial practice made shaped a universal jurisprudence. Folk had succeeded, by the force of the *Établissements*, to have some general decisions, which were entirely lacking in the kingdom. When the building had been constructed, they let fall the scaffolding.

Thus [the laws that St. Louis made] had some effects that ought not to have been anticipated from a masterpiece of legislation. Sometimes it requires many centuries to foster changes; events ripen, and, there it is, revolution!

The parliament judged as a last resort in nearly every matter in the kingdom. Previously it judged only those (a[298]) between dukes, counts, barons, bishops, abbots, or between the king and his vassals (b[299]), rather in the relation that they had with the political order than with the civil order. Subsequently, they were obliged to make it stationary and to keep it always in session; finally they created several of them so that they might suffice for every business.

Hardly had the parliament become a standing-body when folk began to compile its judgments. Jean de Monluc, under the reign of Philippe le Bel, made the collection that we call today the *Olim* registers (c[300]).

Chapter 40: How Folk Took Judicial Procedures From the Decretals

But whence derives that in abandoning established judicial forms folk adopted those of canon law rather than those of Roman law? That's because they always had before their eyes the clerical tribunals, which followed the forms of canon law, and that folk did not know any tribunal that followed the forms of Roman law (a[301]). Further, the limits between ecclesiastical and secular jurisdictions were not well known in those days: there were some persons (b[302]) who pleaded indifferently in both courts (c[303]); there were some matters for which they pleaded similarly. It seems (d[304]) that the lay jurisdiction only reserved to itself, at the expense of the other, the judgment of feudal matters and some crimes committed by the laity in the cases that did not affront religion. For if, by reason of agreements and contracts, it were necessary to resort to lay justice, the parties were able voluntarily to proceed before the clerical tribunals, which, lacking the right to constrain lay justice to cause the sentence to be executed, constrained them by means of excommunication (e[305]). In those circumstances, when, in the lay tribunals, folk wished to alter practices, they adopted those of the clerisy, because they knew it: for, as a matter of practice, folk know only what they practice.

Chapter 41: Ebb and Flow of the Ecclesiastical Jurisdiction and of the Lay Jurisdiction

The civil authority lying in the hands of an infinity of lords, it had been easy for the ecclesiastical jurisdiction daily to appropriate greater extensiveness: but, since the ecclesiastical jurisdiction enervated the jurisdiction of lords and thereby contributed to strengthening the royal jurisdiction, the royal jurisdiction gradually restricted the ecclesiastical jurisdiction, and the later withdrew before the former. The parliament, which had adopted in its manner of proceeding everything good and useful in that of the clerical tribunals, soon took note of none but their abuses; and the royal jurisdiction daily fortifying itself, it was evermore in position to correct those abuses. Effectively, they were intolerable; and without enumerating them, I will cite (a[306]) Beaumanoir, Boutillier, the king's ordinances. I will speak about those that more directly concern the public fortune. We know those abuses by the decrees that reformed them. Dense ignorance had introduced them; a type of clarity manifested, and they were no more. One may judge from the clergy's silence that it proceeded beforehand to the correction; a thing that, considering the nature of the human mind, deserves praises. Every man that died without giving part of his property to the church—which was called dying unconfessed—was deprived of communion and sepulcher. If one died without making a will, it were necessary that the relatives should obtain from some arbiter the bishop whom he named, concurrently with them, in order to establish what the deceased should have been obliged to give in the case that he might have made a will. Folk were not able to sleep together on their wedding night, nor the two succeeding nights, without having purchased permission; those were indeed three nights one had to choose, because for the remainder one would not have paid much money. The parliament corrected all that. One finds in the *Glossaire* (b[307]) *du droit francaise* by Ragueau, the decree that he rendered against the Bishop of Amiens (c[308]).

I return to the beginning of my chapter. Whenever in a century, or in a government, one sees the differing bodies of the state searching to augment their authority, and to seize certain advantages over one another, one would often err if he considered their enterprise as certain indication of their corruption. From a misfortune inherent in the human condition, moderate great men are rare; and since it is always easier to pursue one's strength rather than to restrain it, perhaps, in the class of superior folk, it is easier to find folk extremely virtuous than folk extremely wise.

The soul tastes so great delight in dominating other souls, even those who love the good so fervently love themselves, that there is none who would not be unhappy enough still to have to guard against his good intentions: and, in truth, our deeds cling to so many things, that it is a thousand times easier to do good than to do it well.

Chapter 42: Revival of Roman Right and What Results From It. Changes in the Tribunal

Justinian's *Digest* having been re-discovered toward the year 1137, Roman law seemed to have a second birth. Folk established in Italy schools where they gave instruction in it; they already had Justinian's *Codes* and *Novella*. I have said already that this law came so much into favor that it eclipsed the Lombards' law.

Some Italian doctors bore Justinian's law into France, where folk had only known the Theodosian code (a[309]), because it was only after the emergence of the barbarians in Gaul that Justinian's laws were made (b[310]). That law encountered certain oppositions; but it persisted despite the papal excommunications that defended (c[311]) their canons. St. Louis sought to accredit it by causing translations to be made of Justinian's work, manuscripts of which we have still in our libraries; and I have remarked already that they made great use of it in the *Établissements.* Philippe le Bel (d[312]) caused the teaching of Justinian's laws only as written reason in the territories of France that were governed by customs; and they were adopted as law in the territories in which Roman right was the law.

I have said above that the manner of proceeding by trial by combat required, in those who judged, very little justification; folk determined the matter in each locale, according to the practice of the place, and following certain simple customs, which were received from tradition.

There were in Beaumanoir's time (e[313]) two different ways of rendering justice. In some places folk judged by peers (f[314]); in others they judged by bailiffs. When folk followed the first form, the peers judged according to the practice (g[315]) of their jurisdiction; in the second it was the elders or *prud'hommes* who pointed out to the bailiff the same practice. All this required no literacy, no capacity, no study. But when the obscure code of the *Établissements* [and other works of jurisprudence appeared]; when the Roman right was translated; when it began to be taught in the schools; when a certain art of procedure, and when a certain art of jurisprudence began to emerge; when folk saw arising some practitioners and legal counsels, the peers and the elders were no longer capable of judging; the peers began to withdraw from the lords's tribunals; the lords were little inclined to convoke them; still the more the judgment, rather than a brilliant action, charming to the nobility, of importance to warriors, were any longer only a practice that they did neither know nor wanted to know. The practice of judging by peers became less (h[316]) in

usage; that of judging by means of bailiffs was enlarged. The bailiffs were not judges (i[317]): they devised the instruction and pronounced the judgments of the elders; but the elders no longer being capable of judging, the bailiffs themselves judged.

That occurred all the more easily inasmuch as folk had before their eyes the practice of judges in the church: canon law and the new civil law equally competed to abolish the peers.

Thus was lost the practice, constantly observed in the monarchy, that a judge never judged alone, as one sees from the *Salic Laws*, the capitularies, and from the first recorders (k[318]) of practice of the Third Race. The contrary abuse, which took place only in the local justices, has been moderated, and in some manner corrected, by the introduction in several locales of a lieutenant to the judge, whom the latter consulted, and who represents the ancient elders; by the obligation to which the judge is held to take two steps in cases that merit corporal punishment; and, finally, it became null by the extreme facility of appeals.

Chapter 43: Continuing the Same Subject

Thus it was not a law that prohibited lords from holding their own courts; it was not a law that abolished the functions that their peers had; there was no law that ordained the creation of bailiffs; it was not by a law that they had the right to judge. All that happened little by little and from the nature of the thing. The knowledge of Roman law, of the court decrees, of the newly written body of customs required a study of which the nobles and an illiterate people were not capable.

The single statute that we might have (a[319]) on this subject is that which obliges the lords to choose their bailiffs from the lay order. It is a misstep to take that as the law of their creation; but it says only what it says. Further, it establishes what it prescribes or the reasons that it gives for it: “That is for the end,” it says, “that the bailiffs should be able to be punished (b[320]) for their perjuries, that it was necessary to draw them from the lay order.” One knows the privileges of the ecclesiastics [in those days].

It is not necessary to believe that the right from which the lords previously benefited, and from which they benefit no longer today had been removed as usurpations: several of those rights have been lost through neglect; while others have been abandoned, because diverse changes having been introduced over the course of several centuries, they could not continue with those changes.

Chapter 44: Of [the] Proof by Means of Witnesses

The judges, who did not have any other rules than the practices, ordinarily investigated by means of witnesses in each case that arose.

Trial by combat becoming less the practice, folk made inquiries by writing. But a vocal proof reduced to writing is still only a vocal proof; that served only to increase the expenses of the proceedings. Folk made some regulations that rendered most of those inquiries ([321]a) useless; they established public registries, in which most of the facts were found proved: nobility, age, legitimacy, marriage. Writing is a witness that is corrupted with difficulty. They caused the customs to be digested in writing. All that was most reasonable: it is far easier to go seek in the baptism registries whether Pierre is Paul's son, that to go to proving this fact by a long inquest. When, in a country, there are a very large number of practices, it is far easier to write them all in a code than to constrain individuals to prove each practice. In sum, folk made the famous statute that prohibited accepting proof by means of witnesses for a debt above a hundred pounds, at least insofar as there were not an opening proof in writing.

Chapter 45: Some Customs of France

France was governed, as I have said, by means of unwritten customs; and the particular practices of each seignory constituted civil law. Each seignory had its civil law, as Beaumanoir said (a[322]), and a law so particular, that this author, whom one [ought to regard] as the enlightenment of those days, and a great enlightenment, says that he does not believe that there might be in all the kingdom two seignories that were governed in all points by the same law.

That prodigious diversity had an initial origin, and it also had a second. For the first, one may recall what I have said above (b[323]) in the chapter on local customs, and, as to the second, one finds it in the diverse events of trial by combat; constant fortuitous circumstances owing naturally to introduce new practices.

Those very customs were preserved in the memories of elders; but there little by little emerged some written laws or customs.

1° In the beginning (c[324]) of the Third Race, the kings conferred particular charters and also conferred some general ones in the manner that I have explained above: Such are the *Établissemens* of Philippe-Augustus and those that St. Louis made. Similarly, the great vassals—conjointly with the lords dependent on them—conferred in the session courts of their dukedoms or counties certain charters of *Établissemens*, according to the circumstances; such were the courts of Geoffroi, Count of Bretagne, on the distribution of the nobles; the customs of Normandy, granted by the Duke Raoul; the customs of Champagne, granted by the King, Thibault; the laws of Simon, Count of Montfort, and others. That produced some written laws, and even more general than those they had.

2° At the beginning of the Third Race, nearly all the common people were serfs. Several reasons forced the kings and lords to liberate them.

The lords, in liberating their serfs, conferred upon them some property; it was necessary to give them some civil laws to regulate the disposition of those properties. The lords, in liberating their serfs, deprived themselves of some property; it was therefore necessary to regulate the rights that the lords retained as an equivalent for their properties. The one and the other of these things were regulated by charters of liberation; these charters constituted a part of our customs, and that part came to be digested in writing.

3° Under the reign of St. Louis and his successors, some skillful practitioners, such Défontaines, Beaumanoir, and others, digested in writing the customs of their county seats. Their goal was rather to provide a judicial practice than the usages of

their time concerning the disposition of properties. But all came together there; and, although these individual authors had no authority but by the truthfulness and the openness of the things that they said, one may not doubt that they might greatly have served in the renaissance of our French law. Such was, in those days, our written customary law.

Here is the great epoch. Charles VII and his successors caused the diverse customs to be digested in writing, throughout the kingdom, and prescribed some formalities that had to be observed in editing them. Now, inasmuch as that editing occurred by provinces, and that, from each lord, folk came to present in the general assembly of the provinces the written or unwritten practices of each locale, they sought to render the customs more general, as far as that could be done without injuring the interests of individuals that had been reserved (d[325]). Thus, our customs acquired three characteristics; they were written, they were more general, they received the seal of royal authority.

Several of these customs having been newly digested, folk made many alterations in them, whether by removing everything that could conflict with the contemporary jurisprudence, or by adding many things derived from that jurisprudence.

Although the customary right may have been regarded among us as containing a kind of opposition to Roman right, it is nevertheless true that many provisions of Roman right have entered into our customs, above all whenever folk made new editions of them in some eras that are not far distant from our own, in which this right was the object of the knowledges of all those who were destined for civil posts; in some eras in which folk did not pride themselves in not knowing what one ought to know, and for knowing what one ought not to know; in which the capacity of the mind served more in learning its profession than in doing it; and in which constant amusements were not even the attribute of women.

It would have befallen me to extend further at the end of this book; while entering into greater details; I should have followed all the insensible alterations that, since the opening of challenges have constituted the greatest body of our French jurisprudence. But I would have inserted a great work within a great work. I am like [that antiquary (a[326])], who left his own country, arrived in Egypt, cast an eye upon the pyramids, and then returned.

Notes

2. See the Prologue to the Salic Law [*Lex Salica*, 2-9]. [Gotfried] Leibniz in his treatise *de l'Origine des Francs* [*De origine Francorum*], said that this law was made before the reign of Clovis. But it could not have been before the Franks left Germany; they did not understand at that time the Latin tongue.
3. See Gregory of Tours [*Historia eclesiastica Francorum*, 2.40].
4. See the prologue to the Law of the Bavarians [*Lex Baiuwariorum*, pp. 201-202] and that of the Salic Law.
5. Ibid.
6. Lex Anglorum Warinorum, hoc est, thuringorum.
7. They did not know how to write.
8. Euric gave them. Leuvigilde corrected them. See the chronicle of Isidorus [*Historia Gotharum Wandalorum Saueborum*, 504]. Chaindasuinthus et Recessuinthus reformed them. Egiga had made the code that we have and gave commissions for it to the bishops; they nevertheless preserved the laws of Chaindasuithus and Recessuinthus, as appears from the sixteenth Council of Toledo.
9. See the prologue to the Law of the Bavarians [op. cit].
10. One finds only some of these in Childebert's decree.
11. See the prologue to the *Leges Burgundionum* and the code itself, above all tit. xii, para. 5, and tit. xxxviii. See also Gregory of Tours, bk. ii, c. 33; and the code of the Visigoths.
12. See chapter 3 below.
13. See c. 2, para. 8 & 9; and c. 4, para. 2 & 7.
14. [Caesar], *De bello gallico*, bk. vi [23, 1-3].
15. [*Marculsi formularum*], bk. I, form. 8.
16. [*Lex Ribuaria*], C. 31.
17. That of Clotaire from the year 560, in the edition of *Capiutlaires de Baluze*, tit. 1, art. 4; ibid., to the end.
18. Capitularies added to the Law of Lombards [*Leges Langobardorum*], bk. I, tit. 25, c. 71; bk. ii, tit. 41, c. 7; and tit. 56, c. 1 & 11].
19. Ibid., bk. ii, tit. 5.
20. Ibid., bk. ii, tit. 7, c. 1.
21. Ibid. c. 2.
22. Ibid., bk. ii, tit. 35, c. 2.
23. [Above] in c. 1 of this book [xxviii].
24. *Lex Salica*, tit. 44. Para. 2.
25. *Qui res in pago ubi remanet proprias habet. Lex Salica*, tit. 44, para. 15; also see para. 7.
26. *Qui in truste dominica est.* Ibid., tit. 44, para. 4.
27. *Si Romano homo conviva regis fuerit.* Ibid, para. 6.
28. The chief Romans attached themselves to the court, as we see by the life of several bishops who were elevated there. There were hardly any but [Romans] who knew how to write.
29. [*Lex Salica*], tit. 45.
30. Lidus, whose condition was better than that of the serf. [*Leges Alamannorum*], c. 95.
31. [*Lex Salica*], Tit. 35, para. 3 & 4.
32. [Jean Baptiste] Abbé Dubos [*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française*, 1742].
33. Witness the expedition of Arbogaste, in Gregory of Tours, *Historia ecclsiastica francorum*, bk. ii [c. 9].
34. The Franks, the Visigoths, and the Burgundians.
35. It was finished in the year 438.
36. The twentieth year of that prince's reign, and published two years afterward by Anian, as appears in the preface of this code.

37. Year 504 of the Spanish era; Isidorus of Seville, *Historia Gothorum Wandalorum sueborum* [35].

38. Francum, aut barbarum, aut hominem qui salica lege vivit. *Lex Salica*, tit. 45, para. 1.

39. According to the Roman law under which the church lives, as is said in the *Lex Ribuairia*, tit. 58, para. 1. See also the numberless authorities on that subject reported by [Charles] Ducange, beneath the heading, *Lex romana* [in Glossarium mediae et infimae latinitat*es*].

40. See the capitularies added to the Salic Law in [Friedrich] Lindenbrog [*Leges Salicae et Ripuarium*], at the end of that law, and the diverse codes of laws of the barbarians, on the privileges of ecclesiastics in this respect. See also the letter of Charlemagne to Pepin, his son, King of Italy, in the year 807, in the edition by Baluze, vol. I, p. 42, where it is said that an ecclesiastic ought to receive a triple composition; and the collection of the capitularies, bk. v, art. 302, 1, the Baluze edition.

41. See that law.

42. I will speak of this elsewhere [below], bk. xxx, c. 6, 7, 8, and 9].

43. Agobard, *Opera*.

44. See Gervais de Tilburi, in the collection by Duchesne, vol. iii, p. 166: *Facta pactione cum Francis, quod illic Gothi patriis legibus, moribus paternis vivant. Et sic Narbonensis provincia Pippino subjicitur*. And a chronicle from the year 759, reported by [Guillaume de] Catel, *Histoire du Languedoc* [bk. iii, p. 598]. And the unknown author of the life of Louis le Debonnaire, concerning the request made by the peoples of the Septimanie, in the assembly in Carisiaco in the collection by Duchesne, vol. ii, p. 316.

45. *In illa terra in qua judicia secundum legem romanam terminantur, secundum ipsam egem judicetur; et in illa terra in qua, etc*., art. 16. See also arat. 20.

46. See art. 12 and 16, the Edict of Pistes [*Edictem Pistensem*], in *Cavilono,* in *Narbona,* etc.

47. See below, c. 9, 10, and 11.

48. See what Machiavelli said of the destruction of the ancient nobility of Florence [*History of Florence*, bk. iii, 1, 3, 4].

49. He began to reign in 642.

50. “We wish no longer to be tormented by foreign laws, nor by Roman laws.” *Law of the Visigoths*, bk. ii, tit. 1, para. 9 and 10.

51. *Ut tam Gotho Romanam quam Romano Gotham matrimonio liceat sociari*. Law of the Visigoths, bk. iii, tit. 1, c. 1.

52. See in Cassiodorus the condescensions that Theodoric, king of the Ostrogoths and most accredited prince in his time, extended to them (bk. iv, letters 19 & 26).

53. The revolt in these provinces was a general defection, as appears by the subsequent judgment of history. Paulus and his adherents were Romans; they were even favored by the bishops. Bamba did not dare to execute the seditious who he had conquered. The author of the history calls Narbonnnensian Gaul the nursery of perfidy.

54. *Gothi qui cladi superfuerant, ex Gallia cum uxoribus liberis que egressi, in Hispaniam ad Teudim jam palam tyrannum se receperunt. De bello Gothorum,* liv. I, chap. XIII.

55. *Capitularies*, Baluze edition, bk. vi, c. 343, p. 981, tit. 1.

56. Mr. [Thaumas]Thaumassiere has collected several of them [*Anciennes et Nouvelles coutumes locales de Berry et de Lorris*]. See, for example, chapters 61 and 66 and others.

57. Missi dominici.

58. « Que les évêques, » said Charles the Bald, dans le capitulary of the year 844, art. 8, under pretext that they have authority to make canons, « ne s’opposent pas à cette constitution, ni ne la négligent. » It seems that he foresaw already the fall.

59. They inserted into the collection of canons an infinite number of papal decrees; there were very few of them in the ancient collection. Dionysius Exiguous put many in his own; but that of Isidore Mercator was

replete with true and false decrees. The ancient collection was in use in France up to Charlemagne. That prince received from the hands of Pope Adrian I the collection of Dionysius Exiguous, and made it accepted. The collection of Isidore Mercator appeared in France toward the reign of Charlemagne; they insisted upon it; thereafter came what they call the *Corps du droit canonique*.

60. See the *Edict of Pistes*, art. 20.

61. That is expressly signaled in some prologues of these codes. One even sees in the laws of the Saxons and Frisians some provisions differing according to different districts. They added to these usages some individual provisions that the circumstances required; such were the laws against the Saxons.

62. I will speak of these elsewhere [bk. xxx, c. 14 ff.].

63. Preface to the *Marculsi formulae*.

64. Law of the Lombards [*Leges Langobardorum*], bk. ii, tit. 58, para. 3.

65. Ibid., bk. ii, tit., 41, para. 6.

66. *Vita s. Ludgeri* [bk. 1.17].

67. Law of the Lombards [*Leges Langobardorum*], bk. ii, tit. 41, para. 6.

68. See chapter 5 above [bk. xxviii].

69. This relates to what Tacitus said, that the German peoples had some common practices and some particular practices.

70. *Law of the Ripuarians* [*Lex Ribuaria*], tit. 6, 7, 8, and others.

71. Ibid., tit. 11, 12, and 17.

72. It is that in which a trustee, or a vassal of the king, in whom one assumes a greater candor, was accused. See title 76 of the *Pactus legis salicæ*.

73. See title 76 of the *Pactus legis salicæ*.

74. As is still practiced today in England.

75. Tit. 32, tit. 57, para. 2, and tit. 59, para. 4.

76. See the next note.

77. That spirit shows clearly in the Ripuarian law, tit. 59 and tit. 67, para. 5; also the capitulary of Louis le Débonnaire, added to the Ripuarian laws of the year 803, art. 22.

78. See that law.

79. The law of the Frisians, the Lombards, the Bavarians, the Saxons, the Thuringians, and the Burgundians.

80. In the law of the Burgundians, tit. 8, para. 1 et 2, on criminal matters; and tit. 45, which bears on civil matters. Also see the law of the Thuringians, tit. 1, para. 31; tit. 7, para. 6 et tit. 8; and the law of the Germans (Alemani), tit. 89; The law of Bavarians, tit. 8, c. 2, para. 6, et c. 3, para. 1, et tit. 9, c. 4, para. 4; l The law of the Frisians, tit. 2, para 3, and tit. 14, para. 4; the law of the Lombards, liv. I, tit. 32, para. 3; and tit. 35, para. 1; and bk. ii, tit. 35, para. 2.

81. See below at the end of c. 18 [bk. xxviii].

82. And some other barbarian laws also.

83. Tit. 56.

84. Ibid.

85. This appears in what Tacitus says: *Omnibus idem habitus*.

86. [Caius] Velleius Paterculus [*Historiae Romanae ad M. Minucium Consulem*], bk. Ii, c. 118, says that the Germans judged all matters by combat.

87. See the barbarian law codes, and, for more modern times, Beaumanoir on *Coutumes des Beauvaisis*.

88. *Leges Burgundionum*, c. 45.

89. See [Saint] Abogard, Opera, Liber adversus legem Gundibaldi.

91. See Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, c. 61. Also see the *Lex Anglorum et Werinorum hoc est Thuringorum*, tit. 14 [55], in which the trial by boiling water is only subsidiary.
93. Tit. 14.
95. chapter 31, para. 5.
96. *Si placer et domino nostro ut eus transferret ad egem Francorum*. ["If it should please our lord that it would be transferred to the law of the Franks."
97. See that law, tit. 59, para. 4; and tit. 67, para. 5.
98. *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 55, c. 34.
99. In the year 962.
100. *Ab Italiæ proceribus est proclamatum, ut imperator sanctus, mutata lege, facimus indignum destrueret*. ["That it be proclaimed by the princes of Italy that the holy emperor, changing that law, would destroy a shameful crime."] *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 55, c. 34.
101. It was held in the year 967 in the presence of Pope John XIII, and Emperor Otho I.
102. Otto II's uncle, son of Rodolphus, and king of Transjurian Burgundy.
103. In the year 988.
104. *Cum in hoc ab omnibus imperiale saures pulsarentur. Lex Langobardorum*, bk. ii, tit. 55, c. 34.
105. In *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 55, para. 33. In the example that Mr. Muratori made use of it is attributed to Emperor Guy [Widonis].
106. *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 55, para. 23.
107. See Cassiodorus, bk. iii, letters 33 and 34.
108. *In palatio quoque Bera comes Barcinonensis, cum impeteretur a quodam vocato Sunila, et infidelitatis argueretur, cum eodem secundum legem propriam, utpote qua uterque Gothus erat, equestri prœlio congressus est et victus*. The unknown author of the *Vie de Louis le Débonnaire* [Anonymous, "Astronomous," Vita Hludowici Imperatoris, c. 33]. ["In that palace Bera, Count of Barcinoninia, was sought out by a certain man called Sunila, and was accused by him of being faithless; he fought him on horseback in accordance with their own law, for they both were Goths, and he was victorious." Cohler, p. 556.
109. See in *Leges Langobardorum*, bk. i, tit. 4 and tit. 9, para. 23; and bk ii, tit. 35, para. 4 and 5; and tit. 55, para. 2,3, and 3; and the regulations of Rotharis; and in para. 15 that of Luitprand.
110. Ibid. [*Leges Langobardorum*], bk. ii, tit. 55, para. 23.
111. In those days the judicial oath took place in churches; and there were in the first race a chapel in the king's palace expressly for the matters that they judged there. See the *Marculsi* formulae, bk. I, c. 38; the *Lex Ribuaria*, tit. 59, para. 4 and 5; and Grégory of Tours [*Historia ecclesiastica Francorum*]; the capitulary for the year 803 amended the Salic law.
112. chapter 39, p. 212.
113. We find his constitution inserted into the *Leges Langobardorum* and following the Salic laws.
114. In his constitution inserted into the *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 55, para. 31.
115. In the year 1200.
117. *Coutumes de Beauvasis*, c. 39.
118. chapter 61, pp. 309-310.
120. Charter of Louis le Gros, from the year 1145, in the second collection of ordinances. [Cohler: "Actually Louis le Jeune (Louis VII)," p. 558.]
121. Ibid.
122. Charter of Louis le Jeune, from year 1168, in the collection of his ordinances.
123. See Beaumanoir, c. 58, p. 325.

124. See *Coutumes de Beauvaisis*, c. 28, p. 203.
125. *Additio sapientium*. Wilemari, tit. 5.
126. [*Leges Langobardorum*], bk. i, tit. 6, para. 3.
127. Ibid., bk. ii, tit. 5, para. 23.
128. Amendment to the *Salic Law* in the year 819.
129. See Beaumanoir, c. 64, p. 323.
130. Ibid., p. 329.
131. See Beaumanoir, c. 3, pp. 25 and 329.
132. See on the subject of the arms of combatants Beaumanoir, c. 61, p. 308 and c. 64, p. 328.
133. See Beaumanoir, c. 64, p. 328. Also see the charters of Saint Aubin d'Anjou, reported by [Aguate] Galland [*Du franc-aleu et origine des droits seigneuriaux*], p. 263.
134. Among the Romans rod strokes were not shameful. *Lege Ictus fustium. De iis qui notanturinfamia*.
135. They had only shield and cane. Beaumanoir, c. 64, p. 328.
136. Bk. I, tit. 6, para. 1.
137. Ibid., para. 2.
138. *De Moribus Germanorum*, c. 6.
139. In the *Pactus legis salicæ*.
140. We have the old law, and that which was corrected by this prince.
141. Bk. ii, tit. 55, para. 11.
142. We can see the Greek tales from the Middle Ages.
143. In the year 1283.
144. Beaumanoir, c. 6, p. 40 and 41.
145. Ibid., c. 64, p. 328.
146. Ibid., p. 330.
147. Ibid.
148. Ibid.
149. Great vassals had special rights.
150. Beaumanoir, c. 64, p. 330, says: "he lost his justice." Those words, in the authors of those times, do not have a general meaning, but one limited to the particular matter in question. [Pierre] Défontaines, c. 21, art. 29.
151. This practice, which we find in the capitularies, obtained in the time of Beaumanoir. See c. 61, p. 315.
152. Beaumanoir, c. 64, p. 330.
153. Beaumanoir, c. 61, p. 309.
154. Beaumanoir, c. 61, p. 308. Ibid., c. 63, p, 239.
155. Ibid., c. 61, p. 314. Also see Défontaines, c. 22, art. 24.
156. Beaumanoir, c. 63, p. 322.
157. Ibid.
158. Ibid.
159. Ibid., p. 323.
161. Beaumanoir, c. 63, p. 324.
162. Ibid.
163. Ibid., p. 325.
164. Ibid., p. 323. See what I have said above in bk. xviii.

165. Ibid., c. 63, p. 322.
166. Défontaines, c. 22, art. 7.
167. *Habeant bellandi et testificandi licentiam*. Charter of Louis le Gros, from the year 1118.
168. Ibid.
169. Chap. 61, p. 315.
170. One must ask them before they swear any oath for whom they wish to testify; because the search for false testimony rests on that point. Beaumanoir, c. 61, p. 316.
171. Beaumanoir, c. 61, p. 326.
172. Chap. 6, pp. 39-40.
173. But if the combat was conducted by champions, the defeated champion had his hand cut off.
174. [*Lex* Baiuwariorum], tit. 16, para. 2.
175. [*Lex* Burgundionum], tit. 45.
176. Letter to Louis the Pious [Louis le Débonnaire]. [Saint Abogard, Liber adversus legem Grundobadi.]
177. "For in the court in which one appears to defend through the appeal to gages, if the battle has been held, the dispute has been ended, such that there is no longer cause for further challenge." Beaumanoir, c. 2, p. 22.
178. Ibid., c. 61, p. 312 and c. 67, p. 358.
179. Bk. ii, c. 15.
180. Beaumanoir, c. 61, pp. 310-311; and c. 67, p. 337.
181. Beaumanoir, c. 61, p. 313.
182. Ibid., p. 314.
183. Who were agreed in the judgment.
184. Beaumanoir, c. 61, p. 314.
185. Chap. 22, art. 1, 10, and 11. He said only that they paid to each a fine.
186. Appeal of a false judgment.
187. Beaumanoir, c. 61, p. 314.
188. Beaumanoir, ibid. Défontaines, c. 22, art. 9.
189. Défontaines, ibid.
190. Beaumanoir, c. 61, p. 316; Défontaines, c. 22, art. 21.
191. Beaumanoir, c. 61, p. 314.
192. Défontaines. c. 22, art. 7.
193. See Défontaines, c. 21, art. 11, 12, ff, which distinguish the cases in which the perjurer lost life, the thing contested, or only the interlocutory judgment.
194. Beaumanoir, c. 62, p. 322. Défontaines, c. 22, art. 3.
195. The count was not obliged to lend them. Beaumanoir, c. 6, p. 337.
196. "None can render judgment in his court," Beaumanoir said; c. 67, p. 336-337.
197. Ibid.,, c. 62, p. 322.
198. Défontaines, c. 21, art, 27 and 28.
199. Ibid., art. 28.
200. Chap. 21, art. 37.
201. At least this number were required. Défontaines, c. 21, art. 36.
202. See Beaumanoir, c. 67, p. 337.
203. "Ce jugement est faux et mauvais." Ibid., c. 67, p. 337.

204. You have rendered this false and evil judgment, inasmuch as you are evil, either from avidity or from a promise. Beaumanoir, c. 67, p. 337.
205. I bid., pp. 337-338.
206. Défontaines, c. 22, art. 14.
207. Ibid.
209. *Capitulaire tertium anni,* 812, art. 3, Baluze edition, p. 497; and of Charles the Bald [Charlemagne], added to the Law of the Lombards [*Leges Langobardorum*], bk. ii, art. 3.
210. *Capitulaire tertium,* 812, art. 2, Baluze edition, p. 497.
211. *Cum fidelibus*. Capitulary of Louis le Débonnaire, Baluze edition, p. 667.
212. See the capitulary of Charles the Bald, added to the *Law of the Lombards,* bk. ii, art. 3.
213. Capitulaire tertium anni, 812, art. 8.
214. Capitulary added to the *Law of the Lombards*, bk. ii, tit. 59.
215. Placitum.
216. This appears in the formulas, the charters, and the capitularies.
217. From the year 757, Baluze edition, p. 180, art. 9 and 10; and the synod *apud vernas* from the year 755, art. 29, Baluze edition, p. 175. Those two capitularies were made under King Pepin.
218. Capitulary XI of Charlemagne, from the year 805, Baluze edition, p. 423; and a law of Lothar, in the *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 3, art. 23.
219. Officials below the count: *scabini*.
220. See the *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 52, art. 22.
221. We note appeals for lack of right from the time of Philippe Augustus.
222. Chap. 61, p. 315.
223. Beaumanoir, ibid.
224. Défontaines, c. 21, art 24.
225. Ibid., c. 21, art. 32.
226. Beaumanoir, c. 61, p. 312.
227. Défontaines, c. 21, art. 29.
228. Under Louis VIII the Sire de Nêle pleaded against Jeanne, Countess of Flanders; he summoned her to be judged in forty days, and next challenged her before the royal court for lack of right. She responded that she would cause him to be judged by her peers in Flanders. The royal court pronounced that he would not be remanded there, and that the Countess would be ordered to appear.
229. Défontaines, c. 21, art. 34.
230. Ibid., art. 9.
231. Beaumanoir, c. 61, p. 311.
232. Ibid. p. 312. But he who would not have been the lord's man or tenant only paid a fine of 60 pounds.
233. Ibid., p 328.
234. Chap. 21, art. 35.
235. In 1620.
236. Bk. 1, c. 2 and 7; bk. ii, c. 10 and 11.
237. As appears throughout the *Établissements*, and Beaumanoir, c. 61, pp. 309.
238. Which is to say, to appeal from false judgments.
239. *Établissements*, bk. i, c. 6; and bk. ii, c. 15.
240. Ibid., bk. ii, c. 15.
241. I bid., bk. i. c. 78; and bk. ii, c. 15.

242. Ibid., bk. I, c. 78.
243. Ibid., c. 15.
244. Ibid., bk. I, c. 78.
245. *Établissements*, bk. i, c. 78.
246. Ibid., bk. ii, c. 15.
247. But if one did not allege falsehood, while one wished to appeal, one was not received. *Établissements*, bk. ii, c. 15. Li sire en auroit le recort de sa cour, droit faisan*t.*
248. Ibid., bk. I, c. 6 and 67; and bk. ii, c. 15; and Beaumanoir, c. 11, p. 58.
249. *Établissements*, bk. I, c. 1, 2, and 3.
250. Chap. 22, art. 16 and 17.
251. Chap. 61, p. 309.
252. Ibid.
253. See Beaumanoir, Défontaines, and the *Établissements*, bk. ii, c. 10, 11 and 15 ff.
254. See the *Ordonnances* at the beginning of the Third Race [the Capetian reign], In the collection by Laurière, above all those of Philippe Augustus concerning the ecclesiastical jurisdiction, and that of Louis VIII concerning the Jews; and the charters reported by [Nicolas] Brussel [*Nouvel examen de l'usage general des fiefs en France*], notably that of Saint Louis on the lease and repurchase of lands, and the feudal age of maturity for girls; v. ii, bk. iii, p. 35; and ibid., the ordinance of Philippe Augustus, p. 7.
255. Chap. 63, p. 327; ibid., c. 61, p. 312.
256. See the *Établissements* of Saint Louis, bk. ii, c. 5; the ordinance of Charles VII, of 1453.
257. Chap. 21, art. 21 and 22.
258. Bk. I, c. 136.
259. Chap. 2, art. 8.
260. Défontaines, c. 22, art. 7. That article and the 21st in c. 22 by the same author have been until now very poorly explained. Défontaines did not oppose the judgment of the lord to that of the knight, since that was the same thing; instead he opposed the ordinary villein to him that had the privilege of trial by combat.
261. The knights can always be among the number of judges. Défontaines, c. 21, art. 48.
262. Chap. 22. Art. 14.
263. Défontaines, c. 21, art. 33.
264. In 1332.
265. See what the state of things was in the time of [Jean] Boutillier, who lived in the year 1402. *Somme rurale*, bk. i, p. 19 and 20.
266. See c. 30 above [bk. xxviii].
267. Beaumanoir, c. 61, pp. 312 and 318.
268. Ibid.
270. Défontaines, c. 21, art. 14.
271. *Treize Livres des Parlements de France* [Bernard de] La Roche-Flavin, Bordeaux (1617) and Geneva (1624), bk. i, c. 16.
272. Chap. 61, p. 315.
273. As Beaumanoir said, c. 39, p. 209.
274. They established through witnesses what had already happened, been said, or commanded judicially.
275. Chap. 39, p. 218.
276. Défontaines, in his *Conseil*, c. 22, art. 3 an d8; and Beaumanoir, c. 33; *Établissements*, bk. i, c. 90.
277. Chap. 22, art. 8.

278. “Presently insofar as folk are so inclined to appeal,” Boutillier said, *Somme rurale*, bk. I, tit. 3, p. 16.
279.
280. Advocatus de parte publica.
281. See that constitution and that formula in the second volume of [Ludovico Muratori, *Rerum scriptores Italicarum*, vol. 2] *Historiens d`Italie*, p. 175.
282. Muratori’s collection, p. 104, about Charlemagne’s law 88, bk. I, tit 26, para. 78.
283. Another formula, ibid., p. 87.
284. Ibid., p. 104.
285. Ibid., p. 95.
286. Ibid., p. 88.
287. Ibid., p. 98.
288. Ibid., p. 132.
289. Formula, p. 132.
290. Ibid., p. 137.
291. Ibid., p. 147.
292. Ibid.
293. Ibid., p. 168.
294. Ibid., p. 134.
295. Ibid., p. 107.
297. Bk. I, c. 1 and bk. ii, c. 11 and 13.
298. Chap. 1 and c. 61.
300. See those laws in the *Vies des Saints* [*Acta sanctorum*] from the month June, vol. iii, p. 26.
301. *Qui continue nostrum sacram curiam sequiteneatur, instituatur qui facta et causas, in ipsa curia promoveat atque prosequatur*. “He who continues always in attendance at our holy court is appointed to pursue the causes and actions raised in that court.”
302. Preface to the *Établissements*.
303. Chap. 29 [above, bk xxviii].
304. See c. 29 above [bk. xxviii].
306. Chap. 61, p. 309.
307. In his prologue he said himself: *Nus luy en prit onques mais cette chose don’t j’ay*. [“None before himself has seized upon this situation, but that [is the] thing I have (done).”]
308. There is nothing so vague as the title and the prologue [as those *Établissements*, which have been doubtless added afterward]. At first those were the usages of Paris and Orleans, and of baronial courts; subsequently, those were usages of all the lay courts of the kingdom, and of the provost of France. Next those were the usages of all the kingdom, and of Anjou, and of baronial court.
309. *Établissements*, bk. ii, c. 15.
310. See [Jean] Du Tillet, on the court of the peers. See also La Roche-Flavin, bk. I, c. 3; [Guillaume] Budê, and Paolo Emili.
311. Other matters were handled by the ordinary tribunals.
312. See the excellent work by the President [Charles Jean Francois] Hénault concerning the year 1313.
313. Beaumanoir, c. 11, p. 58.
314. Widows, crusaders, and those who held church properties, for the sake of those properties. Ibid.
315. See Beaumanoir’s entire chapter.

316. The tribune's clerics, under pretext of an oath, even seized upon them, as one sees in the famous agreement passed between Philippe-Augustus, the clerics and the barons, which is found in the ordinances of Lauriere.

317. Beaumanoir, c. 11, p. 60.

318. See Boutillier, *Somme rurale*, tit. 9. Some persons cannot make a demand in the lay court; and Beaumanoir, c. 11, p. 563; and the regulations of Philippe-Augustus on that subject; and the arrangement Philippe-Augustus formed between the clerics, the king, and the barons.

319. Under the word, *Executeurs tetamentaires*.

320. Of 19 March 1409.

321. In Italy they followed the code of Justinian. That is why Pope John VIII in his constitution, given after the Council of Troyes, spoke of that code, not because it was known in France, but because he knew it himself; and his constitution was a general one.

322. That emperor's code was promulgated toward the year 530.

323. Dêcrétales, bk. v, tit. *De privilegiis, capite, super specula*.

324. By a charter in the year 1312, in favor of the University of Orleans; reported by Du Tillet.

325. *Coutumes de Beauvaisis*, c. 1, of the bailiff's office.

326. In the commons, the bourgeois were judged by other bourgeois, as fief-men judged among themselves. See La Thaumasière, c. 19.

327. Moreover, every request began with these words: "Your honor; it is the practice in our jurisdiction, etc." as appears from the formula reported in Boutillier, *Somme Rurale*, bk. I, tit. 21.

328. The change was imperceptible. We find peers still used in the time of Boutillier, who lived in 1402, the date of his testament, which reports this formula in bk. I, tit. 21; "Judge me, your honor, by high, mean, and low justice, such as I have in such place, a court, pleadings, magistracies, feudal dependents and sergeants." But there were nothing more than feudal matters that were judged by peers. Ibid., bk. I, tit. 1, p. 16.

329. As appears in the formula of the letters that the lord gave them, reported by Boutillier, *Somme Rurale*, bk. I, tit., 14. That is further proved by Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaiis*, c. 1, "On bailiffs." They only conducted the process. "The magistracy is held in the presence of men [peers] to take the testimony of pleaders and has the duty to inquire of parties whether they wish to have judgment according to the reasons that they have enunciated; and if they say, "Aye, your honor," the bailiff must compel the [jury]men so that they render the judgment." See also the *Établissements de saint Louis*, bk. i, c. 105; and bk. ii, c. 15: "If the judge must not render the judgment."

330. Beaumanoir, c. 67, p. 336; and c. 61, p. 315-316: *Établissements*, bk. ii, c. 15.

331. It is from the year 1287.

332. *Ut, si ibi delinquant, superioers sui possint animadvertere in eosdem*. ["That if they commit a crime there, superiors could punish them."]

333. See how they proved age and parentage: *Établissements*, bk. i, c. 71 and c. 72.

334. "Prologue" to *Coutume de Beauvaisis*.

335. Chap. 12.

336. See the collection of ordinances in Laurière.

337. That was so done at the time of the publication of the customs of Berry and Paris [*Les Anciennes et Nouveles Coûtumes de Berry…*]. See [Gaspard Thaumas de] La Thaumassière, c. 3.

338. In [Joseph Addison], *The Spectator* [#1, March 1, 1713].

Livre vingt-neuvième

DE LA MANIÈRE DE COMPOSER LES LOIS

Chapitre I: De l’esprit du législateur

Je le dis, et il me semble que je n’ai fait cet ouvrage que pour le prouver: l’esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites. En voici un exemple.

Les formalités de la justice sont nécessaires à la liberté. Mais le nombre en pourrait être si grand qu’il choquerait le but des lois mêmes qui les auraient établies : les affaires n’auraient point de fin; la propriété des biens resterait incertaine; on donnerait à l’une des parties le bien de l’autre sans examen, ou on les ruinerait toutes les deux à force d’examiner.

Les citoyens perdraient leur liberté et leur sûreté, les accusateurs n’auraient plus les moyens de convaincre, ni les accusés le moyen de se justifier.

Chapitre II: Continuation du même sujet

Cécilius, dans Aulu-Gelle[6], discourant sur la loi des Douze Tables, qui permettait au créancier de couper en morceaux le débiteur insolvable, la justifie par son atrocité même, qui empêchait qu’on n’empruntât au-delà de ses facultés[7]. Les lois les plus cruelles seront donc les meilleures? Le bien sera l’excès, et tous les rapports des choses seront détruits?

Chapitre III: Que les lois qui paraissent s’éloigner des vues du législateur y sont souvent conformes

La loi de Solon, qui déclarait infâmes tous ceux qui, dans une sédition, ne prendraient aucun parti, a paru bien extraordinaire: mais il faut faire attention aux circonstances dans lesquelles la Grèce se trouvait pour lors. Elle était partagée en de très petits États : il était à craindre que, dans une république travaillée par des

dissensions civiles, les gens les plus prudents ne se missent à couvert, et que par là les choses ne fussent portées à l'extrémité.

Dans les séditions qui arrivaient dans ces petits États, le gros de la cité entrait dans la querelle, ou la faisait. Dans nos grandes monarchies, les partis sont formés par peu de gens, et le peuple voudrait vivre dans l'inaction. Dans ce cas, il est naturel de rappeler les séditieux au gros des citoyens, non pas le gros des citoyens aux séditieux: dans l'autre, il faut faire rentrer le petit nombre de gens sages et tranquilles parmi les séditieux: c'est ainsi que la fermentation d'une liqueur peut être arrêtée par une seule goutte d'une autre.

Chapitre IV: Des lois qui choquent les vues du législateur

Il y a des lois que le législateur a si peu connues, qu'elles sont contraires au but même qu'il s'est proposé. Ceux qui ont établi chez les Français que, lorsqu'un des deux prétendants à un bénéfice meurt, le bénéfice reste à celui qui survit, ont cherché sans doute à éteindre les affaires. Mais il en résulte un effet contraire: on voit les ecclésiastiques s'attaquer et se battre, comme des dogues anglais, jusqu'à la mort.

Chapitre V: Continuation du même sujet

La loi dont je vais parler se trouve dans ce serment, qui nous a été conservé par Eschine[8] : « Je jure que je ne détruirai jamais une ville des Amphictyons, et que je ne détournerai point ses eaux courantes: si quelque peuple ose faire quelque chose de pareil, je lui déclarerai la guerre, et je détruirai ses villes. » Le dernier article de cette loi, qui paraît confirmer le premier, lui est réellement contraire. Amphictyon veut qu'on ne détruise jamais les villes grecques, et sa loi ouvre la porte à la destruction de ces villes. Pour établir un bon droit des gens parmi les Grecs, il fallait les accoutumer à penser que c'était une chose atroce de détruire une ville grecque; il ne devait donc pas détruire même les destructeurs. La loi d'Amphictyon était juste, mais elle n'était pas prudente. Cela se prouve par l'abus même que l'on en fit. Philippe ne se fit-il pas donner le pouvoir de détruire les villes, sous prétexte qu'elles avaient violé les lois des Grecs? Amphictyon aurait pu infliger d'autres peines: ordonner, par exemple, qu'un certain nombre de magistrats de la ville destructrice, ou de chefs de l'armée violatrice, seraient punis de morts; que le peuple destructeur cesserait, pour un temps, de jouir des privilèges des Grecs; qu'il paierait une amende jusqu'au rétablissement de la ville. La loi devait surtout porter sur la réparation du dommage.

Chapitre VI: Que les lois qui paraissent les mêmes n'ont pas toujours le même effet

César[9] défendit de garder chez soi plus de soixante sesterces. Cette loi fut regardée à Rome comme très propre à concilier les débiteurs avec les créanciers; parce qu'en obligeant les riches à prêter aux pauvres, elle mettait ceux-ci en état de satisfaire les riches. Une même loi, faite en France, du temps du Système, fut très funeste: c'est que la circonstance dans laquelle on la fit était affreuse. Après avoir ôté tous les moyens de placer son argent, on ôta même la ressource de le garder chez soi; ce qui était égal à un enlèvement fait par violence. César fit sa loi pour que l'argent circulât parmi le peuple; le ministre de France fit la sienne pour que l'argent fût mis dans une seule main. Le premier donna pour de l'argent des fonds de terre, ou des hypothèques sur des particuliers; le second proposa pour de l'argent des effets qui n'avaient point de valeur, et qui n'en pouvaient avoir par leur nature, par la raison que sa loi obligeait de les prendre.

Chapitre VII: Continuation du même sujet. Nécessité de bien composer les lois

La loi de l'ostracisme fut établie à Athènes, à Argos et à Syracuse[10]. À Syracuse elle fit mille maux, parce qu'elle fut faite sans prudence. Les principaux citoyens se bannissaient les uns les autres, en se mettant une feuille de figuier à la main[11] ; de sorte que ceux qui avaient quelque mérite quittèrent les affaires. À Athènes, où le législateur avait senti l'extension et les bornes qu'il devait donner à sa loi, l'ostracisme fut une chose admirable: on n'y soumettait jamais qu'une seule personne; il fallait un si grand nombre de suffrages, qu'il était difficile qu'on exilât quelqu'un dont l'absence ne fût pas nécessaire.

On ne pouvait bannir que tous les cinq ans: en effet, dès que l'ostracisme ne devait s'exercer que contre un grand personnage qui donnerait de la crainte à ses concitoyens, ce ne devait pas être une affaire de tous les jours.

Chapitre VIII: Que les lois qui paraissent les mêmes n'ont pas toujours eu le même motif

On reçoit en France la plupart des lois des Romains sur les substitutions; mais les substitutions y ont tout un autre motif que chez les Romains. Chez ceux-ci, l'hérédité était jointe à de certains sacrifices qui devaient être faits par l'héritier, et qui étaient réglés par le droit des pontifes[12]. Cela fit qu'ils tinrent à déshonneur de

mourir sans héritier, qu'ils prirent pour héritiers leurs esclaves, et qu'ils inventèrent les substitutions. La substitution vulgaire, qui fut la première inventée, et qui n'avait lieu que dans le cas où l'héritier institué n'accepterait pas l'hérédité, en est une grande preuve: elle n'avait point pour objet de perpétuer l'héritage dans une famille du même nom, mais de trouver quelqu'un qui acceptât l'héritage.

Chapitre IX: Que les lois grecques et romaines ont puni l'homicide de soi-même, sans avoir le même motif

Un homme, dit Platon[13], qui a tué celui qui lui est étroitement lié, c'est-à-dire lui-même, non par ordre du magistrat, ni pour éviter l'ignominie, mais par faiblesse, sera puni. La loi romaine punissait cette action, lorsqu'elle n'avait pas été faite par faiblesse d'âme, par ennui de la vie, par impuissance de souffrir la douleur, mais par le désespoir de quelque crime. La loi romaine absolvait dans le cas où la grecque condamnait, et condamnait dans le cas où l'autre absolvait.

La loi de Platon était formée sur les institutions lacédémoniennes, où les ordres du magistrat étaient totalement absolus, où l'ignominie était le plus grand des malheurs, et la faiblesse le plus grand des crimes. La loi romaine abandonnait toutes ces belles idées; elle n'était qu'une loi fiscale.

Du temps de la République, il n'y avait point de loi à Rome qui punît ceux qui se tuaient eux-mêmes: cette action, chez les historiens, est toujours prise en bonne part, et l'on n'y voit jamais de punition contre ceux qui l'ont faite.

Du temps des premiers empereurs, les grandes familles de Rome furent sans cesse exterminées par des jugements. La coutume s'introduisit de prévenir la condamnation par une mort volontaire. On y trouvait un grand avantage. On obtenait l'honneur de la sépulture, et les testaments étaient exécutés[14] *;* cela venait de ce qu'il n'y avait point de loi civile à Rome contre ceux qui se tuaient eux-mêmes. Mais lorsque les empereurs devinrent aussi avares qu'ils avaient été cruels, ils ne laissèrent plus à ceux dont ils voulaient se défaire le moyen de conserver leurs biens, et ils déclarèrent que ce serait un crime de s'ôter la vie par les remords d'un autre crime.

Ce que je dis du motif des empereurs est si vrai, qu'ils consentirent que les biens[15] de ceux qui se seraient tués eux-mêmes ne fussent pas confisqués, lorsque le crime pour lequel ils s'étaient tués n'assujettissait point à la confiscation.

Chapitre X: Que les lois qui paraissent contraires dérivent quelquefois du même esprit

On va aujourd'hui dans la maison d'un homme pour l'appeler en jugement; cela ne pouvait se faire chez les Romains[16].

L'appel en jugement était une action violente[17], et comme une espèce de contrainte par corps[18] *;* et on ne pouvait pas plus aller dans la maison d'un homme pour l'appeler en jugement, qu'on ne peut aller aujourd'hui contraindre par corps dans sa maison un homme qui n'est condamné que pour des dettes civiles.

Les lois romaines[19] et les nôtres admettent également ce principe, que chaque citoyen a sa maison pour asile, et qu'il n'y doit recevoir aucune violence.

Chapitre XI: De quelle manière deux lois diverses peuvent être comparées

En France, la peine contre les faux témoins est capitale; en Angleterre, elle ne l'est point. Pour juger laquelle de ces deux lois est la meilleure, il faut ajouter: en France, la question contre les criminels est pratiquée; en Angleterre elle ne l'est point; et dire encore: en France, l'accusé ne produit point ses témoins, et il est très rare qu'on y admette ce que l'on appelle les faits justificatifs ; en Angleterre, l'on reçoit les témoignages de part et d'autre. Les trois lois françaises forment un système très lié et très suivi; les trois lois anglaises en forment un qui ne l'est pas moins. La loi d'Angleterre, qui ne connaît point la question contre les criminels, n'a que peu d'espérance de tirer de l'accusé la confession de son crime; elle appelle donc de tous côtés les témoignages étrangers, et elle n'ose les décourager par la crainte d'une peine capitale. La loi française, qui a une ressource de plus, ne craint pas tant d'intimider les témoins; au contraire, la raison demande qu'elle les intimide : elle n'écoute que les témoins d'une part[20]; ce sont ceux que produit la partie publique; et le destin de l'accusé dépend de leur seul témoignage. Mais, en Angleterre, on reçoit les témoins des deux parts, et l'affaire est, pour ainsi dire, discutée entre eux. Le faux témoignage y peut donc être moins dangereux; l'accusé y a une ressource contre le faux témoignage, au lieu que la loi française n'en donne point. Ainsi, pour juger lesquelles de ces lois sont les plus conformes à la raison, il ne faut pas comparer chacune de ces lois à chacune; il faut les prendre toutes ensemble, et les comparer toutes ensemble.

Chapitre XII: Que les lois qui paraissent les mêmes sont quelquefois réellement différentes

Les lois grecques et romaines punissaient le receleur du vol comme le voleur[21]: la loi française fait de même. Celles-là étaient raisonnables, celle-ci ne l'est pas. Chez les Grecs et chez les Romains, le voleur étant condamné à une peine pécuniaire, il fallait punir le receleur de la même peine: car tout homme qui contribue de quelque façon que ce soit à un dommage, doit le réparer. Mais, parmi nous, la peine du vol étant capitale, on n'a pas pu, sans outrer les choses, punir le receleur comme le voleur. Celui qui reçoit le vol peut en mille occasions le recevoir innocemment; celui qui vole est toujours coupable: l'un empêche la conviction d'un crime déjà commis, l'autre commet ce crime: tout est passif dans l'un, il y a une action dans l'autre : il faut que le voleur surmonte plus d'obstacles, et que son âme se raidisse plus longtemps contre les lois.

Les jurisconsultes ont été plus loin: ils ont regardé le receleur comme plus odieux que le voleur[22]; car sans eux, disent-ils, le vol ne pourrait être caché longtemps. Cela, encore une fois, pouvait être bon, quand la peine était pécuniaire; il s'agissait d'un dommage, et le receleur était ordinairement plus en état de le réparer; mais la peine devenue capitale, il aurait fallu se régler sur d'autres principes.

Chapitre XIII: Qu'il ne faut point séparer les lois de l'objet pour lequel elles sont faites. Des lois romaines sur le vol

Lorsque le voleur était surpris avec la chose volée, avant qu'il l'eût portée dans le lieu où il avait résolu de la cacher, cela était appelé chez les Romains un vol manifeste; quand le voleur n'était découvert qu'après, c'était un vol non manifeste.

La loi des Douze Tables ordonnait que le voleur manifeste fût battu de verges et réduit en servitude, s'il était pubère; ou seulement battu de verges, s'il était impubère: elle ne condamnait le voleur non manifeste qu'au payement du double de la chose volée.

Lorsque la loi Porcia eut aboli l'usage de battre de verges les citoyens, et de les réduire en servitude, le voleur manifeste fut condamné au quadruple[23], et on continua à punir du double le voleur non manifeste.

Il paraît bizarre que ces lois missent une telle différence dans la qualité de ces deux crimes, et dans la peine qu'elles infligeaient: en effet, que le voleur fût surpris avant ou après avoir porté le vol dans le lieu de sa destination, c'était une circonstance qui ne changeait point la nature du crime. Je ne saurais douter que toute la théorie des lois romaines sur le vol ne fût tirée des institutions lacédémoniennes. Lycurgue, dans la vue de donner à ses citoyens de l'adresse, de la

ruse et de l'activité, voulut qu'on exerçât les enfants au larcin, et qu'on fouettât rudement ceux qui s'y laisseraient surprendre : cela établit chez les Grecs, et ensuite chez les Romains, une grande différence entre le vol manifeste et le vol non manifeste[24].

Chez les Romains, l'esclave qui avait volé était précipité de la roche Tarpéienne. Là, il n'était point question des institutions lacédémoniennes; les lois de Lycurgue sur le vol n'avaient point été faites pour les esclaves; c'était les suivre que de s'en écarter en ce point.

À Rome, lorsqu'un impubère avait été surpris dans le vol, le préteur le faisait battre de verges à sa volonté, comme on faisait à Lacédémone. Tout ceci venait de plus loin. Les Lacédémoniens avaient tiré ces usages des Crétois; et Platon[25], qui veut prouver que les institutions des Crétois étaient faites pour la guerre, cite celle-ci: « La faculté de supporter la douleur dans les combats particuliers, et dans les larcins qui obligent de se cacher. »

Comme les lois civiles dépendent des lois politiques, parce que c'est toujours pour une société qu'elles sont faites, il serait bon que, quand on veut porter une loi civile d'une nation chez une autre, on examinât auparavant si elles ont toutes les deux les mêmes institutions et le même droit politique.

Ainsi, lorsque les lois sur le vol passèrent des Crétois aux Lacédémoniens, comme elles y passèrent avec le gouvernement et la constitution même, ces lois furent aussi sensées chez un de ces peuples qu'elles l'étaient chez l'autre. Mais, lorsque de Lacédémone elles furent portées à Rome, comme elles n'y trouvèrent pas la même constitution, elles y furent toujours étrangères, et n'eurent aucune liaison avec les autres lois civiles des Romains.

Chapitre XIV: Qu'il ne faut point séparer les lois des circonstances dans lesquelles elles ont été faites

Une loi d'Athènes voulait que, lorsque la ville était assiégée, on fît mourir tous les gens inutiles[26]. C'était une abominable loi politique, qui était une suite d'un abominable droit des gens. Chez les Grecs, les habitants d'une ville prise perdaient la liberté civile, et étaient vendus comme esclaves: la prise d'une ville emportait son entière destruction; et c'est l'origine non seulement de ces défenses opiniâtres et de ces actions dénaturées, mais encore de ces lois atroces que l'on fit quelquefois.

Les lois romaines[27] voulaient que les médecins pussent être punis pour leur négligence ou pour leur impéritie. Dans ce cas, elles condamnaient à la déportation le médecin d'une condition un peu relevée, et à la mort celui qui était d'une

condition plus basse. Par nos lois, il en est autrement. Les lois de Rome n'avaient pas été faites dans les mêmes circonstances que les nôtres: à Rome, s'ingérait de la médecine qui voulait; mais, parmi nous, les médecins sont obligés de faire des études et de prendre certains grades; ils sont donc censés connaître leur art.

Chapitre XV: Qu'il est bon quelquefois qu'une loi se corrige elle-même

La loi des Douze Tables permettait de tuer le voleur de nuit[28], aussi bien que le voleur de jour qui, étant poursuivi, se mettait en défense; mais elle voulait que celui qui tuait le voleur criât et appelât les citoyens[29]; et c'est une chose que les lois qui permettent de se faire justice soi-même doivent toujours exiger. C'est le cri de l'innocence, qui, dans le moment de l'action, appelle des témoins, appelle des juges. Il faut que le peuple prenne connaissance de l'action, et qu'il en prenne connaissance dans le moment qu'elle a été faite; dans un temps où tout parle, l'air, le visage, les passions, le silence, et où chaque parole condamne ou justifie. Une loi qui peut devenir si contraire à la sûreté et à la liberté des citoyens doit être exécutée dans la présence des citoyens.

Chapitre XVI: Choses à observer dans la composition des lois

Ceux qui ont un génie assez étendu pour pouvoir donner des lois à leur nation ou à une autre doivent faire de certaines attentions sur la manière de les former.

Le style en doit être concis. Les lois des Douze Tables sont un modèle de précision : les enfants les apprenaient par cœur[30]. Les *Novelles* de Justinien sont si diffuses, qu'il fallut les abréger[31].

Le style des lois doit être simple; l'expression directe s'entend toujours mieux que l'expression réfléchie. Il n'y a point de majesté dans les lois du bas-empire; on y fait parler les princes comme des rhéteurs. Quand le style des lois est enflé, on ne les regarde que comme un ouvrage d'ostentation.

Il est essentiel que les paroles des lois réveillent chez tous les hommes les mêmes idées. Le cardinal de Richelieu convenait que l'on pouvait accuser un ministre devant le roi[32]; mais il voulait que l'on fût puni si les choses qu'on prouvait n'étaient pas considérables: ce qui devait empêcher tout le monde de dire quelque vérité que ce fût contre lui, puisqu'une chose considérable est entièrement relative, et que ce qui est considérable pour quelqu'un ne l'est pas pour un autre.

La loi d'Honorius punissait de mort celui qui achetait comme serf un affranchi, ou qui aurait voulu l'inquiéter[33]. Il ne fallait point se servir d'une expression si

vague: l'inquiétude que l'on cause à un homme dépend entièrement du degré de sa sensibilité.

Lorsque la loi doit faire quelque fixation, il faut, autant qu'on le peut, éviter de la faire à prix &argent. Mille causes changent la valeur de la monnaie; et avec la même dénomination on n'a plus la même chose. On sait l'histoire de cet impertinent de Rome[34], qui donnait des soufflets à tous ceux qu'il rencontrait, et leur faisait présenter les vingt-cinq sous de la loi des Douze Tables.

Lorsque, dans une loi, l'on a bien fixé les idées des choses, il ne faut point revenir à des expressions vagues. Dans l'ordonnance criminelle de Louis XIV[35], après qu'on a fait l'énumération exacte des cas royaux, on ajoute ces mots: « Et ceux dont de tout temps les juges royaux ont jugé »; ce qui fait rentrer dans l'arbitraire dont on venait de sortir.

Charles VII[36] dit qu'il apprend que des parties font appel, trois, quatre et six mois après le jugement, contre la coutume du royaume en pays coutumier: il ordonne qu'on appellera incontinent, à moins qu'il n'y ait fraude ou dol du procureur[37], ou qu'il n'y ait grande et évidente cause de relever l'appelant. La fin de cette loi détruit le commencement; et elle le détruisit si bien que, dans la suite, on a appelé pendant trente ans[38].

La loi des Lombards ne veut pas qu'une femme qui a pris un habit de religieuse, quoiqu'elle ne soit pas consacrée, puisse se marier[39]: « car, dit-elle, si un époux, qui a engagé à lui une femme seulement par un anneau, ne peut pas sans crime en épouser une autre, à plus forte raison l'épouse de Dieu ou de la sainte Vierge...» Je dis que dans les lois il faut raisonner de la réalité à la réalité, et non pas de la réalité à la figure, ou de la figure à la réalité.

Une loi de Constantin veut que le témoignage seul de l'évêque suffise, sans ouïr d'autres témoins[40]. Ce prince prenait un chemin bien court; il jugeait des affaires par les personnes, et des personnes par les dignités.

Les lois ne doivent point être subtiles; elles sont faites pour des gens de médiocre entendement: elles ne sont point un art de logique, mais la raison simple d'un père de famille.

Lorsque, dans une loi, les exceptions, limitations, modifications, ne sont point nécessaires, il vaut beaucoup mieux n'en point mettre. De pareils détails jettent dans de nouveaux détails.

Il ne faut point faire de changement dans une loi sans une raison suffisante. Justinien ordonna qu'un mari pourrait être répudié, sans que la femme perdît sa dot, si pendant deux ans il n'avait pu consommer le mariage[41]. Il changea sa loi, et

donna trois ans au pauvre malheureux[42]. Mais, dans un cas pareil, deux ans en valent trois, et trois n'en valent pas plus que deux.

Lorsqu'on fait tant que de rendre raison d'une loi, il faut que cette raison soit digne d'elle. Une loi romaine décide qu'un aveugle ne peut pas plaider, parce qu'il ne voit pas les ornements de la magistrature[43]. Il faut l'avoir fait exprès, pour donner une si mauvaise raison, quand il s'en présentait tant de bonnes.

Le jurisconsulte Paul dit que l'enfant naît parfait au septième mois, et que la raison des nombres de Pythagore semble le prouver[44]. Il est singulier qu'on juge ces choses sur la raison des nombres de Pythagore.

Quelques jurisconsultes français ont dit que, lorsque le roi acquérait quelque pays, les églises y devenaient sujettes au droit de régale parce que la couronne du roi est ronde. Je ne discuterai point ici les droits du roi, et si, dans ce cas, la raison de la loi civile ou ecclésiastique doit céder à la raison de la loi politique; mais je dirai que des droits si respectables doivent être défendus par des maximes graves. Qui a jamais vu fonder sur la figure d'un signe d'une dignité, les droits réels de cette dignité?

Davila[45] dit que Charles IX fut déclaré majeur au parlement de Rouen à quatorze ans commencés, parce que les lois veulent qu'on compte le temps du moment au moment, lorsqu'il s'agit de la restitution et de l'administration des biens du pupille: au lieu qu'elle regarde l'année commencée comme une année complète, lorsqu'il s'agit d'acquérir des honneurs. Je n'ai garde de censurer une disposition qui ne paraît pas avoir eu jusqu'ici d'inconvénient; je dirai seulement que la raison alléguée par le chancelier de l'Hôpital n'était pas la vraie: il s'en faut bien que le gouvernement des peuples ne soit qu'un honneur.

En fait de présomption, celle de la loi vaut mieux que celle de l'homme. La loi française[46] regarde comme frauduleux tous les actes faits par un marchand dans les dix jours qui ont précédé sa banqueroute: c'est la présomption de la loi. La loi romaine infligeait des peines au mari qui gardait sa femme après l'adultère, à moins qu'il n'y fût déterminé par la crainte de l'événement d'un procès, ou par la négligence de sa propre honte; et c'est la présomption de l'homme. Il fallait que le juge présumât les motifs de la conduite du mari, et qu'il se déterminât sur une manière de penser très obscure. Lorsque le juge présume, les jugements deviennent arbitraires; lorsque la loi présume, elle donne au juge une règle fixe.

La loi de Platon [47] comme j'ai dit, voulait qu'on punît celui qui se tuerait, non pas pour éviter l'ignominie, mais par faiblesse. Cette loi était vicieuse, en ce que dans le seul cas où l'on ne pouvait pas tirer du criminel l'aveu du motif qui l'avait fait agir, elle voulait que le juge se déterminât sur ces motifs.

Comme les lois inutiles affaiblissent les lois nécessaires, celles qu'on peut éluder affaiblissent la législation. Une loi doit avoir son effet, et il ne faut pas permettre d'y déroger par une convention particulière.

La loi Falcidie ordonnait, chez les Romains, que l'héritier eût toujours la quatrième partie de l'hérédité: une autre loi[48] permit au testateur de défendre à l'héritier de retenir cette quatrième partie: c'est se jouer des lois. La loi Falcidie devenait inutile: car, si le testateur voulait favoriser son héritier, celui-ci n'avait pas besoin de la loi Falcidie; et s'il ne voulait pas le favoriser, il lui défendait de se servir de la loi Falcidie.

Il faut prendre garde que les lois soient conçues de manière qu'elles ne choquent point la nature des choses. Dans la proscription du prince d'Orange, Philippe II promet à celui qui le tuera de donner à lui, ou à ses héritiers, vingt-cinq mille écus et la noblesse; et cela en parole de roi, et comme serviteur de Dieu. La noblesse promise pour une telle action! une telle action ordonnée en qualité de serviteur de Dieu! Tout cela renverse également les idées de l'honneur, celles de la morale, et celles de la religion.

Il est rare qu'il faille défendre une chose qui n'est pas mauvaise, sous prétexte de quelque perfection qu'on imagine.

Il faut dans les lois une certaine candeur. Faites pour punir la méchanceté des hommes, elles doivent avoir elles-mêmes la plus grande innocence. On peut voir dans la loi des Wisigoths[49] cette requête ridicule, par laquelle on fit obliger les juifs à manger toutes les choses apprêtées avec du cochon, pourvu qu'ils ne mangeassent pas du cochon même. C'était une grande cruauté: on les soumettait à une loi contraire à la leur; on ne leur laissait garder de la leur que ce qui pouvait être un signe pour les reconnaître.

Chapitre XVII: Mauvaise manière de donner des lois

Les empereurs romains manifestaient, comme nos princes, leurs volontés par des décrets et des édits; mais ce que nos princes ne font pas, ils permirent que les juges ou les particuliers, dans leurs différends, les interrogeassent par lettres; et leurs réponses étaient appelées des rescrits. Les décrétales des papes sont, à proprement parler, des rescrits. On sent que c'est une mauvaise sorte de législation. Ceux qui demandent ainsi des lois sont de mauvais guides pour le législateur; les faits sont toujours mal exposés. Trajan, dit Jules Capitolin[50], refusa souvent de donner de ces sortes de rescrits, afin qu'on n'étendît pas à tous les cas une décision, et souvent une faveur particulière. Macrin avait résolu d'abolir tous ces rescrits[51] ; il ne pouvait

souffrir qu'on regardât comme des lois les réponses de Commode, de Caracalla, et de tous ces autres princes pleins d'impéritie. Justinien pensa autrement, et il en remplit sa compilation.

Je voudrais que ceux qui lisent les lois romaines distinguassent bien ces sortes d'hypothèses d'avec les sénatus-consultes, les plébiscites, les constitutions générales des empereurs, et toutes les lois fondées sur la nature des choses, sur la fragilité des femmes, la faiblesse des mineurs et l'utilité publique.

Chapitre XVIII: Des idées d'uniformité

Il y a de certaines idées d'uniformité qui saisissent quelquefois les grands esprits (car elles ont touché Charlemagne), mais qui frappent infailliblement les petits. Ils y trouvent un genre de perfection qu'ils reconnaissent, parce qu'il est impossible de ne le pas découvrir: les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans toutes ses parties. Mais cela est-il toujours à propos, sans exception? Le mal de changer est-il toujours moins grand que le mal de souffrir? Et la grandeur du génie ne consisterait-elle pas mieux à savoir dans quel cas il faut l'uniformité, et dans quel cas il faut des différences? À la Chine, les Chinois sont gouvernés par le cérémonial chinois, et les Tartares par le cérémonial tartare: c'est pourtant le peuple du monde qui a le Plus la tranquillité pour objet. Lorsque les citoyens suivent les lois, qu'importe qu'ils suivent la même?

Chapitre XIX: Des législateurs

Aristote voulait satisfaire, tantôt sa jalousie contre Platon, tantôt sa passion pour Alexandre. Platon était indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes. Machiavel était plein de son idole, le due de Valentinois. Thomas More, qui parlait plutôt de ce qu'il avait lu que de ce qu'il avait pensé, voulait gouverner tous les États avec la simplicité d'une ville grecque[52]. Harrington ne voyait que la république d'Angleterre, pendant qu'une foule d'écrivains trouvaient le désordre partout où ils ne voyaient point de couronne, Les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur. Quelquefois elles passent au travers, et s'y teignent; quelquefois elles y restent, et s'y incorporent.

Book Twenty-Nine

ABOUT THE MANNER OF COMPOSING THE LAWS

Chapter 1: About the Spirit of the Legislator

I say it, and it seems to me that I have made this work only to prove it: the spirit of moderation must be that of the legislator; the political good, like the moral good, is only found between two extremes. Here is an example.

The forms of justice are necessary for liberty. But their number could be so great that it would obstruct the goals that the laws themselves would have established: processes could have no end; the ownership of property could remain indeterminate; they could give one party the property of another without inquiry, or they could ruin both of them in the process of inquiry.

The citizens could lose their liberty and their safety, the complainants would no longer have the means to convince, and neither would the accused have the means to defend themselves.

Chapter 2: Continuing the Same Subject

Cécilius in Aulus-Gellius (a[1]), discussing the Law of the Twelve Tables, which allowed the creditor to cut the insolvent debtor into morsels, justifies it by its very atrocity, which prevented that folk might borrow beyond their means (b[2]). The cruelest laws, then, will be the best? The good will be the extreme, and all the relations of things will be destroyed?

Chapter 3: The Laws Which Seem to Distance Themselves from the Legislator's Aims Are Often Conformed to Them

Solon's law, which outlawed everyone who took no part in a sedition, seemed most extraordinary: but it's necessary to notice the circumstances in which Greece found itself in that era. It was divided into very small States: it was to be feared that in a republic stirred by civil dissensions, the most prudent folk might shelter themselves and lest things by that would be borne to an extremity.

In seditions that occurred in those petty states, the mass of the city entered the quarrel, or made it. In our large monarchies factions are formed by few folk, and the people would want to live uninvolved. In that case, it is natural to return the seditious into the mass of the citizens, not the mass of the citizens to the seditious: in the other case, it is necessary to unite the small number of wise and tranquil folk with the seditious: thus it is that the fermentation of one spirit can be halted by a single drop of another.

Chapter 4: About Laws That Shock the Legislator's Aims

There are some laws that the legislator has so little known, that they are contrary even to the goal that he has intended. Those which have established among the French that, when one of two claimants to an office dies, the office falls to the one that survived, have doubtless sought to extinguish disputes. But a contrary effect resulted from it: one sees ecclesiastics assailing and fighting each other like English mastiffs, to the point of death.

Chapter 5: Continuing the Same Subject

The law about which I am going to speak is found in an oath that has been preserved for us by Aeschines (a[3]): “I swear that I will never destroy a town of the Amphictions, and that I will never divert its running water: if any people dare to do any such thing, I will declare war upon them, and I will destroy their towns.” The last clause of that law, which seems to confirm the first, is actually contrary to it. Amphiction wished that folk might never destroy Greek towns, while his law opened the door to the destruction of those towns. In order to establish a sound “right of nations”[1] among the Greeks, it was required to habituate them to thinking that it was an atrocious thing to destroy a Greek town; they ought not therefore destroy even the destroyers. The law of Amphiction was just, but it was not prudent. That is proved even by the abuse that folk made of it. Did not Philip assume the power to destroy towns, under pretext that they had violated some Greek laws? Amphiction should have been able to inflict other punishments: for example, ordaining that a certain number of magistrates from the destroying town, or some heads of the violating army, could be punished with death; that the destroying people would for a time ease to enjoy some Greek privileges; that they would pay a fine mounting to rebuilding of the town. The law ought above all bear upon reparation for damages.

Chapter 6: That the Laws That Appear the Same Do Not Always Have the Same Effect

Caesar (a[4]) prohibited folk holding more than sixty sesterces at home. That law was considered in Rome as very suitable for reconciling debtors and creditors; because while obliging the rich to lend to the poor, it placed the latter in a condition to satisfy the rich. A similar law made in France during the era of the "System"[2] was most fatal: because the circumstance in which they made it was frightful. After having eliminated all means of depositing one's money, they then eliminated the resort of keeping it at home; doing which was equivalent to violently seizing it. Caesar made his law so that money would circulate among the people; the French minister made his so that money might be deposited into a single hand. The first offered for money some landholdings, or some mortgages against individuals; the second proposed for money some goods that had no value, and which by their nature could not have any, for the reason that his law forced folk to accept them.

Chapter 7: Continuing the Same Subject. A Necessity to Compose the Laws Well

The law of ostracism was established in Athens, Argos, and Syracuse (a[5]). In Syracuse it caused a thousand evils, because it was made imprudently. The main citizens banished one another by taking a fig leaf in hand (b[6]); resulting that those who had some merit abandoned public business. In Athens, where the legislator had sensed the extent and limits that he ought to provide in his law, the ostracism was an admirable thing: folk never subjected more than a single person to it; it required so great a number of votes, that it was hard that they might exile someone whose absence was not necessary.

They were able to banish only once in five years: effectively, from the moment ostracism could be practiced only against a great personage who inspired his fellow citizens with fear, that could not be a daily business.

Chapter 8: The Laws That Appear the Same Do Not Always Have the Same Motive

In France folk received most of the Roman laws on beneficiaries; but beneficiaries there have an entirely different motive than among the Romans. Among the latter the inheritance was connected with certain sacrifices that the heir was obligated to make, and which were regulated by pontifical law (a[7]). That made it such that they held it a dishonor to die without an heir, that they took their slaves as heirs, and that they invented beneficiaries. The vulgar beneficiary, which was the first invented, and which occurred only in the case where the established heir would refuse to accept the inheritance, is a great proof of this. It did not have as goal to perpetuate the inheritance in a family of the same name, but to find someone who might accept the inheritance.

Chapter 9: That Greek and Roman Laws Punished Suicide Without Having the Same Motive

Plato (a[8]) said that a man who has killed the person to whom he is most strictly tied, namely, himself, not upon order of the magistrate, nor to evade ignominy, but from weakness, will be punished. Roman law punished that action when it had been performed not from weakness of soul, boredom with life, or impotence to suffer pain, but from desperation about some crime. Roman law forgave in the case that the Greek condemned and condemned in the case that the Greek forgave.

Plato's law was founded upon Lacedemonian institutions, where the magistrates orders were totally absolute, where ignominy was the greatest of evils, and weakness the greatest of crimes. Roman law abandoned all those beautiful ideas; it was only a fiscal law.

In the time of the Republic, there was not at Rome any law that punished those who killed themselves: that action, among the historians, is always taken as a good thing, and one never sees in them any punishment against those who did it.

In the era of the first emperors, the great families of Rome were ceaselessly exterminated through sentences. The custom arose of forestalling condemnation through voluntary death. Folk found a great advantage in this. They obtained the honor of sepulcher, and the wills were executed (a[9]); that derived from the fact that there was no civil law against those who killed themselves in Rome. But when the emperors became as greedy as they had been cruel, they no longer left to those whom they wished to unmake the means of preserving their property, and they declared that it would be a crime to take one's from remorse for another crime.

What I say about the emperors' motives is so true, that they agreed that the property (b[10]) of those who killed themselves would not be confiscated, whenever the crime for which they committed suicide did not subject them to confiscation.

Chapter 10: That the Laws Which Appear to be Contraries Sometimes Derive from the Same Spirit

Today one goes into the house of a man in order to challenge a judgment; that could not be done among the Romans (a[11]).

The challenge of a judgment was a violent action (b[12]), and as a kind of bodily constraint; (c[13]) and one could no more enter into a man's house to challenge a judgment than one can today go into his house to constrain by bodily force a man who is condemned only for civil debts.

The Roman laws (d[14]) and our equally permit this principle, that each citizen has asylum in his house, and that he ought not to receive any violence there.

Chapter 11: In What Manner Two Different Laws Can Be Compared

In France the penalty against false witnesses is capital; in England it is not. In order to judge which of those two laws is the best, it is necessary to add in France, torture against criminals is practiced; in England it is not, and further to say: in France, the accused does not produce his witnesses, and it is most rare that they admit there what one calls exculpatory facts; in England they receive testimonies from one side and the other. The three French laws form a very connected and closely followed system; the three English laws constitute a system which is not less so. The law of England, which does not know torture against criminals, has only little hope to drawing a confession of his crime from the accused; it therefore summons from all parts the testimony of strangers, and it would not dare to discourage them by the fear of a capital penalty. The French law, which has a further recourse, does not fear to intimidate witnesses; to the contrary, reason demands that it intimidate them: it hears witnesses only for one side (a[15]); they are those that the public party produces; and the destiny of the accused relies upon their sole testimony. But, in England, they receive witnesses from both sides, and the matter is, so to speak, debated between them. False testimony there can therefore be less dangerous; the accused has recourse there against false testimony, instead of the French law that gives none. Thus, in order to judge which of these laws conform most to reason, it is necessary to compare each of these laws to the other; it is necessary to take them altogether, and to compare them together.

Chapter 12: That the Laws That Appear to Be the Same Are Sometimes Actually Different

Greek and Roman laws punished the recipient of stolen goods as the thief (a[16]): French law does so similarly. The former were reasonable, the latter is not. Among the Greeks and the Romans, the thief being condemned to a pecuniary penalty, it was required to punish the recipient with the same penalty: for every man who in any manner whatever contributes to an injury ought to repair it. But among us the penalty for theft being capital, it has not been possible, without exaggerating things, to punish the recipient as the thief. He who receives the stolen property can receive it in a thousand innocent ways; he who steals it is always guilty: the one prevents conviction for a crime already committed; the other commits that crime: everything is passive in the one; there is a deed in the other: it is necessary that the thief overcome greater obstacles, and that his soul should for a longer time stand firmly against the laws.

Legal counsels have gone still further: they have regarded the recipient of the stolen goods as more odious than the thief (b[17]); for without them, they say, the theft could not long be hidden. That, yet again, could be good, when the penalty were pecuniary; it was a matter of damages, and the recipient is ordinarily in a better situation to repair the damage; but if the penalty becomes capital, they were required to regulate on different principles.

Chapter 13: That It Is Not Required to Distinguish Laws From the Aims for Which They Have Been Made. About Roman Laws on Theft

When the thief were surprised with the stolen good, before he could bear it to the spot where he had determined to secret it, that was called among the Romans a manifest theft; when the thief were only discovered afterwards, that was a non-manifest theft.

The law of the Twelve Tables prescribed that the manifest thief would be beaten with canes and reduced to servitude, if he had attained puberty; or only beaten with canes, if he were pre-pubescent: it condemned the non-manifest thief only to pay double the value of the thing stolen.

When the Porcian law had abolished the practice of beating citizens with canes, and reducing them to servitude, the manifest thief was condemned to quadruple payment (a[18]), and they continued to punish the non-manifest by the double.

It seems odd that the laws placed such a difference in the quality of those two crimes, and in the penalty that they inflicted: effectively, whether the thief was surprised before or after having borned the theft into its destined spot, that was a circumstance that did not change the nature of the crime. I could not doubt that the entire theory of Roman laws about theft was derived from Lacedemonian institutions. Lycurgus, with the view of giving his citizens some skill, of subterfuge and activity, desired that they might train children in larceny, and that they would rudely whip those who allowed themselves to be caught: that established among the Greeks, and next among the Romans, a great difference between manifest theft and non-manifest theft (b[19])

Among the Romans, the slave who had stolen was cast from the Tarpeian rock. There, it was not a question of Lacedemonian institutions; Lycurgus's laws on theft had not been made for slaves; in this point they rather followed than departed from them.

In Rome, whenever a pre-pubescent youth was caught in theft, the praetor had him whipped with canes to his satisfaction, as they did in Lacedemonia. All this came from farther back. The Lacedemonians had derived their practices from the Cretans; and Plato (c)[20], who wished to prove that the institutions of the Cretans had been made for war, cited the following: "The capacity to bear pain in individual combat, and in the larcenies that force one to hide."

As the civil laws are subject to the political laws, because they are always made for one society, it could be good that, when one wishes to carry a civil law from one nation to another, one might previously examine whether they both have the same institutions and the same political right.

Therefore, when the laws on theft transferred from the Cretans to the Lacedemonians, inasmuch as they transferred with the government and the very constitution, those laws were as sensible among one of those peoples as they were among the other. But, when from Lacedemonia they were borne to Rome, as they did not encounter there the same constitution, they were always foreign there, and did not have any connection with the other Roman civil laws.

Chapter 14: That It Is Not Required to Distinguish Laws by the Circumstances in Which They Have Been Made

An Athenian law intended that, while the town was besieged, folk should kill all the useless (a[21]) people. That was an abominable political law, which was a consequence of an abominable law of nations. Among the Greeks, the inhabitants of a conquered town lost civil liberty and were sold as slaves: the capture of the town meant its entire destruction; and that is the origin not only of those stubborn resistances and those unnatural deeds, but further of those atrocious laws that folk sometimes made.

Roman laws (b[22]) intended that doctors might be able to be punished for their negligence or their incompetence. In that case, they condemned the doctor of a slightly elevated status to deportation, and the one of baser status to death. Under our laws it is otherwise. The laws of Rome had not been made in the same circumstances as ours: at Rome, anyone who wished took up medicine; but, among us, doctors are required to perform studies and to attain certain levels; they are then thought to know their art.

Chapter 15: That It Is Sometimes Good for a Law to Correct Itself

The law of the Twelve Tables permitted killing the night-thief (a[23]), as well as the thief by day who, being pursued, undertakes to defend himself; but it intended that he who kills the thief would cry out and summon citizens (b[24]); and that is one thing that the laws that allow one to exact justice on his own must always demand. That is the cry of innocence, which, in the moment of action, summons witnesses, summons judges. It is necessary that the people might take cognizance of the action, and that they might take cognizance at the moment that it has been done; in a time where everything speaks, the air, the look, the passions, the silence, and where every word condemns or justifies. A law that can become so contrary to the citizens' safety and liberty ought to be executed in the presence of citizens.

Chapter 16: Things to Notice in Composing the Laws

Those who have sufficiently extensive genius to be able to give laws to their nation or to another ought to pay precise attention to the manner of former them.

Their style ought to be concise. The laws of the Twelve Tables are a model of precision: children learned them by heart (a[25]). Justinian's *novellas* are so diffuse, that it was necessary to abridge them (b[26]).

The style of the laws ought to be simple; direct expression is always better understood than considered expression. There is no majesty in the laws of the bas-empire[3]; then princes were made to speak like rhetoricians. When the style of the laws is inflated, folk regard them only as a work of ostentation.

It is essential that the words of the laws should reveal to all men the same ideas. Cardinal Richelieu agreed that folk could accuse a minister before the king (c[27]); but he intended that one would be punished if the things that one proved were not weighty: that which ought to prevent everybody from speaking any truth whatever against him, since a weighty matter is altogether relative, and what is weighty for one person is not for another.

Honorious's law punished with death he who purchased a freedman as a serf, or who could have wanted to disturb him (d[28]). It was not necessary to employ so vague an expression: the disturbance that one causes a man depends entirely upon his degree of sensitivity.

Whenever the law must make some valuation, it is necessary, as far as possible, to avoid doing so in money values. A thousand causes change the value of money; and with the same denomination one has no longer the same thing. Folk know the history of that impertinent from Rome (e[29]), who gave blows to all those whom he met, and offered them the twenty-five sous from the law of the Twelve Tables.

Once has well fixed the ideas of things in a law, it is not necessary to fall back on vague expressions. In the criminal ordinance of Louis XIV (f[30]), after they had made the exact enumeration of royal cases, they added these words: "And those which the royal judges have always judged," which causes a return to the arbitrariness they had come to exit.

Charles VII (g[31]) said that he learned that parties were making appeals three, four, and six months after judgment, against the custom of the kingdom in territory subject to customary law: he ordered that they call it improvident, at least where there be no fraud or misrepresentation by the prosecutor (h[32]), or that there be not

great and evident cause to revive the appellant. The end of this law destroyed its opening; and it destroyed it so well that, in the aftermath, folk have sustained appeals for thirty years (i[33]).

The law of the Lombards did not intend that a woman who had taken a religious habit, although she be not consecrated, might be able to marry (k[34]): “for, it said, if a husband, who has engaged a woman to him only by a ring, cannot marry another without crime, for still stronger reason the bride of God or of the holy virgin...” I say that in the laws it is necessary to reason from reality to reality, and not from the reality to the metaphor, or from the metaphor to the reality.

One of Constantine’s laws intended that the testimony of a single bishop would suffice, without hearing other witnesses (l[35]). That prince took a very short pathway; he judged public business by persons and persons by dignities.

The laws ought not to be subtle; they are made for folk of mediocre understanding: they are not a logical art, but the simple reason of a family father.

When, in a law, the exceptions, limitations, modifications, are not necessary, it is worth far more not to put them there. For such details cast into new details.

It is not necessary to make any change in the law without a sufficient reason. Justinian ordered that a husband would be able to be repudiated, without that the wife should lose her dowry, if for two years he had not consummated the marriage (m[36]). He changed his law and gave three years to the poor miserable (n[37]). But, in such a case, two years are worth three, and three years are worth no more than two.

Once one does so much as to render the reason of a law, it is required that thereason must be worthy of it. A Roman law determined that a blind man cannot plead, because he does not see the vestments of the magistrature (o[38]). It is necessary to have made it explicit, in order to give so bad a reason, when so many good ones were present.

The legal counsel Paul said that the infant is born perfectly formed in the seventh month, and that the reason of Pythagoras’s numbers seems to prove it (p[39]). It is singular that one might judge these things on the reason of Pythagoras’s numbers.

Some French legal counsels have said that, whenever the king acquires any country, the churches there become subject to the crown’s right[4] because the crown is round. I will not argue here the rights of the king, and whether, in this case, the reason of the civil or ecclesiastical law ought to yield to the reason of the political law; but I will say that rights so respectable ought to be defended by serious maxims. Who has ever seen based on the shape of a sign of dignity the real rights of that dignity?

Davila (q[40]) said that Charles IX was declared an adult in the Rouen parliament as of becoming fourteen years old, because the laws intends that one should count time from moment to moment, whenever it concerns the restitution and administration of the property of the ward: rather than as it regarded the year begun as a complete year, whenever it concerned the acquiring of honors. Lest I censure an arrangement which does not seem to have had any difficulty heretofore, I will only say that the reason posited by the chancellor of the asylum is not true: in this it is indeed necessary that governing peoples would be only an honor.

As to presumption, the presumption of the law is worth more than the presumption of man. French law (r[41]) treats as fraudulent every act committed by a merchant in the ten days that have preceded his bankruptcy: that is the presumption of the law. Roman law inflicted some penalties on the husband who kept his wife after her adultery, except insofar as he was directed by fear of the eventuality of a trial, or by neglect of his fit shame; and that is the presumption of the man. It were required that the judge presume motives for the husband's conduct, and that he conclude upon a very obscure manner of thinking. When the judge presumes, the judgments become arbitrary; when the law presumes, it gives the judge a fixed rule.

Plato's law (s[42]), as I have said, intended that folk would punish the person who killed himself, not for the sake of averting ignominy, but from weakness. That law was vicious, in the respect that in the single case in which folk could not draw from the criminal an avowal of the motive that made him act, it intended that the judge should conclude upon those motives.

Since useless laws weaken necessary laws, those that one can elude weaken legislation. A law ought to have its effect, and it is not necessary to allow exemption from it by an individual convention.

The Falcidian law prescribed, among the Romans, that the heir would always have the quarter portion of the inheritance: another law (t[43]) allowed the testator to prohibit the heir retaining that quarter portion: that is to mock the laws. The Falcidian law became useless: for, if the testator desired to advantage his heir, the latter had no need of the Falcidian law; and if he did not desire to advantage, he prohibited his making use of the Falcidian law.

It's necessary to take care that the laws be conceived in such a manner that they do not shock the nature of things. In proscribing the Prince of Orange, Phillip II promised the one who would slay him, or to his heirs, twenty-five thousand ecus and nobility; both upon the king's word and as God's servant. Nobility promised for such an action! such an action ordered in the name of God's servant! All that overturns equally the ideas of honor, those of morality, and those of religion.

It is rare that it should be required to defend something that is not bad, under pretext of any imagined perfection.

A certain candor is required in the laws. Made in order to punish the wickedness of men, they ought themselves to have the greatest innocence. One may see in the Visigoth law (u[44]) that ridiculous request, by which folk obliged the Jews to eat all the things prepared from the pig, provided they not eat the pig itself. That was a great cruelty: they subjected them to a law contrary to their own; they allowed them to retain of their own only what could be a sign for recognizing them.

Chapter 17: A Bad Way of Giving Laws

Like our princes, the Roman emperors displayed their wills by decrees and edicts; but what our princes do not do, they did allow that judges or individuals, in their disputes, might interrogate them by letters; and their responses were named rescripts. The decretals[5] of the popes are, properly speaking, rescripts. One senses that thisis a bad form of legislation. They who thus seek laws are poor guides for the legislator; the facts are always ill developed. Trajan, Julius Capitolinus said (a[45]), often refused to give these sorts of rescripts, to the end that they not extend one decision to every case and often an individual advantage. Macrinus had resolved to abolish all these rescripts (b[46]); he could not bear that folk treat as laws the response of Commodus, Caracalla, and all those other princes full of incompetence. Justinian thought otherwise, and he filled his compilation with them.

I could wish that those who read the Roman laws might well distinguish these kinds of suppositions from the senate consults, the plebiscites, the general constitutions of the emperors, and all the laws based on the nature of things, on the fragility of women, the weakness of minors, and the public utility.

Chapter 18: About Ideas of Uniformity

There are certain ideas of uniformity that sometimes seize great minds (for they have touched Charlemagne), but which infallibly strike small ones. They find in them a kind of perfection that they recognize, because it is impossible not to discover it: the same scales in police, the same measures in commerce, the same laws in the state, the same religion in all its parts. But is that always in order, without exception? Is the evil of changing always less great than the ill of bearing up? And could not greatness of genius consist more in knowing in what case uniformity is required and in what case differences are required? In China, the Chinese are governed by Chinese ceremony, and the Tartars by Tartar ceremony: nevertheless that is the people in the world who have most of all tranquility for their goal. When citizens follow the laws, what difference does it make whether they follow the same ones?

Chapter 19: About Legislators

Aristotle wished to satisfy, to some extent his jealousy of Plato, to some extent his passion for Alexander. Plato was indignant about the Athenian people's tyranny. Machiavelli was full of his idol, Duke Valentino. Thomas More, who spoke rather of what he had read than of what he had thought, wished to govern every state with the simplicity of a Greek town (a[47]). Harrington only saw the republic of England, whereas a mob of writers found disorder everywhere that they did not see any crown. The laws always encounter the passions and the prejudices of the legislator. Sometimes they sieve through, and take on the tint; sometimes they remain there and become incorporated with them.

Notes

1. Bk. xx, c. 1.
2. Cecilius said that he has never seen nor read that that punishment had been inflicted; but there is appearance that it has never been instituted. The opinion of some jurists, that the law of *Twelve Tables* only spoke of the division of the price of the sold debtor, is very reasonable.
3. *De falsa legatione*, [Sur l'ambassade infidele].
5. Cassius Dio, bk. 41.
7. Aristotle, *Politics*, bk. v, c. iii
8. Plutarch, [*Lives…*]. "Life of Dionysius." [Presumably, the "Life of Dion," an adviser to Dionysius of Syracuse.]
9. When the inheritance was too laden [with debt], they evaded the pontiffs' right to certain sales, from which comes the term, *sine sacri shæreditas*.
10. *Laws*, bk. ix, [873c-d].
11. *Eorum qui de se statuebant, humabantur corpora, maneban ttestamenta, pretium festinandi*. Tacitus, [*Annales*, bk. Vi, c. 29].
12. Rescript of the Emperor Pious, in law 3, para. 1 & 2, ff. De bonis eorum qui ante sententiam mortem sibi consciverunt.
13. Law 18, ff. *De in jus vocando*.
14. See the law of Twelve Tables.
15. *Rapitin jus*, Horace, *Satires*, 9. That is why one cannot appeal in judgment those to whom one owes a certain deference.
16. See law 18, ff. *De in jus vocando*.
17. In ancient French jurisprudence the witnesses were heard from two sides. Also we note, in the *Établissements de Saint Louis*, bk. i, c. 7, that the penalty for false witnesses in judicial proceedings was pecuniary.
18. Law 1, ff. *De recepatoribus*.
19. Law 1, ff. *De recepatoribus*.

20. See what Favorinus said about Aulus-Gellius, bk., c. 1.
21. Compare what Plutarch said, “Life of Lycurgus,” with the laws of the *Digest*, in the title *De furtis* and the Institutes¸ bk. iv, tit. 1, para. 1, 2 an*d 3*.
22. Laws, bk. I, [633b].
23. *Inutilis aetas occidatur*, Syrianus, in Hermogenes.
24. *Ad legem Corneliam*, *De sicariis*; *Institutes*, bk. iv, tit. 3, *De lege* Aquilia, para. 7.
25. See law 4, ff., *Ad legem Aquiliam*.
26. Ibid. See the decree of Tasillon, added to the law of the Bavarians, *De popularibus legibus*,art,. 4.
27. *Ut carmen necessarium*. Cicero, *Laws*, bk. ii, [c. 23].
28. That is the work of Irnerius.
30. [Cardinal Richelieu], *Testament politique*, [1688, vol. i, c. 8, section 6, p. 257].
31. *Aut qualibet manumissione donatum inquietare voluerit*. Appendix to the *Code Theodosianus*, in the first volume of the workers of P. Sirmond, p. 737.
32. Aulus-Gellius, bk. xx, c. 1.
33. We find in the debate record for this ordinance the motives that they had for that.
34. In his ordinance of Montel-les-Tours, the year 1453.
35. They could punish the prosecutor without that it were needed to disturb the public order.
36. The ordinance of 1667 made some regulations on that subject.
37. Bk. ii, tit. 37.
38. In the appendix of P. Sirmond, in the *Code Theodosianus*, vol. i.
39. Law 1, Code de repudiis.
40. See the *Authentica sed hodie*, in the Code de repudii*s*.
41. Law 1, ff. *De postulando*.
42. In his *Sententiarum,* bk. iv, tit. 9.
44. [Enrico Caterina] Davila, *Del l`istoria delle guerre civili di Francia*, p. 96.
45. It is from the month of November 1702.
46. *Laws*, bk. ix, [873c-d].
47. That is the *Authentica*, Sed cum testato*r*.
48. Bk. xii, tit. 2, para. 16.
50. See Julius Capitolinus, *in Macrino*.
51. Ibid.
52. In [Sir Thomas More], *Utopia*, [bk. ii].

Livre trentième

THÉORIE DES LOIS FÉODALES CHEZ LES FRANCS DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC L'ÉTABLISSEMENT DE LA MONARCHIE

Chapitre I: Des lois féodales

Je croirais qu'il y aurait une imperfection dans mon ouvrage, si je passais sous silence un événement arrivé une fois dans le monde, et qui n'arrivera peut-être jamais; si je ne parlais de ces lois que l'on vit paraître en un moment dans toute l'Europe, sans qu'elles tinssent à celles que l'on avait jusques alors connues; de ces lois qui ont fait des biens et des maux infinis; qui ont laissé des droits quand on a cédé le domaine; qui, en donnant à plusieurs personnes divers genres de seigneurie sur la même chose ou sur les mêmes personnes, ont diminué le poids de la seigneurie entière; qui ont posé diverses limites dans des empires trop étendus; qui ont produit la règle avec une inclinaison à il anarchie, et l'anarchie avec une tendance à l'ordre et à l'harmonie.

Ceci demanderait un ouvrage exprès; mais, vu la nature de celui-ci, on y trouvera plutôt ces lois comme je les ai envisagées, que comme je les ai traitées.

C'est un beau spectacle que celui des lois féodales. Un chêne antique s'élève[7]; l'œil en voit de loin les feuillages; il approche, il en voit la tige; mais il n'en aperçoit point les racines: il faut percer la terre pour les trouver.

Chapitre II: Des sources des lois féodales

Les peuples qui conquirent l'empire romain étaient sortis de la Germanie. Quoique peu d'auteurs anciens nous aient décrit leurs mœurs, nous en avons deux qui sont d'un très grand poids. César, faisant la guerre aux Germains, décrit les mœurs des Germains[8]; et c'est sur ces mœurs qu'il a réglé quelques-unes de ses entreprises[9]. Quelques pages de César sur cette matière sont des volumes.

Tacite fait un ouvrage exprès sur les mœurs des Germains. Il est court, cet ouvrage; mais c'est l'ouvrage de Tacite, qui abrégeait tout, parce qu'il voyait tout.

Ces deux auteurs se trouvent dans un tel concert avec les codes des lois des peuples barbares que nous avons, qu'en lisant César et Tacite on trouve partout ces codes, et qu'en lisant ces codes on trouve partout César et Tacite.

Que si, dans la recherche des lois féodales, je me vois dans un labyrinthe obscur, plein de routes et de détours, je crois que je tiens le bout du fil, et que je puis marcher.

Chapitre III: Origine du vasselage

César[10] dit « que les Germains ne s'attachaient point à l'agriculture; que la plupart vivaient de lait, de fromage et de chair; que personne n'avait de terres ni de limites qui lui fussent propres; que les princes et les magistrats de chaque nation donnaient aux particuliers la portion de terre qu'ils voulaient, et dans le lieu qu'ils voulaient, et les obligeaient l'année suivante de passer ailleurs ». Tacite dit[11] « que chaque prince avait une troupe de gens qui s'attachaient à lui et le suivaient ». Cet auteur, qui, dans sa langue, leur donne un nom qui a du rapport avec leur état, les nomme compagnons[12]. Il y avait entre eux une émulation[13] singulière pour obtenir quelque distinction auprès du prince, et une même émulation entre les princes sur le nombre et la bravoure de leurs compagnons. « C'est, ajoute Tacite, la dignité, c'est la puissance d'être toujours entouré d'une foule de jeunes gens que l'on a choisis; c'est un ornement dans la paix, c'est un rempart dans la guerre. On se rend célèbre dans sa nation et chez les peuples voisins, si l'on surpasse les autres par le nombre et le courage de ses compagnons: on reçoit des présents; les ambassades viennent de toutes parts. Souvent la réputation décide de la guerre. Dans le combat, il est honteux au prince d'être inférieur en courage; il est honteux à la troupe de ne point égaler la vertu du prince; c'est une infamie éternelle de lui avoir survécu. L'engagement le plus sacré, c'est de le défendre. Si une cité est en paix, les princes vont chez celles qui font la guerre; c'est par là qu'ils conservent un grand nombre d'amis. Ceux-ci reçoivent d'eux le cheval du combat et le javelot terrible. Les repas peu délicats, mais grands, sont une espèce de solde pour eux. Le prince ne soutient ses libéralités que par les guerres et les rapines. Vous leur persuaderiez bien moins de labourer la terre et d'attendre l'année, que d'appeler l'ennemi et de recevoir des blessures; ils n'acquerront pas par la sueur ce qu'ils peuvent obtenir par le sang. »

Ainsi, chez les Germains, il y avait des vassaux, et non pas des fiefs. Il n'y avait point de fiefs, parce que les princes n'avaient point de terres à donner; ou plutôt les

fiefs étaient des chevaux de bataille, des armes, des repas. Il y avait des vassaux, parce qu'il y avait des hommes fidèles qui étaient liés par leur parole, qui étaient engagés pour la guerre, et qui faisaient à peu près le même service que l'on fit depuis pour les fiefs.

Chapitre IV: Continuation du même sujet

César[14] dit que « quand un des princes déclarait à l'assemblée qu'il avait formé le projet de quelque expédition, et demandait qu'on le suivît, ceux qui approuvaient le chef et l'entreprise se levaient et offraient leur secours. Ils étaient loués par la multitude. Mais s'ils ne remplissaient par leur engagement, ils perdaient la confiance publique, et on les regardait comme des déserteurs et des traîtres ».

Ce que dit ici César, et ce que nous avons dit dans le chapitre précédent, après Tacite, est le germe de l'histoire de la première race.

Il ne faut pas être étonné que les rois aient toujours eu à chaque expédition de nouvelles armées à refaire, d'autres troupes à persuader, de nouvelles gens à engager; qu'il ait fallu, pour acquérir beaucoup, qu'ils répandissent beaucoup; qu'ils acquissent sans cesse, par le partage, des terres et des dépouilles, et qu'ils donnassent sans cesse ces terres et ces dépouilles; que leur domaine grossît continuellement, et qu'il diminuât sans cesse; qu'un père qui donnait à un de ses enfants un royaume, y joignit toujours un trésor[15] *; que* le trésor du roi fût regardé comme nécessaire à la monarchie; et qu'un roi ne pût, même pour la dot de sa fille, en faire part aux étrangers sans le consentement des autres rois[16]. La monarchie avait son allure par des ressorts qu'il fallait toujours remonter.

Chapitre V: De la conquête des Francs

Il n'est pas vrai que les Francs, entrant dans la Gaule, aient occupé toutes les terres du pays pour en faire des fiefs. Quelques gens ont pensé ainsi, parce qu'ils ont vu sur la fin de la seconde race presque toutes les terres devenues des fiefs, des arrière-fiefs ou des dépendances de l'un ou de l'autre; mais cela a eu des causes particulières qu'on expliquera dans la suite.

La conséquence qu'on en voudrait tirer, que les Barbares firent un règlement général pour établir partout la servitude de la glèbe, n'est pas moins fausse que le principe. Si, dans un temps où les fiefs étaient amovibles, toutes les terres du royaume avaient été des fiefs, ou des dépendances des fiefs, et tous les hommes du royaume des vassaux ou des serfs qui dépendaient d'eux; comme celui qui a les biens a toujours aussi la puissance, le roi, qui aurait disposé continuellement des

fiefs, c'est-à-dire de l'unique propriété, aurait eu une puissance aussi arbitraire que celle du sultan l'est en Turquie: ce qui renverse toute l'histoire.

Chapitre VI: Des Goths, des Bourguignons et des Francs

Les Gaules furent envahies par les nations germaines. Les Wisigoths occupèrent la Narbonnaise, et presque tout le Midi; les Bourguignons s'établirent dans la partie qui regarde l'Orient; et les Francs conquirent à peu près le reste.

Il ne faut pas douter que ces barbares n'aient conservé dans leurs conquêtes les mœurs, les inclinations et les usages qu'ils avaient dans leur pays, parce qu'une nation ne change pas dans un instant de manière de penser et d'agir. Ces peuples, dans la Germanie, cultivaient peu les terres. Il paraît par Tacite et César, qu'ils s'appliquaient beaucoup à la vie pastorale: aussi les dispositions des codes des lois des Barbares roulent-elles presque toutes sur les troupeaux. Roricon, qui écrivait l'histoire chez les Francs, était pasteur.

Chapitre VII: Différentes manières de partager les terres

Les Goths et les Bourguignons ayant pénétré, sous divers prétextes, dans l'intérieur de l'empire, les Romains, pour arrêter leurs dévastations, furent obligés de pourvoir à leur subsistance. D'abord ils leur donnaient du blé[17] ; dans la suite ils aimèrent mieux leur donner des terres. Les empereurs, ou, sous leur nom, les magistrats romains firent des conventions avec eux sur le partage du pays[18], comme on le voit dans les chroniques et dans les codes des Wisigoths[19] et des Bourguignons[20].

Les Francs ne suivirent pas le même plan. On ne trouve dans les lois saliques et ripuaires aucune trace d'un tel partage de terres. Ils avaient conquis, ils prirent ce qu'ils voulurent, et ne firent de règlements qu'entre eux.

Distinguons donc le procédé des Bourguignons et des Wisigoths dans la Gaule, celui de ces mêmes Wisigoths en Espagne, des soldats auxiliaires sous Augustule et Odoacer en Italie[21], d'avec celui des Francs dans les Gaules, et des Vandales en Afrique[22]. Les premiers firent des conventions avec les anciens habitants, et en conséquence un partage de terres avec eux; les seconds ne firent rien de tout cela.

Chapitre VIII: Continuation du même sujet

Ce qui donne l'idée d'une grande usurpation des terres des Romains par les Barbares, c'est qu'on trouve, dans les lois des Wisigoths et des Bourguignons, que

ces deux peuples eurent les deux tiers des terres : mais ces deux tiers ne furent pris que dans de certains quartiers qu'on leur assigna.

Gondebaud dit, dans la loi des Bourguignons, que son peuple, dans son établissement, reçut les deux tiers des terres[23]; et il est dit, dans le second supplément à cette loi, qu'on n'en donnerait plus que la moitié à ceux qui viendraient dans le pays[24]. Toutes les terres n'avaient donc pas d'abord été partagées entre les Romains et les Bourguignons.

On trouve dans les textes de ces deux règlements les mêmes expressions; ils s'expliquent donc l'un et l'autre. Et, comme on ne peut pas entendre le second d'un partage universel des terres, on ne peut pas non plus donner cette signification au premier.

Les Francs agirent avec la même modération que les Bourguignons; ils ne dépouillèrent pas les Romains dans toute l'étendue de leurs conquêtes. Qu'auraient-ils fait de tant de terres? Ils prirent celles qui leur convinrent, et laissèrent le reste.

Chapitre IX: Juste application de la loi des Bourguignons et de celle des Wisigoths sur le partage des terres

Il faut considérer que ces partages ne furent point faits par un esprit tyrannique, mais dans l'idée de subvenir aux besoins mutuels des deux peuples qui devaient habiter le même pays.

La loi des Bourguignons veut que chaque Bourguignon soit reçu en qualité d'hôte chez un Romain. Cela est conforme aux mœurs des Germains qui, au rapport de Tacite[25], étaient le peuple de la terre qui aimait le plus à exercer l'hospitalité.

La loi veut que le Bourguignon ait les deux tiers des terres, et le tiers des serfs. Elle suivait le génie des deux peuples, et se conformait à la manière dont ils se procuraient la subsistance. Le Bourguignon, qui faisait paître des troupeaux, avait besoin de beaucoup de terres et de peu de serfs; et le grand travail de la culture de la terre exigeait que le Romain eût moins de glèbe, et un plus grand nombre de serfs. Les bois étaient partagés par moitié, parce que les besoins à cet égard étaient les mêmes.

On voit dans le code des Bourguignons[26] que chaque Barbare fut placé chez chaque Romain. Le partage ne fut donc pas général; mais le nombre des Romains qui donnèrent le partage, fut égal à celui des Bourguignons qui le reçurent. Le Romain fut lésé le moins qu'il fut possible. Le Bourguignon, guerrier, chasseur et pasteur, ne dédaignait pas de prendre des friches; le Romain gardait les terres les

plus propres à la culture; les troupeaux du Bourguignon engraissaient le champ du Romain.

Chapitre X: Des servitudes

Il est dit dans la loi des Bourguignons[27] que quand ces peuples s'établirent dans les Gaules, ils reçurent les deux tiers des terres et le tiers des serfs. La servitude de la glèbe était donc établie dans cette partie de la Gaule avant l'entrée des Bourguignons[28].

La loi des Bourguignons, statuant sur les deux nations, distingue formellement, dans l'une et dans l'autre, les nobles, les ingénus et les serfs[29]. La servitude n'était donc point une chose particulière aux Romains, ni la liberté et la noblesse une chose particulière aux Barbares.

Cette même loi dit[30] que, si un affranchi bourguignon n'avait point donné une certaine somme à son maître, ni reçu une portion tierce d'un Romain, il était toujours censé de la famille de son maître. Le Romain propriétaire était donc libre, puisqu'il n'était point dans la famille d'un autre; il était libre, puisque sa portion tierce était un signe de liberté.

Il n'y a qu'à ouvrir les lois saliques et ripuaires pour voir que les Romains ne vivaient pas plus dans la servitude chez les Francs que chez les autres conquérants de la Gaule.

M. le comte de Boulainvilliers a manqué le point capital de son système; il n'a point prouvé que les Francs aient fait un règlement général qui mît les Romains dans une espèce de servitude.

Comme son ouvrage est écrit sans aucun art, et qu'il y parle avec cette simplicité, cette franchise et cette ingénuité de l'ancienne noblesse dont il était sorti, tout le monde est capable de juger et des belles choses qu'il dit, et des erreurs dans lesquelles il tombe. Ainsi je ne l'examinerai point. Je dirai seulement qu'il avait plus d'esprit que de lumières, plus de lumières que de savoir; mais ce savoir n'était point méprisable, parce que, de notre histoire et de nos lois, il savait très bien les grandes choses.

M. le comte de Boulainvilliers et M. l'abbé Dubos ont fait chacun un système, dont l'un semble être une conjuration contre le Tiers-État, et l'autre une conjuration contre la noblesse. Lorsque le Soleil donna à Phaéton son char à conduire, il lui dit: « Si vous montez trop haut, vous brûlerez la demeure céleste; si vous descendez trop bas, vous réduirez en cendres la terre. N'allez point trop à droite, vous tomberiez

dans la constellation du Serpent; n'allez point trop à gauche, vous iriez dans celle de l'Autel: tenez-vous entre les deux[31].»

Chapitre XI: Continuation du même sujet

Ce qui a donné l'idée d'un règlement général fait dans le temps de la conquête, c'est qu'on a vu en France un prodigieux nombre de servitudes vers le commencement de la troisième race; et, comme on ne s'est pas aperçu de la progression continuelle qui se fit de ces servitudes, on a imaginé dans un temps obscur une loi générale qui ne fut jamais.

Dans le commencement de la première race, on voit un nombre infini d'hommes libres, soit parmi les Francs soit parmi les Romains; mais le nombre des serfs augmenta tellement, qu'au commencement de la troisième tous les laboureurs et presque tous les habitants des villes se trouvèrent serfs [32]*;* et, au lieu que dans le commencement de la première, il y avait dans les villes à peu près la même administration que chez les Romains, des corps de bourgeoisie, un sénat, des cours de judicature, on ne trouve guère, vers le commencement de la troisième, qu'un seigneur et des serfs.

Lorsque les Francs, les Bourguignons et les Goths faisaient leurs invasions, ils prenaient l'or, l'argent, les meubles, les vêtements, les hommes, les femmes, les garçons, dont l'armée pouvait se charger; le tout se rapportait en commun, et l'armée le partageait[33]. Le corps entier de l'histoire prouve qu'après le premier établissement, c'est-à-dire après les premiers ravages, ils reçurent à composition les habitants, et leur laissèrent tous leurs droits politiques et civils. C'était le droit des gens de ces temps-là; on enlevait tout dans la guerre, on accordait tout dans la paix. Si cela n'avait pas été ainsi, comment trouverions-nous dans les lois saliques et bourguignonnes tant de dispositions contradictoires à la servitude générale des hommes?

Mais ce que la conquête ne fit pas, le même droit des gens[34]*,* qui subsista après la conquête, le fit. La résistance, la révolte, la prise des villes, emportaient avec elles la servitude des habitants. Et comme, outre les guerres que les différentes nations conquérantes firent entre elles, il y eut cela de particulier chez les Francs, que les divers partages de la monarchie firent naître sans cesse des guerres civiles entre les frères ou neveux, dans lesquelles ce droit des gens fut toujours pratiqué; les servitudes devinrent plus générales en France que dans les autres pays: et c'est, je crois, une des causes de la différence qui est entre nos lois françaises et celles d'Italie et d'Espagne, sur les droits des seigneurs.

La conquête ne fut que l'affaire d'un moment; et le droit des gens que l'on y employa, produisit quelques servitudes. L'usage du même droit des gens, pendant plusieurs siècles, fit que les servitudes s'étendirent prodigieusement.

Theuderic[35], croyant que les peuples d'Auvergne ne lui étaient pas fidèles, dit aux Francs de son partage: « Suivez-moi, je vous mènerai dans un pays où vous aurez de l'or, de l'argent, des captifs, des vêtements, des troupeaux en abondance; et vous en transférerez tous les hommes dans votre pays. »

Après la paix qui se fit entre Gontran et Chilpéric[36], ceux qui assiégeaient Bourges ayant eu ordre de revenir, ils amenèrent tant de butin, qu'ils ne laissèrent presque dans le pays ni hommes ni troupeaux.

Théodoric, roi d'Italie, dont l'esprit et la politique étaient de se distinguer toujours des autres rois barbares, envoyant son armée dans la Gaule, écrit au général[37]: « Je veux qu'on suive les lois romaines, et que vous rendiez les esclaves fugitifs à leurs maîtres: le défenseur de la liberté ne doit point favoriser l'abandon de la servitude. Que les autres rois se plaisent dans le pillage et la ruine des villes qu'ils ont prises: nous voulons vaincre de manière que nos sujets se plaignent d'avoir acquis trop tard la sujétion. » Il est clair qu'il voulait rendre odieux les rois des Francs et des Bourguignons, et qu'il faisait allusion à leur droit des gens.

Ce droit subsista dans la seconde race. L'armée de Pépin étant entrée en Aquitaine, revint en France chargée d'un nombre infini de dépouilles et de serfs, disent les *Annales* de Metz[38].

Je pourrais citer des autorités sans nombre[39]. Et comme, dans ces malheurs, les entrailles de la charité s'émurent; comme plusieurs saints évêques, voyant les captifs attachés deux à deux, employèrent l'argent des églises, et vendirent même les vases sacrés pour en racheter ce qu'ils purent; que de saints moines s'y employèrent; c'est dans les *Vies des saints* que l'on trouve les plus grands éclaircissements sur cette matière[40]. Quoiqu'on puisse reprocher aux auteurs de ces vies d'avoir été quelquefois un peu trop crédules sur des choses que Dieu a certainement faites si elles ont été dans l'ordre de ses desseins, on ne laisse pas d'en tirer de grandes lumières sur les mœurs et les usages de ces temps-là.

Quand on jette les yeux sur les monuments de notre histoire et de nos lois, il semble que tout est mer, et que les rivages même manquent à la mer[41]. Tous ces écrits froids, secs, insipides et durs, il faut les lire, il faut les dévorer, comme la fable dit que Saturne dévorait les pierres.

Une infinité de terres que des hommes libres faisaient valoir, se changèrent en main-mortables[42]. Quand un pays se trouva privé des hommes libres qui

l'habitaient, ceux qui avaient beaucoup de serfs prirent ou se firent céder de grands territoires, et y bâtirent des villages, comme on le voit dans diverses chartres. D'un autre côté, les hommes libres qui cultivaient les arts, se trouvèrent être des serfs qui devaient les exercer; les servitudes rendaient aux arts et au labourage ce qu'on leur avait ôté.

Ce fut une chose usitée, que les propriétaires des terres les donnèrent aux églises pour les tenir eux-mêmes à cens croyant participer par leur servitude à la sainteté des églises.

Chapitre XII: Que les terres du partage des barbares ne payaient point de tributs

Des peuples simples, pauvres, libres, guerriers, pasteurs, qui vivaient sans industrie, et ne tenaient à leurs terres que par des cases de jonc [43], suivaient des chefs pour faire du butin, et non pas pour payer ou lever des tributs. L'art de la maltôte est toujours inventé après coup, et lorsque les hommes commencent à jouir de la félicité des autres arts.

Le tribut passager d'une cruche de vin par arpent [44] qui fut une des vexations de Chilpéric et de Frédégonde, ne concerna que les Romains. En effet, ce ne furent pas les Francs qui déchirèrent les rôles de ces taxes, mais les ecclésiastiques, qui, dans ces temps-là, étaient tous Romains[45]. Ce tribut affligea principalement les habitants des villes [46]: or, les villes étaient presque toutes habitées par des Romains.

Grégoire de Tours [47] dit qu'un certain juge fut obligé, après la mort de Chilpéric, de se réfugier dans une église, pour avoir, sous le règne de ce prince, assujetti à des tributs des Francs, qui, du temps de Childebert, étaient ingénus *: Multos de Francis, qui, tempore Childebeiti regis, ingenui fuerant, publico tributo subegit.* Les Francs qui n'étaient point serfs ne payaient donc point de tributs.

Il n'y a point de grammairien qui ne pâlisse en voyant comment ce passage a été interprété par M. l'abbé Dubos[48]. Il remarque que, dans ces temps-là, les affranchis étaient aussi appelés ingénus. Sur cela, il interprète le mot latin *ingenui* par ces mots: *affranchis de tributs;* expression dont on peut se servir dans la langue française, comme on dit *affranchis de soins, affranchis de peines;* mais dans la langue latine, *ingenui a tributis, libertini a tributis, manumissi tributorum,* seraient des expressions monstrueuses.

Parthenius, dit Grégoire de Tours[49], pensa être mis à mort par les Francs, pour leur avoir imposé des tributs. M. l'abbé Dubos, pressé par ce passage, suppose froidement ce qui est en question: c'était, dit-il, une surcharge[50].

On voit, dans la loi des Wisigoths[51], que, quand un barbare occupait le fonds d'un Romain, le juge l'obligeait de le vendre, pour que ce fonds continuât à être tributaire: les barbares ne payaient donc pas de tributs sur les terres[52].

M. l'abbé Dubos[53], qui avait besoin que les Wisigoths payassent des tributs[54], quitte le sens littéral et spirituel de la loi; et imagine, uniquement parce qu'il imagine, qu'il y avait eu, entre l'établissement des Goths et cette loi, une augmentation de tributs qui ne concernait que les Romains. Mais il n'est permis qu'au P. Hardouin d'exercer ainsi sur les faits un pouvoir arbitraire.

M. l'abbé Dubos[55] va chercher, dans le code de Justinien[56], des lois pour prouver que les bénéfices militaires, chez les Romains, étaient sujets aux tributs: d'où il conclut qu'il en était de même des fiefs ou bénéfices chez les Francs. Mais l'opinion que nos fiefs tirent leur origine de cet établissement des Romains, est aujourd'hui proscrite: elle n'a eu de crédit que dans les temps où l'on connaissait l'histoire romaine et très peu la nôtre, et où nos monuments anciens étaient ensevelis dans la poussière.

M. l'abbé Dubos a tort de citer Cassiodore, et d'employer ce qui se passait en Italie et dans la partie de la Gaule soumise à Théodoric, pour nous apprendre ce qui était en usage chez les Francs; ce sont des choses qu'il ne faut point confondre. Je ferai voir quelque jour, dans un ouvrage particulier, que le plan de la monarchie des Ostrogoths était entièrement différent du plan de toutes celles qui furent fondées dans ces temps-là par les autres peuples barbares: et que, bien loin qu'on puisse dire qu'une chose était en usage chez les Francs, parce qu'elle l'était chez les Ostrogoths, on a au contraire un juste sujet de penser qu'une chose qui se pratiquait chez les Ostrogoths, ne se pratiquait pas chez les Francs.

Ce qui coûte le plus à ceux dont l'esprit flotte dans une vaste érudition, c'est de chercher leurs preuves là où elles ne sont point étrangères au sujet, et de trouver, pour parler comme les astronomes, le lieu du soleil.

M. l'abbé Dubos abuse des capitulaires comme de l'histoire, et comme des lois des peuples barbares. Quand il veut que les Francs aient payé des tributs, il applique à des hommes libres ce qui ne peut être entendu que des serfs [57]; quand il veut parler de leur milice, il applique à des serfs ce qui ne pouvait concerner que des hommes libres[58].

Chapitre XIII: Quelles étaient les charges des Romains et des Gaulois dans la monarchie des Francs

Je pourrais examiner si les Romains et les Gaulois vaincus continuèrent de payer les charges auxquelles ils étaient assujettis sous les empereurs. Mais, pour aller plus vite, je me contenterai de dire que, s'ils les payèrent d'abord, ils en furent bientôt exemptés, et que ces tributs furent changés en un service militaire; et j'avoue que je ne conçois guère comment les Francs auraient été d'abord si amis de la maltôte, et en auraient paru tout à coup si éloignés.

Un capitulaire[59] de Louis le Débonnaire nous explique très bien l'état où étaient les hommes libres dans la monarchie des Francs. Quelques bandes de Goths ou d'Ibères, fuyant l'oppression des Maures, furent reçus dans les terres de Louis[60]. La convention qui fut faite avec eux porte que, comme les autres hommes libres, ils iraient à l'armée avec leur comte; que, dans la marche, ils feraient la garde et les patrouilles sous les ordres du même comte[61], et qu'ils donneraient aux envoyés du roi, et aux ambassadeurs qui partiraient de sa cour ou iraient vers lui, des chevaux et des chariots pour les voitures[62] ; que d'ailleurs ils ne pourraient être contraints à payer d'autre cens, et qu'ils seraient traités comme les autres hommes libres.

On ne peut pas dire que ce fussent de nouveaux usages introduits dans les commencements de la seconde race; cela devait appartenir au moins au milieu ou à la fin de la première. Un capitulaire de l'an *864* dit expressément que c'était une coutume ancienne que les hommes libres fissent le service militaire, et payassent de plus les chevaux et les voitures dont nous avons parlé[63] *;* charges qui leur étaient particulières, et dont ceux qui possédaient les fiefs étaient exempts, comme je le prouverai dans la suite.

Ce n'est pas tout: il y avait un règlement qui ne permettait guère de soumettre ces hommes libres à des tributs[64]. Celui qui avait quatre manoirs[65] était toujours obligé de marcher à la guerre; celui qui n'en avait que trois était joint à un homme libre qui n'en avait qu'un; celui-ci le défrayait pour un quart, et restait chez lui. On joignait de même deux hommes libres qui avaient chacun deux manoirs; celui des deux qui marchait était défrayé de la moitié par celui qui restait.

Il y a plus: nous avons une infinité de chartres où l'on donne les privilèges des fiefs à des terres ou districts possédés par des hommes libres, et dont je parlerai beaucoup dans la suite[66].On exempte ces terres de toutes les charges qu'exigeaient sur elles les comtes et autres officiers du roi; et, comme on énumère en particulier toutes ces charges, et qu'il n'y est point question de tributs, il est visible qu'on n'en levait pas.

Il était aisé que la maltôte romaine tombât d'elle-même dans la monarchie des Francs: c'était un art très compliqué, et qui n'entrait ni dans les idées ni dans le plan

de ces peuples simples. Si les Tartares inondaient aujourd'hui l'Europe, il faudrait bien des affaires pour leur faire entendre ce que c'est qu'un financier parmi nous.

L'auteur[67] incertain de la *Vie de Louis le Débonnaire,* parlant des comtes et autres officiers de la nation des Francs que Charlemagne établit en Aquitaine, dit qu'il leur donna la garde de la frontière, le pouvoir militaire, et l'intendance des domaines qui appartenaient à la couronne. Cela fait voir l'état des revenus du prince dans la seconde race. Le prince avait gardé des domaines, qu'il faisait valoir par ses esclaves. Mais les indictions, la capitation et autres impôts levés du temps des empereurs sur la personne ou les biens des hommes libres avaient été changés en une obligation de garder la frontière, ou d'aller à la guerre.

On voit, dans la même histoire[68], que Louis le Débonnaire ayant été trouver son père en Allemagne, ce prince lui demanda comment il pouvait être si pauvre, lui qui était roi : que Louis lui répondit qu'il n'était roi que de nom, et que les seigneurs tenaient presque tous ses domaines: que Charlemagne, craignant que ce jeune prince ne perdit leur affection s'il reprenait de lui-même ce qu'il avait inconsidérément donné, il envoya des commissaires pour rétablir les choses.

Les évêques écrivant à Louis[69], frère de Charles le Chauve, lui disaient: « Ayez soin de vos terres, afin que vous ne soyez pas obligé de voyager sans cesse par les maisons des ecclésiastiques, et de fatiguer leurs serfs par des voitures. Faites en sorte, disaient-ils encore, que vous ayez de quoi vivre et recevoir des ambassades. » Il est visible que les revenus des rois consistaient alors dans leurs domaines[70].

Chapitre XIV: De ce qu'on appelait census

Lorsque les Barbares sortirent de leur pays, ils voulurent rédiger par écrit leurs usages; mais comme on trouva de la difficulté à écrire des mots germains avec des lettres romaines, on donna ces lois en latin.

Dans la confusion de la conquête et de ses progrès, la plupart des choses changèrent de nature; il fallut, pour les exprimer, se servir des anciens mots latins qui avaient le plus de rapport aux nouveaux usages. Ainsi, ce qui pouvait réveiller l'idée de l'ancien cens des Romains[71], on le nomma *census, tributum ;* et, quand les choses n'y eurent aucun rapport quelconque, on exprima, comme on put, les mots germains avec des lettres romaines: ainsi on forma le mot *fredum,* dont je parlerai beaucoup dans les chapitres suivants.

Les mots *census* et *tributum* ayant été ainsi employés d'une manière arbitraire, cela a jeté quelque obscurité dans la signification qu'avaient ces mots dans la première et dans la seconde race: et des auteurs modernes[72], qui avaient des

systèmes particuliers, ayant trouvé ce mot dans les écrits de ces temps-là, ils ont jugé que ce qu'on appelait *census*était précisément le cens des Romains; et ils en ont tiré cette conséquence, que nos rois des deux premières races s'étaient mis à la place des empereurs romains, et n'avaient rien changé à leur administration[73]. Et, comme de certains droits levés dans la seconde race ont été, par quelques hasards et par de certaines modifications, convertis en d'autres[74], ils en ont conclu que ces droits étaient le cens des Romains: et comme, depuis les règlements modernes, ils ont vu que le domaine de la couronne était absolument inaliénable, ils ont dit que ces droits, qui représentaient le cens des Romains, et qui ne forment pas une partie de ce domaine, étaient de pures usurpations. Je laisse les autres conséquences.

Transporter dans des siècles reculés toutes les idées du siècle où l'on vit, c'est des sources de l'erreur celle qui est la plus féconde. À ces gens qui veulent rendre modernes tous les siècles anciens, je dirai ce que les prêtres d'Égypte dirent à Solon: « Ô Athéniens! vous n'êtes que des enfants »

Chapitre XV: Que ce qu'on appelait census ne se levait que sur les serfs, et non pas sur les hommes libres

Le roi, les ecclésiastiques et les seigneurs levaient des tributs réglés, chacun sur les serfs de ses domaines. Je le prouve, à l'égard du roi, par le capitulaire *de Villis*à l'égard des ecclésiastiques, par les codes des lois des Barbares[75]; à l'égard des seigneurs, par les règlements que Charlemagne fit là-dessus[76].

Ces tributs étaient appelés *census:* c'étaient des droits économiques, et non pas fiscaux; des redevances uniquement privées, et non pas des charges publiques.

Je dis que ce qu'on appelait *census* était un tribut levé sur les serfs. Je le prouve par une formule de Marculfe, qui contient une permission du roi de se faire clerc, pourvu qu'on soit ingénu, et qu'on ne soit point inscrit dans le registre du cens[77]. Je le prouve encore par une commission que Charlemagne donna à un comte qu'il envoya dans les contrées de Saxe[78]; elle contient l'affranchissement des Saxons, à cause qu'ils avaient embrassé le christianisme; et c'est proprement une chartre d'ingénuité[79]. Ce prince les rétablit dans leur première liberté civile, et les exempte de payer le cens[80]. C'était donc une même chose d'être serf et de payer le cens, d'être libre et de ne le payer pas.

Par une espèce de lettres patentes du même prince en faveur des Espagnols qui avaient été reçus dans la monarchie[81], il est défendu aux comtes d'exiger d'eux aucun cens, et de leur ôter leurs terres. On sait que les étrangers qui arrivaient en France étaient traités comme des serfs; et Charlemagne, voulant qu'on les regardât

comme des hommes libres, puisqu'il voulait qu'ils eussent la propriété de leurs terres, défendait d'exiger d'eux le cens.

Un capitulaire[82] de Charles le Chauve, donné en faveur des mêmes Espagnols, veut qu'on les traite comme on traitait les autres Francs, et défend d'exiger d'eux le cens: les hommes libres ne le payaient donc pas.

L'article 30 de l'édit de Pistes réforme l'abus par lequel plusieurs colons du roi ou de l'église vendaient les terres dépendantes de leurs manoirs à des ecclésiastiques ou à des gens de leur condition, et ne se réservaient qu'une petite case: de sorte qu'on ne pouvait plus être payé du cens; et il y est ordonné de rétablir les choses dans leur premier état: le cens était donc un tribut d'esclaves.

Il résulte encore de là qu'il n'y avait point de cens général dans la monarchie; et cela est clair par un grand nombre de textes. Car que signifierait ce capitulaire[83]: « Nous voulons qu'on exige le cens royal dans tous les lieux où autrefois on l'exigeait légitimement[84]» ? Que voudrait dire celui[85] où Charlemagne ordonne à ses envoyés dans les provinces de faire une recherche exacte de tous les cens qui avaient anciennement été du domaine du roi[86]? et celui[87] où il dispose des cens payés par ceux dont on les exige[88]? Quelle signification donner à cet autre[89] où on lit: « Si quelqu'un a acquis une terre tributaire sur laquelle nous avions accoutumé de lever le cens[90] » ? à cet autre enfin[91] où Charles le Chauve parle des terres censuelles dont le cens avait de toute antiquité appartenu au roi[92]?

Remarquez qu'il y a quelques textes qui paraissent d'abord contraires à ce que j'ai dit, et qui cependant le confirment. On a vu ci-dessus que les hommes libres, dans la monarchie, n'étaient obligés qu'à fournir de certaines voitures. Le capitulaire que je viens de citer appelle cela *census*[93], et il l'oppose au cens qui était payé par les serfs.

De plus, l'édit de Pistes[94] parle de ces hommes francs qui devaient payer le cens royal pour leur tête et pour leurs cases, et qui s'étaient vendus pendant la famine[95]. Le roi veut qu'ils soient rachetés. C'est que ceux qui étaient affranchis par lettres du roi[96], n'acquéraient point ordinairement une pleine et entière liberté[97]; mais ils payaient *censum in capite,* et c'est de cette sorte de gens dont il est ici parlé.

Il faut donc se défaire de l'idée d'un cens général et universel, dérivé de la police des Romains, duquel on suppose que les droits des seigneurs ont dérivé de même par des usurpations. Ce qu'on appelait *cens* dans la monarchie française, indépendamment de l'abus qu'on a fait de ce mot, était un droit particulier levé sur les serfs par les maîtres.

Je supplie le lecteur de me pardonner l'ennui mortel que tant de citations doivent lui donner: je serais plus court, si je ne trouvais toujours devant moi le livre de *l'Établissement de la monarchie française dans les Gaules,* de M. l'abbé Dubos. Rien ne recule plus le progrès des connaissances qu'un mauvais ouvrage d'un auteur célèbre, parce qu'avant d'instruire il faut commencer par détromper.

Chapitre XVI: Des leudes ou vassaux

J'ai parlé de ces volontaires qui, chez les Germains, suivaient les princes dans leurs entreprises. Le même usage se conserva après la conquête. Tacite les désigne par le nom de compagnons[98]; la loi salique par celui d'hommes qui sont sous la foi du roi [99]; les formules de Marculfe[100] par celui d'antrustions du roi[101]; nos premiers historiens par celui de leudes, de fidèles[102]; et les suivants par celui de vassaux et seigneurs[103].

On trouve dans les lois saliques et ripuaires un nombre infini de dispositions pour les Francs, et quelques-unes seulement pour les antrustions. Les dispositions sur ces antrustions sont différentes de celles faites pour les autres Francs; on y règle partout les biens des Francs, et on ne dit rien de ceux des antrustions : ce qui vient de ce que les biens de ceux-ci se réglaient plutôt par la loi politique que par la loi civile, et qu'ils étaient le sort d'une armée, et non le patrimoine d'une famille.

Les biens réservés pour les leudes furent appelés des biens fiscaux[104], des bénéfices, des honneurs, des fiefs, dans les divers auteurs et dans les divers temps.

On ne peut pas douter que d'abord les fiefs ne fussent amovibles[105]. On voit, dans Grégoire de Tours[106], que l'on ôte à Sunégisile et à Galloman tout ce qu'ils tenaient du fisc, et qu'on ne leur laisse que ce qu'ils avaient en propriété. Gontran, élevant au trône son neveu Childebert, eut une conférence secrète avec lui, et lui indiqua ceux à qui il devait donner des fiefs, et ceux à qui il devait les ôter[107]. Dans une formule de Marculfe, le roi donne en échange, non seulement des bénéfices que son fisc tenait, mais encore ceux qu'un autre avait tenus[108]. La loi des Lombards oppose les bénéfices à la propriété[109]. Les historiens, les formules, les codes des différents peuples barbares, tous les monuments qui nous restent, sont unanimes. Enfin, ceux qui ont écrit le *Livre des fiefs*[110] nous apprennent que d'abord les seigneurs purent les ôter à leur volonté, qu'ensuite ils les assurèrent pour un an[111], et après les donnèrent pour la vie.

Chapitre XVII: Du service militaire des hommes libres

Deux sortes de gens étaient tenus au service militaire: les leudes vassaux ou arrière-vassaux, qui y étaient obligés en conséquence de leur fief; et les hommes libres, Francs, Romains et Gaulois, qui servaient sous le comte, et étaient menés par lui et ses officiers.

On appelait hommes libres ceux qui, d'un côté, n'avaient point de bénéfices ou fiefs, et qui, de l'autre, n'étaient point soumis à la servitude de la glèbe; les terres qu'ils possédaient étaient ce qu'on appelait des terres allodiales.

Les comtes assemblaient les hommes libres, et les menaient à la guerre[112]*; ils* avaient sous eux des officiers qu'ils appelaient vicaires[113] ; et, comme tous les hommes libres étaient divisés en centaines, qui formaient ce que l'on appelait un bourg, les comtes avaient encore sous eux des officiers qu'on appelait centeniers, qui menaient les hommes libres du bourg[114], ou leurs centaines, à la guerre.

Cette division par centaines est postérieure à l'établissement des Francs dans les Gaules. Elle fut faite par Clotaire et Childebert, dans la vue d'obliger chaque district à répondre des vols qui s'y feraient: on voit cela dans les décrets de ces princes[115]. Une pareille police s'observe encore aujourd'hui en Angleterre.

Comme les comtes menaient les hommes libres à la guerre, les leudes y menaient aussi leurs vassaux ou arrière-vassaux; et les évêques, abbés, ou leurs avoués[116], y menaient les leurs[117].

Les évêques étaient assez embarrassés: ils ne convenaient pas bien eux-mêmes de leurs faits[118]. Ils demandèrent à Charlemagne de ne plus les obliger d'aller à la guerre; et, quand ils l'eurent obtenu, ils se plaignirent de ce qu'on leur faisait perdre la considération publique: et ce prince fut obligé de justifier là-dessus ses intentions. Quoi qu'il en soit, dans les temps où ils n'allèrent plus à la guerre, je ne vois pas que leurs vassaux y aient été menés par les comtes; on voit au contraire que les rois ou les évêques choisissaient un des fidèles pour les y conduire[119].

Dans un capitulaire de Louis le Débonnaire[120], le roi distingue trois sortes de vassaux: ceux du roi, ceux des évêques, ceux du comte. Les vassaux d'un leude ou seigneur n'étaient menés à la guerre par le comte, que lorsque quelque emploi dans la maison du roi empêchait ces leudes de les mener eux-mêmes[121].

Mais qui est-ce qui menait les leudes à la guerre? On ne peut douter que ce ne fût le roi, qui était toujours à la tête de ses fidèles. C'est pour cela que, dans les capitulaires, on voit toujours une opposition entre les vassaux du roi et ceux des évêques[122]. Nos rois, courageux, fiers et magnanimes, n'étaient point dans l'armée pour se mettre à la tête de cette milice ecclésiastique; ce n'était point ces gens-là qu'ils choisissaient pour vaincre ou mourir avec eux.

Mais ces leudes menaient de même leurs vassaux et arrière-vassaux; et cela parait bien par ce capitulaire[123] où Charlemagne ordonne que tout homme libre qui aura quatre manoirs, soit dans sa propriété, soit dans le bénéfice de quelqu'un, aille contre l'ennemi, ou suive son seigneur. Il est visible que Charlemagne veut dire que celui qui n'avait qu'une terre en propre entrait dans la milice du comte, et que celui qui tenait un bénéfice du seigneur partait avec lui.

Cependant M. l'abbé Dubos[124] prétend que, quand il est parlé dans les capitulaires des hommes qui dépendaient d'un seigneur particulier, il n'est question que des serfs; et il se fonde sur la loi des Wisigoths et la pratique de ce peuple. Il vaudrait mieux se fonder sur les capitulaires mêmes. Celui que je viens de citer dit formellement le contraire. Le traité entre Charles le Chauve et ses frères parle de même des hommes libres, qui peuvent prendre à leur choix un seigneur ou le roi; et cette disposition est conforme à beaucoup d'autres.

On peut donc dire qu'il y avait trois sortes de milices: celle des leudes ou fidèles du roi, qui avaient eux-mêmes sous leur dépendance d'autres fidèles; celle des évêques ou autres ecclésiastiques, et de leurs vassaux; et enfin celle du comte, qui menait les hommes libres.

Je ne dis point que les vassaux ne pussent être soumis au comte, comme ceux qui ont un commandement particulier dépendent de celui qui a un commandement plus général.

On voit même que le comte et les envoyés du roi pouvaient leur faire payer le ban, c'est-à-dire une amende, lorsqu'ils n'avaient pas rempli les engagements de leur fief.

De même, si les vassaux du roi faisaient des rapines[125], ils étaient soumis à la correction du comte, s'ils n'aimaient mieux se soumettre à celle du roi.

Chapitre XVIII: Du double service

C'était un principe fondamental de la monarchie, que ceux qui étaient sous la puissance militaire de quelqu'un, étaient aussi sous sa juridiction civile: aussi le capitulaire[126] de Louis le Débonnaire de l'an 815 fait-il marcher d'un pas égal la puissance militaire du comte et sa juridiction civile sur les hommes libres; aussi les placites[127] du comte, qui menait à la guerre les hommes libres, étaient-ils appelés les placites des hommes libres[128] ; d'où résulta sans doute cette maxime, que ce n'était que dans les placites du comte, et non dans ceux de ses officiers, qu'on pouvait juger les questions sur la liberté. Aussi le comte ne menait-il pas à la guerre les vassaux des évêques ou abbés[129], parce qu'ils n'étaient pas sous sa juridiction

civile; aussi n'y menait-il pas les arrière-vassaux des leudes; aussi le glossaire des lois anglaises[130] nous dit-il[131] que ceux que les Saxons appelaient *coples*, furent nommés par les Normands *comtes, compagnons,* parce qu'ils partageaient avec le roi les amendes judiciaires: aussi voyons-nous, dans tous les temps, que l'obligation de tout vassal envers son seigneur[132] fut de poiler les armes et de juger ses pairs dans sa cour[133].

Une des raisons qui attachait ainsi ce droit de justice au droit de mener à la guerre était que celui qui menait à la guerre faisait en même temps payer les droits du fisc, qui consistaient en quelques services de voiture dus par les hommes libres, et en général en de certains profits judiciaires dont je parlerai ci-après.

Les seigneurs eurent le droit de rendre la justice dans leur fief, par le même principe qui fit que les comtes eurent le droit de la rendre dans leur comté; et, pour bien dire, les comtés, dans les variations arrivées dans les divers temps, suivirent toujours les variations arrivées dans les fiefs : les uns et les autres étaient gouvernés sur le même plan et sur les mêmes idées. En un mot, les comtes dans leurs comtés étaient des leudes; les leudes dans leurs seigneuries étaient des comtes.

On n'a pas eu des idées justes, lorsqu'on a regardé les comtes comme des officiers de justice, et les ducs comme des officiers militaires. Les uns et les autres étaient également des officiers militaires et civils[134]: toute la différence était que le duc avait sous lui plusieurs comtes, quoiqu'il y eût des comtes qui n'avaient point de duc sur eux, comme nous l'apprenons de Frédégaire[135].

On croira peut-être que le gouvernement des Francs était pour lors bien dur, puisque les mêmes officiers avaient en même temps sur les sujets la puissance militaire et la puissance civile, et même la puissance fiscale: chose que j'ai dit, dans les livres précédents, être une des marques distinctives du despotisme.

Mais il ne faut pas penser que les comtes jugeassent seuls, et rendissent la justice comme les bachas la rendent en Turquie[136]: ils assemblaient, pour juger les affaires, des espèces de plaids ou d'assises[137], où les notables étaient convoqués.

Pour qu'on puisse bien entendre ce qui concerne les jugements, dans les formules, les lois des Barbares et les capitulaires, je dirai que les fonctions de comte, du gravion et du centenier étaient les mêmes[138]; que les juges, les rathimburges et les échevins étaient, sous différents noms, les mêmes personnes. C'étaient les adjoints du comte et ordinairement il en avait sept: et, comme il ne lui fallait pas moins de douze personnes pour juger[139], il remplissait le nombre par des notables[140].

Mais, qui que ce fût qui eût la juridiction, le roi, le comte, le gravion, le centenier, les seigneurs, les ecclésiastiques, ils ne jugèrent jamais seuls : et cet usage, qui tirait son origine des forêts de la Germanie, se maintint encore lorsque les fiefs prirent une forme nouvelle.

Quant au pouvoir fiscal, il était tel, que le comte ne pouvait guère en abuser. Les droits du prince à l'égard des hommes libres, étaient si simples, qu'ils ne consistaient, comme j'ai dit, qu'en de certaines voitures exigées dans de certaines occasions publiques[141]; et, quant aux droits judiciaires, il y avait des lois qui prévenaient les malversations[142].

Chapitre XIX: Des compositions chez les peuples barbares

Comme il est impossible d'entrer un peu avant dans notre droit politique, si l'on ne connaît parfaitement les lois et les mœurs des peuples germains, je m'arrêterai un moment, pour faire la recherche de ces mœurs et de ces lois.

Il paraît par Tacite que les Germains ne connaissaient que deux crimes capitaux: ils pendaient les traîtres, et noyaient les poltrons : c'étaient chez eux les seuls crimes qui fussent publics. Lorsqu'un homme avait fait quelque tort à un autre, les parents de la personne offensée ou lésée entraient dans la querelle; et la haine s'apaisait par une satisfaction[143]. Cette satisfaction regardait celui qui avait été offensé, s'il pouvait la recevoir; et les parents, si l'injure ou le tort leur était commun; ou si, par la mort de celui qui avait été offensé ou lésé, la satisfaction leur était dévolue.

De la manière dont parle Tacite, ces satisfactions se faisaient par une convention réciproque entre les parties : aussi, dans les codes des peuples barbares, ces satisfactions s'appellent-elles des compositions.

Je ne trouve que la loi des Frisons[144] qui ait laissé le peuple dans cette situation où chaque famille ennemie était, pour ainsi dire, dans l'état de nature; et où, sans être retenue par quelque loi politique ou civile, elle pouvait à sa fantaisie exercer sa vengeance, jusqu'à ce qu'elle eût été satisfaite. Cette loi même fut tempérée: on établit[145] que celui dont on demandait la vie, aurait la paix dans sa maison, qu'il l'aurait en allant et en revenant de l'Église, et du lieu où l'on rendait les jugements.

Les compilateurs des lois saliques citent un ancien usage des Francs[146], par lequel celui qui avait exhumé un cadavre pour le dépouiller était banni de la société des hommes, jusqu'à ce que les parents consentissent à l'y faire rentrer; et comme, avant ce temps, il était défendu à tout le monde, et à sa femme même, de lui donner du pain ou de le recevoir dans sa maison, un tel homme était à l'égard des autres, et

les autres étaient à son égard, dans l'état de nature, jusqu'à ce que cet état eût cessé par la composition.

À cela près, on voit que les sages des diverses nations barbares songèrent à faire par eux-mêmes ce qu'il était trop long et trop dangereux d'attendre de la convention réciproque des parties. Ils furent attentifs à mettre un prix juste à la composition que devait recevoir celui à qui on avait fait quelque tort ou quelque injure. Toutes ces lois barbares ont là-dessus une précision admirable: on y distingue avec finesse les cas[147], on y pèse les circonstances; la loi se met à la place de celui qui est offensé, et demande pour lui la satisfaction que, dans un moment de sang-froid, il aurait demandée lui-même.

Ce fut par l'établissement de ces lois que les peuples germains sortirent de cet état de nature où il semble qu'ils étaient encore du temps de Tacite.

Rotharis déclara, dans la loi des Lombards, qu'il avait augmenté les compositions de la coutume ancienne pour les blessures, afin que, le blessé étant satisfait, les inimitiés pussent cesser[148], En effet, les Lombards, peuple pauvre, s'étant enrichis par la conquête de l'Italie, les compositions anciennes devenaient frivoles, et les réconciliations ne se faisaient plus. Je ne doute pas que cette considération n'ait obligé les autres chefs des nations conquérantes à faire les divers codes de lois que nous avons aujourd'hui.

La principale composition était celle que le meurtrier devait payer aux parents du mort. La différence des conditions en mettait une dans les compositions[149]: ainsi, dans la loi des Angles, la composition était de six cents sous pour la mort d'un adalingue, de deux cents pour celle d'un homme libre, de trente pour celle d'un serf. La grandeur de la composition, établie sur la tête d'un homme, faisait donc une de ses grandes prérogatives; car, outre la distinction qu'elle faisait de sa personne, elle établissait pour lui, parmi des nations violentes, une plus grande sûreté.

La loi des Bavarois nous fait bien sentir ceci[150]: elle donne le nom des familles bavaroises qui recevaient une composition double, parce qu'elles étaient les premières après les Agilolfingues[151]. Les Agilolfingues étaient de la race ducale, et on choisissait le duc parmi eux: ils avaient une composition quadruple. La composition pour le duc excédait d'un tiers celle qui était établie pour les Agilolfingues. « Parce qu'il est duc, dit la loi, on lui rend un plus grand honneur qu'à ses parents. »

Toutes ces compositions étaient fixées à prix d'argent. Mais, comme ces peuples, surtout pendant qu'ils se tinrent dans la Germanie, n'en avaient guère, on pouvait donner du bétail, du blé, des meubles, des armes, des chiens, des oiseaux de chasse,

des terres, etc.[152]. Souvent même la loi fixait la valeur de ces choses[153], ce qui explique comment, avec si peu d'argent, il y eut chez eux tant de peines pécuniaires.

Ces lois s'attachèrent donc à marquer avec précision la différence des torts, des injures, des crimes, afin que chacun connût au juste jusqu'à quel point il était lésé ou offensé; qu'il sût exactement la réparation qu'il devait recevoir, et surtout qu'il n'en devait pas recevoir davantage.

Dans ce point de vue, on conçoit que celui qui se vengeait après avoir reçu la satisfaction commettait un grand crime. Ce crime ne contenait pas moins une offense publique qu'une offense particulière: c'était un mépris de la loi même. C'est ce crime que les législateurs ne manquèrent pas de punir[154].

Il y avait un autre crime, qui fut surtout regardé comme dangereux[155], lorsque ces peuples perdirent dans le gouvernement civil quelque chose de leur esprit d'indépendance, et que les rois s'attachèrent à mettre dans l'État une meilleure police: ce crime était de ne vouloir point faire, ou de ne vouloir pas recevoir la satisfaction. Nous voyons, dans divers codes des lois des Barbares, que les législateurs y obligeaient[156]. En effet, celui qui refusait de recevoir la satisfaction voulait conserver son droit de vengeance; celui qui refusait de la faire laissait à l'offensé son droit de vengeance: et c'est ce que les gens sages avaient réformé dans les institutions des Germains, qui invitaient à la composition, mais n'y obligeaient pas.

Je viens de parler d'un texte de la loi salique, où le législateur laissait à la liberté de l'offensé de recevoir ou de ne recevoir pas la satisfaction: c'est cette loi qui interdisait à celui qui avait dépouillé un cadavre le commerce des hommes, jusqu'à ce que les parents, acceptant la satisfaction, eussent demandé qu'il pût vivre parmi les hommes[157]. Le respect pour les choses saintes fit que ceux qui rédigèrent les lois saliques ne touchèrent point à l'ancien usage.

Il aurait été injuste d'accorder une composition aux parents d'un voleur tué dans l'action du vol, ou à ceux d'une femme qui avait été renvoyée après une séparation pour crime d'adultère. La loi des Bavarois ne donnait point de composition dans des cas pareils, et punissait les parents qui en poursuivaient la vengeance[158].

Il n'est pas rare de trouver dans les codes des lois des Barbares des compositions pour des actions involontaires. La loi des Lombards est presque toujours sensée; elle voulait que, dans ce cas, on composât suivant sa générosité, et que les parents ne pussent plus poursuivre la vengeance[159].

Clotaire II fit un décret très sage; il défendit à celui qui avait été volé de recevoir sa composition en secret[160], et sans l'ordonnance du juge. On va voir tout à l'heure

le motif de cette loi.

Chapitre XX: De ce qu'on a appelé depuis la justice des seigneurs

Outre la composition qu'on devait payer aux parents pour les meurtres, les torts et les injures, il fallait encore payer un certain droit que les codes des lois des Barbares appellent *fredum*[161]. J'en parlerai beaucoup; et, pour en donner l'idée, je dirai que c'est la récompense de la protection accordée contre le droit de vengeance. Encore aujourd'hui, dans la langue suédoise, *fred*veut dire la paix.

Chez ces nations violentes, rendre la justice n'était autre chose qu'accorder à celui qui avait fait une offense sa protection contre la vengeance de celui qui l'avait reçue, et obliger ce dernier à recevoir la satisfaction qui lui était due: de sorte que, chez les Germains, à la différence de tous les autres peuples, la justice se rendait pour protéger le criminel contre celui qu'il avait offensé.

Les codes des lois des Barbares nous donnent les cas où ces *freda* devaient être exigés. Dans ceux où les parents ne pouvaient pas prendre de vengeance, ils ne donnent point de *fredum:* en effet, là où il n'y avait point de vengeance, il ne pouvait y avoir de droit de protection contre la vengeance. Ainsi, dans la loi des Lombards[162], si quelqu'un tuait par hasard un homme libre, il payait la valeur de l'homme mort, sans le *fredum;* parce que, l'ayant tué involontairement, ce n'était pas le cas où les parents eussent un droit de vengeance. Ainsi, dans la loi des Ripuaires[163], quand un homme était tué par un morceau de bois ou un ouvrage fait de main d'homme, l'ouvrage ou le bois étaient censés coupables, et les parents les prenaient pour leur usage, sans pouvoir exiger de *fredum.*

De même, quand une bête avait tué un homme, la même loi[164] établissait une composition sans le *fredum,* parce que les parents du mort n'étaient point offensés.

Enfin, par la loi salique[165], un enfant qui avait commis quelque faute avant l'âge de douze ans payait la composition sans le *fredum:* comme il ne pouvait porter encore les armes, il n'était point dans le cas où la partie lésée ou ses parents pussent demander la vengeance.

C'était le coupable qui payait le *fredum,* pour la paix et la sécurité que les excès qu'il avait commis lui avaient fait perdre, et qu'il pouvait recouvrer par la protection; mais un enfant ne perdait point cette sécurité; il n'était point un homme, et ne pouvait être mis hors de la société des hommes.

Ce *fredum* était un droit local pour celui qui jugeait dans le territoire[166]. La loi des Ripuaires[167] lui défendait pourtant de l'exiger lui-même; elle voulait que la

partie qui avait obtenu gain de cause, le reçût et le portât au fisc, pour que la paix, dit la loi, fût éternelle entre les Ripuaires.

La grandeur du *fredum*se proportionna à la grandeur de la protection[168]*:* ainsi le *fredum*pour la protection du roi fut plus grand que celui accordé pour la protection du comte et des autres juges.

Je vois déjà naître la justice des seigneurs. Les fiefs comprenaient de grands territoires, comme il paraît par une infinité de monuments. J'ai déjà prouvé que les rois ne levaient rien sur les terres qui étaient du partage des Francs; encore moins pouvaient-ils se réserver des droits sur les fiefs. Ceux qui les obtinrent eurent à cet égard la jouissance la plus étendue; ils en tirèrent tous les fruits et tous les émoluments; et, comme un des plus considérables était les profits judiciaires *(freda)* que l'on recevait par les usages des Francs[169], il suivait que celui qui avait le fief avait aussi la justice, qui ne s'exerçait que par des compositions aux parents et des profits au seigneur. Elle n'était autre chose que le droit de faire payer les compositions de la loi, et celui d'exiger les amendes de la loi.

On voit, par les formules qui portent la confirmation ou la translation à perpétuité d'un fief en faveur d'un leude ou fidèle[170]*,* ou des privilèges des fiefs en faveur des églises[171], que les fiefs avaient ce droit. Cela paraît encore par une infinité de chartres[172] qui contiennent une défense aux juges ou officiers du roi d'entrer dans le territoire, pour y exercer quelque acte de justice que ce fût, et y exiger quelque émolument de justice que ce fût. Dès que les juges royaux ne pouvaient plus rien exiger dans un district, ils n'entraient plus dans ce district; et ceux à qui restait ce district y faisaient les fonctions que ceux-là y avaient faites.

Il est défendu aux juges royaux d'obliger les parties de donner des cautions pour comparaître devant eux: c'était donc à celui qui recevait le territoire à les exiger. Il est dit que les envoyés du roi ne pourraient plus demander de logement; en effet, ils n'y avaient plus aucune fonction.

La justice fut donc, dans les fiefs anciens et dans les fiefs nouveaux, un droit inhérent au fief même, un droit lucratif qui en faisait partie. C'est pour cela que, dans tous les temps, elle a été regardée ainsi; d'où est né ce principe, que les justices sont patrimoniales en France.

Quelques-uns ont cru que les justices tiraient leur origine des affranchissements que les rois et les seigneurs firent de leurs serfs. Mais les nations germaines, et celles qui en sont descendues, ne sont pas les seules qui aient affranchi des esclaves, et ce sont les seules qui aient établi des justices patrimoniales. D'ailleurs, les *Formules* de Marculfe[173] nous font voir des hommes libres dépendant de ces justices dans les premiers temps: les serfs ont donc été justiciables, parce qu'ils se sont trouvés dans

le territoire; et ils n'ont pas donné l'origine aux fiefs, pour avoir été englobés dans le fief.

D'autres gens ont pris une voie plus courte: les seigneurs ont usurpé les justices, ont-ils dit ; et tout a été dit. Mais n'y a-t-il eu sur la terre que les peuples descendus de la Germanie, qui aient usurpé les droits des princes ? L'histoire nous apprend assez que d'autres peuples ont fait des entreprises sur leurs souverains; mais on n'en voit pas naître ce que l'on a appelé les justices des seigneurs. C'était donc dans le fond des usages et des coutumes des Germains qu'il en fallait chercher l'origine.

Je prie de voir, dans Loyseau[174], quelle est la manière dont il suppose que les seigneurs procédèrent pour former et usurper leurs diverses justices. Il faudrait qu'ils eussent été les gens du monde les plus raffinés, et qu'ils eussent volé, non pas comme les guerriers pillent, mais comme des juges de village et des procureurs se volent entre eux. Il faudrait dire que ces guerriers, dans toutes les provinces particulières du royaume et dans tant de royaumes, auraient fait un système général de politique. Loyseau les fait raisonner comme dans son cabinet il raisonnait lui-même.

Je le dirai encore: si la justice n'était point une dépendance du fief, pourquoi voit-on partout[175] que le service du fief était de servir le roi ou le seigneur, et dans leurs cours et dans leurs guerres?

Chapitre XXI: De la justice territoriale des églises

Les églises acquirent des biens très considérables. Nous voyons que les rois leur donnèrent de grands fiscs, c'est-à-dire de grands fiefs; et nous trouvons d'abord les justices établies dans les domaines de ces églises. D'où aurait pris son origine un privilège si extraordinaire? Il était dans la nature de la chose donnée; le bien des ecclésiastiques avait ce privilège, parce qu'on ne le lui ôtait pas. On donnait un fisc à l'Église, et on lui laissait les prérogatives qu'il aurait eues, si on l'avait donné à un leude; aussi fut-il soumis au service que l'État en aurait tiré, s'il avait été accordé au laïque, comme on l'a déjà vu.

Les églises eurent donc le droit de faire payer les compositions dans leur territoire, et d'en exiger le *fredum;* et, comme ces droits emportaient nécessairement celui d'empêcher les officiers royaux d'entrer dans le territoire pour exiger ces *freda,* et y exercer tous actes de justice, le droit qu'eurent les ecclésiastiques de rendre la justice dans leur territoire fut appelé *immunité,* dans le style des formules[176], des chartres et des capitulaires.

La loi des Ripuaires[177] défend aux affranchis des églises[178] de tenir l'assemblée où la justice se rend[179] ailleurs que dans l'église où ils ont été affranchis. Les églises avaient donc des justices, même sur les hommes libres, et tenaient leurs plaids dès les premiers temps de la monarchie.

Je trouve dans la *Vie des saints*[180], que Clovis donna à un saint personnage la puissance sur un territoire de six lieues de pays, et qu'il voulut qu'il fût libre de toute juridiction quelconque. Je crois bien que c'est une fausseté, mais c'est une fausseté très ancienne; le fond de la vie et les mensonges se rapportent aux mœurs et aux lois du temps; et ce sont ces mœurs et ces lois que l'on cherche ici[181].

Clotaire II ordonne[182] aux évêques, ou aux grands, qui possèdent des terres dans des pays éloignés, de choisir dans le lieu même ceux qui doivent rendre la justice ou en recevoir les émoluments.

Le même prince[183] règle la compétence entre les juges des églises et ses officiers. Le capitulaire de Charlemagne, de l'an 802, prescrit aux évêques et aux abbés les qualités que doivent avoir leurs officiers de justice. Un autre[184] du même prince défend aux officiers royaux d'exercer aucune juridiction sur ceux qui cultivent les terres ecclésiastiques[185], à moins qu'ils n'aient pris cette condition en fraude, et pour se soustraire aux charges publiques. Les évêques assemblés à Reims déclarèrent[186] que les vassaux des églises sont dans leur immunité. Le capitulaire de Charlemagne, de l'an 806[187], veut que les églises aient la justice criminelle et civile sur tous ceux qui habitent dans leur territoire. Enfin, le capitulaire de Charles le Chauve[188] distingue les juridictions du roi, celles des seigneurs et celles des églises; et je n'en dirai pas davantage.

Chapitre XXII: Que les justices étaient établies avant la fin de la seconde race

On a dit que ce fut dans le désordre de la seconde race que les vassaux s'attribuèrent la justice dans leurs fiscs : on a mieux aimé faire une proposition générale que de l'examiner: il a été plus facile de dire que les vassaux ne possédaient pas, que de découvrir comment ils possédaient. Mais les justices ne doivent point leur origine aux usurpations; elles dérivent du premier établissement, et non pas de sa corruption.

« Celui qui tue un homme libre, est-il dit dans la loi des Bavarois[189], paiera la composition à ses parents, s'il en a; et s'il n'en a point, il la paiera au duc, ou à celui

à qui il s'était recommandé pendant sa vie. » On sait ce que c'était que se recommander pour un bénéfice.

« Celui à qui on a enlevé son esclave, dit la loi des Allemands[190], ira au prince auquel est soumis le ravisseur, afin qu'il en puisse obtenir la composition. »

« Si un centenier, est-il dit dans le décret de Childebert[191], trouve un voleur dans une autre centaine que la sienne, ou dans les limites de nos fidèles, et qu'il ne l'en chasse pas, il représentera le voleur, ou se purgera par serment. » Il y avait donc de la différence entre le territoire des centeniers et celui des fidèles.

Ce décret de Childebert explique la constitution de Clotaire[192] de la même année, qui, donnée pour le même cas et sur le même fait, ne diffère que dans les termes; la constitution appelant *in truste* ce que le décret appelle *terminis fidelium nostrorum*. MM. Bignon et Du Cange[193], qui ont cru que *in truste* signifiait domaine d'un autre roi, n'ont pas bien rencontré.

Dans une constitution[194] de Pépin, roi d'Italie, faite tant pour les Francs que pour les Lombards, ce prince, après avoir imposé des peines aux comtes et autres officiers royaux qui prévariquent dans l'exercice de la justice, ou qui diffèrent de la rendre, ordonne que[195], s'il arrive qu'un Franc ou un Lombard ayant un fief ne veuille pas rendre la justice, le juge dans le district duquel il sera, suspendra l'exercice de son fief; et que, dans cet intervalle, lui ou son envoyé rendront la justice.

Un capitulaire de Charlemagne[196] prouve que les rois ne levaient point partout les *freda.* Un autre du même prince[197] nous fait voir les règles féodales et la cour féodale déjà établies. Un autre de Louis le Débonnaire veut que, lorsque celui qui a un fief ne rend pas la justice, ou empêche qu'on ne la rende, on vive à discrétion dans sa maison jusqu'à ce que la justice soit rendue[198]. Je citerai encore deux capitulaires de Charles le Chauve, l'un de l'an 861[199], où l'on voit des juridictions particulières établies, des juges et des officiers sous eux; l'autre de l'an 864[200], où il fait la distinction de ses propres seigneuries d'avec celles des particuliers.

On n'a point de concessions originaires des fiefs, parce qu'ils furent établis par le partage qu'on sait avoir été fait entre les vainqueurs. On ne peut donc pas prouver par des contrats originaires, que les justices, dans les commencements, aient été attachées aux fiefs. Mais si, dans les formules des confirmations, ou des translations à perpétuité de ces fiefs, on trouve, comme on a dit, que la justice y était établie, il fallait bien que ce droit de justice fût de la nature du fief et une de ses principales prérogatives.

Nous avons un plus grand nombre de monuments qui établissent la justice patrimoniale des églises dans leur territoire, que nous n'en avons pour prouver celle des bénéfices ou fiefs des leudes ou fidèles, par deux raisons: la première, que la plupart des monuments qui nous restent ont été conservés ou recueillis par les moines pour l'utilité de leurs monastères; la seconde, que le patrimoine des églises ayant été formé par des concessions particulières, et une espèce de dérogation à l'ordre établi, il fallait des chartres pour cela; au lieu que les concessions faites aux leudes étant des conséquences de l'ordre politique, on n'avait pas besoin d'avoir, et encore moins de conserver une chartre particulière. Souvent même les rois se contentaient de faire une simple tradition par le sceptre, comme il paraît par la *Vie de saint Maur*.

Mais la troisième formule de Marculfe[201] nous prouve assez que le privilège d'immunité, et par conséquent celui de la justice, étaient communs aux ecclésiastiques et aux séculiers, puisqu'elle est faite pour les uns et pour les autres. Il en est de même de la constitution de Clotaire II[202].

Chapitre XXIII: Idée générale du livre de l'établissement de la monarchie française dans les gaules, par M. L'abbé Dubos

Il est bon qu'avant de finir ce livre, j'examine un peu l'ouvrage de M. l'abbé Dubos, parce que mes idées sont perpétuellement contraires aux siennes; et que, s'il a trouvé la vérité, je ne l'ai pas trouvée.

Cet ouvrage a séduit beaucoup de gens, parce qu'il est écrit avec beaucoup d'art; parce qu'on y suppose éternellement ce qui est en question; parce que, plus on y manque de preuves, plus on y multiplie les probabilités; parce qu'une infinité de conjectures sont mises en principe, et qu'on en tire comme conséquences d'autres conjectures. Le lecteur oublie qu'il a douté pour commencer à croire. Et, comme une érudition sans fin est placée, non pas dans le système, mais à côté du système, l'esprit est distrait par des accessoires, et ne s'occupe plus du principal. D'ailleurs, tant de recherches ne permettent pas d'imaginer qu'on n'ait rien trouvé; la longueur du voyage fait croire qu'on est enfin arrivé.

Mais quand on examine bien, on trouve un colosse immense qui a des pieds d'argile ; et c'est parce que les pieds sont d'argile, que le colosse est immense. Si le système de M. l'abbé Dubos avait eu de bons fondements, il n'aurait pas été obligé de faire trois mortels volumes pour le prouver; il aurait tout trouvé dans son sujet; et, sans aller chercher de toutes parts ce qui en était très loin, la raison elle-même se serait chargée de placer cette vérité dans la chaîne des autres vérités. L'histoire et

nos lois lui auraient dit: « Ne prenez pas tant de peine: nous rendrons témoignage de vous. »

Chapitre XXIV: Continuation du même sujet. Réflexion sur le fond du système

M. l'abbé Dubos veut ôter toute espèce d'idée que les Francs soient entrés dans les Gaules en conquérants: selon lui, nos rois, appelés par les peuples, n'ont fait que se mettre à la place, et succéder aux droits des empereurs romains.

Cette prétention ne peut pas s'appliquer au temps où Clovis, entrant dans les Gaules, saccagea et prit les villes; elle ne peut pas s'appliquer non plus au temps où il défit Syagrius, officier romain, et conquit le pays qu'il tenait: elle ne peut donc se rapporter qu'à celui où Clovis, devenu maître d'une grande partie des Gaules par la violence, aurait été appelé par le choix et l'amour des peuples à la domination du reste du pays. Et il ne suffit pas que Clovis ait été reçu, il faut qu'il ait été appelé; il faut que M. l'abbé Dubos prouve que les peuples ont mieux aimé vivre sous la domination de Clovis, que de vivre sous la domination des Romains, ou sous leurs propres lois. Or, les Romains de cette partie des Gaules qui n'avait point encore été envahie par les Barbares, étaient, selon M. l'abbé Dubos, de deux sortes: les uns étaient de la confédération armorique, et avaient chassé les officiers de l'empereur, pour se défendre eux-mêmes contre les Barbares, et se gouverner par leurs propres lois; les autres obéissaient aux officiers romains. Or, M. l'abbé Dubos prouve-t-il que les Romains, qui étaient encore soumis à l'empire, aient appelé Clovis? point du tout. Prouve-t-il que la république des Armoriques ait appelé Clovis, et fait même quelque traité avec lui? point du tout encore. Bien loin qu'il puisse nous dire quelle fut la destinée de cette république, il n'en saurait pas même montrer l'existence; et, quoiqu'il la suive depuis le temps d'Honorius jusqu'à la conquête de Clovis, quoiqu'il y rapporte avec un art admirable tous les événements de ces temps-là, elle est restée invisible dans les auteurs. Car il y a bien de la différence entre prouver, par un passage de Zozime[203], que, sous l'empire d'Honorius, la contrée armorique et les autres provinces des Gaules se révoltèrent, et formèrent une espèce de république[204]; et faire voir que, malgré les diverses pacifications des Gaules, les Armoriques formèrent toujours une république particulière, qui subsista jusqu'à la conquête de Clovis. Cependant il aurait besoin, pour établir son système, de preuves bien fortes et bien précises. Car, quand on voit un conquérant entrer dans un État, et en soumettre une grande partie par la force et par la violence, et qu'on voit quelque

temps après l'État entier soumis, sans que l'histoire dise comment il l'a été, on a un très juste sujet de croire que l'affaire a fini comme elle a commencé.

Ce point une fois manqué, il est aisé de voir que tout le système de M. l'abbé Dubos croule de fond en comble; et, toutes les fois qu'il tirera quelque conséquence de ce principe, que les Gaules n'ont pas été conquises par les Francs, mais que les Francs ont été appelés par les Romains, on pourra toujours la lui nier.

M. l'abbé Dubos prouve son principe par les dignités romaines dont Clovis fut revêtu; il veut que Clovis ait succédé à Childéric son père, dans l'emploi de maître de la milice. Mais ces deux charges sont purement de sa création. La lettre de saint Remi à Clovis, sur laquelle il se fonde[205], n'est qu'une félicitation sur son avènement à la couronne. Quand l'objet d'un écrit est connu, pourquoi lui en donner un qui ne l'est pas?

Clovis, sur la fin de son règne, fut fait consul par l'empereur Anastase: mais quel droit pouvait lui donner une autorité simplement annale ? Il y a apparence, dit M. l'abbé Dubos, que, dans le même diplôme, l'empereur Anastase fit Clovis proconsul. Et moi, je dirai qu'il y a apparence qu'il ne le fit pas. Sur un fait qui n'est fondé sur rien, l'autorité de celui qui le nie est égale à l'autorité de celui qui l'allègue. J'ai même une raison pour cela. Grégoire de Tours, qui parle du consulat, ne dit rien du proconsulat. Ce proconsulat n'aurait été même que d'environ six mois. Clovis mourut un an et demi après avoir été fait consul; il n'est pas possible de faire du proconsulat une charge héréditaire. Enfin, quand le consulat, et, si l'on veut, le proconsulat lui furent donnés, il était déjà le maître de la monarchie, et tous ses droits étaient établis.

La seconde preuve que M. l'abbé Dubos allègue, c'est la cession faite par l'empereur Justinien aux enfants et aux petits-enfants de Clovis, de tous les droits de l'empire sur les Gaules. J'aurais bien des choses à dire sur cette cession. On peut juger de l'importance que les rois des Francs y mirent, par la manière dont ils en exécutèrent les conditions. D'ailleurs, les rois des Francs étaient maîtres des Gaules; ils étaient souverains paisibles; Justinien n'y possédait pas un pouce de terre; l'empire d'Occident était détruit depuis longtemps, et l'empereur d'Orient n'avait de droit sur les Gaules que comme représentant l'empereur d'Occident; c'étaient des droits sur des droits. La monarchie des Francs était déjà fondée; le règlement de leur établissement était fait; les droits réciproques des personnes et des diverses nations qui vivaient dans la monarchie étaient convenus; les lois de chaque nation étaient données, et même rédigées par écrit. Que faisait cette cession étrangère à un établissement déjà formé?

Que veut dire M. l'abbé Dubos avec les déclamations de tous ces évêques, qui, dans le désordre, la confusion, la chute totale de l'État, les ravages de la conquête, cherchent à flatter le vainqueur? Que suppose la flatterie, que la faiblesse de celui qui est obligé de flatter? Que prouve la rhétorique et la poésie, que l'emploi même de ces arts? Qui ne serait étonné de voir Grégoire de Tours, qui, après avoir parlé des assassinats de Clovis, dit que cependant Dieu prosternait tous les jours ses ennemis, parce qu'il marchait dans ses voies? Qui peut douter que le clergé n'ait été bien aise de la conversion de Clovis, et qu'il n'en ait même tiré de grands avantages? Mais qui peut douter en même temps que les peuples n'aient essuyé tous les malheurs de la conquête, et que le gouvernement romain n'ait cédé au gouvernement germanique ? Les Francs n'ont point voulu, et n'ont pas même pu tout changer; et même peu de vainqueurs ont eu cette manie. Mais, pour que toutes les conséquences de M. l'abbé Dubos fussent vraies, il aurait fallu que non seulement ils n'eussent rien changé chez les Romains, mais encore qu'ils se fussent changés eux-mêmes.

Je m'engagerais bien, en suivant la méthode de M. l'abbé Dubos, à prouver de même que les Grecs ne conquirent pas la Perse. D'abord, je parlerais des traités que quelques-unes de leurs villes firent avec les Perses: je parlerais des Grecs qui furent à la solde des Perses, comme les Francs furent à la solde des Romains. Que si Alexandre entra dans le pays des Perses, assiégea, prit et détruisit la ville de Tyr, c'était une affaire particulière, comme celle de Syagrius. Mais voyez comment le pontife des Juifs vient au-devant de lui; écoutez l'oracle de Jupiter Ammon; ressouvenez-vous comment il avait été prédit à Gordium ; voyez comment toutes les villes courent, pour ainsi dire, au-devant de lui; comment les satrapes et les grands arrivent en foule. Il s'habille à la manière des Perses; c'est la robe consulaire de Clovis. Darius ne lui offrit-il pas la moitié de son royaume? Darius n'est-il pas assassiné comme un tyran? La mère et la femme de Darius ne pleurent-elles pas la mort d'Alexandre? Quinte-Curce, Arrien, Plutarque, étaient-ils contemporains d'Alexandre? L'imprimerie ne nous a-t-elle pas donné des lumières qui manquaient à ces auteurs[206] ? Voilà l'histoire de *l'Établissement de la monarchie française dans les Gaules.*

Chapitre XXV: De la noblesse française

M. l'abbé Dubos soutient que, dans les premiers temps de notre monarchie, il n'y avait qu'un seul ordre de citoyens parmi les Francs. Cette prétention, injurieuse au sang de nos premières familles, ne le serait pas moins aux trois grandes maisons qui ont successivement régné sur nous. L'origine de leur grandeur n'irait donc point se

perdre dans l'oubli, la nuit et le temps ? L'histoire éclairerait des siècles où elles auraient été des familles communes; et, pour que Chilpéric, Pépin et Hugues Capet fussent gentilshommes, il faudrait aller chercher leur origine parmi les Romains ou les Saxons, c'est-à-dire parmi les nations subjuguées ?

M. l'abbé Dubos fonde son opinion sur la loi salique[207]. Il est clair, dit-il, par cette loi, qu'il n'y avait point deux ordres de citoyens chez les Francs. Elle donnait deux cents sous de composition pour la mort de quelque Franc que ce fût[208]*;* mais elle distinguait, chez les Romains, le convive du roi, pour la mort duquel elle donnait trois cents sous de composition, du Romain possesseur, à qui elle en donnait cent, et du Romain tributaire, à qui elle n'en donnait que quarante-cinq. Et, comme la différence des compositions faisait la distinction principale, il conclut que, chez les Francs, il n'y avait qu'un ordre de citoyens, et qu'il y en avait trois chez les Romains.

Il est surprenant que son erreur même ne lui ait pas fait découvrir son erreur. En effet, il eût été bien extraordinaire que les nobles Romains, qui vivaient sous la domination des Francs, y eussent eu une composition plus grande, et y eussent été des personnages plus importants que les plus illustres des Francs, et leurs plus grands capitaines. Quelle apparence que le peuple vainqueur eût eu si peu de respect pour lui-même, et qu'il en eût eu tant pour le peuple vaincu? De plus, M. l'abbé Dubos cite les lois des autres nations barbares, qui prouvent qu'il y avait parmi eux divers ordres de citoyens. Il serait bien extraordinaire que cette règle générale eût précisément manqué chez les Francs. Cela aurait dû lui faire penser qu'il entendait mal, ou qu'il appliquait mal les textes de la loi salique: ce qui lui est effectivement arrivé.

On trouve, en ouvrant cette loi, que la composition pour la mort d'un antrustion[209]*,* c'est-à-dire, d'un fidèle ou vassal du roi, était de six cents sous, et que celle pour la mort d'un Romain, convive du roi, n'était que de trois cents[210]. On y trouve[211] que la composition pour la mort d'un simple Franc était de deux cents sous[212] et que celle pour la mort d'un Romain d'une condition ordinaire, n'était que de cent[213]. On payait encore pour la mort d'un Romain tributaire, espèce de serf ou d'affranchi, une composition de quarante-cinq *sous*[214]*;* mais je n'en parlerai point, non plus que de celle pour la mort du serf franc, ou de l'affranchi franc: il n'est point ici question de ce troisième ordre de personnes.

Que fait M. l'abbé Dubos ? Il passe sous silence le premier ordre de personnes chez les Francs, c'est-à-dire, l'article qui concerne les antrustions; et ensuite, comparant le Franc ordinaire pour la mort duquel on payait deux cents sous de

composition, avec ceux qu'il appelle des trois ordres chez les Romains, et pour la mort desquels on payait des compositions différentes, il trouve qu'il n'y avait qu'un seul ordre de citoyens chez les Francs, et qu'il y en avait trois chez les Romains.

Comme, selon lui, il n'y avait qu'un seul ordre de personnes chez les Francs, il eût été bon qu'il n'y en eût eu qu'un aussi chez les Bourguignons, parce que leur royaume forma une des principales pièces de notre monarchie. Mais il y a dans leurs codes trois sortes de compositions[215] ; l'une pour le noble Bourguignon ou Romain, l'autre pour le Bourguignon ou Romain d'une condition médiocre, la troisième pour ceux qui étaient d'une condition inférieure dans les deux nations. M. l'abbé Dubos n'a point cité cette loi.

Il est singulier de voir comment il échappe aux passages qui le pressent de toutes parts[216]. Lui parle-t-on des grands, des seigneurs, des nobles? Ce sont, dit-il, de simples distinctions, et non pas des distinctions d'ordre; ce sont des choses de courtoisie, et non pas des prérogatives de la loi: ou bien, dit-il, les gens dont on parle étaient du conseil du roi; ils pouvaient même être des Romains; mais il n'y avait toujours qu'un seul ordre de citoyens chez les Francs. D'un autre côté, s'il est parlé de quelque Franc d'un rang inférieur, ce sont des serfs[217]; et c'est de cette manière qu'il interprète le décret de Childebert. Il est nécessaire que je m'arrête sur ce décret. M. l'abbé Dubos l'a rendu fameux, parce qu'il s'en est servi pour prouver deux choses: l'une[218], que toutes les compositions que l'on trouve dans les lois des Barbares n'étaient que des intérêts civils ajoutés aux peines corporelles, ce qui renverse de fond en comble tous les anciens monuments; l'autre, que tous les hommes libres étaient jugés directement et immédiatement par le roi[219], ce qui est contredit par une infinité de passages et d'autorités qui nous font connaître l'ordre judiciaire de ces temps-là[220].

Il est dit dans ce décret, fait dans une assemblée de la nation, que si le juge trouve un voleur fameux, il le fera lier pour être envoyé devant le roi, si c'est un Franc *(Francus);* mais si c'est une personne plus faible *(debilior persona), il* sera pendu sur le lieu[221]. Selon M. l'abbé Dubos, *Fran*cus est un homme libre, *debilior persona* est un serf. J'ignorerai pour un moment ce que peut signifier ici le mot *Francus ;* et je commencerai par examiner ce qu'on peut entendre par ces mots *une personne plus faible.* Je dis que, dans quelque langue que ce soit, tout comparatif suppose nécessairement trois termes, le plus grand, le moindre, et le plus petit. S'il n'était ici question que des hommes libres et des serfs, on aurait dit *un serf,* et non pas *un homme d'une moindre puissance.* Ainsi *debilior persona* ne signifie point là un serf, mais une personne au-dessous de laquelle doit être le serf. Cela supposé,

*Francus*ne signifiera pas un homme libre, mais un homme puissant: et *Francus*est pris ici dans cette acception, parce que, parmi les Francs, étaient toujours ceux qui avaient dans l'État une plus grande puissance, et qu'il était plus difficile au juge ou au comte de corriger. Cette explication s'accorde avec un grand nombre de capitulaires[222] qui donnent les cas dans lesquels les criminels pouvaient être renvoyés devant le roi, et ceux où ils ne le pouvaient pas.

On trouve dans la *Vie de Louis le Débonnaire,* écrite par Tégan[223] que les évêques furent les principaux auteurs de l'humiliation de cet empereur, surtout ceux qui avaient été serfs, et ceux qui étaient nés parmi les Barbares. Tégan apostrophe ainsi Hébon, que ce prince avait tiré de la servitude, et avait fait archevêque de Reims : « Quelle récompense l'empereur a-t-il reçue de tant de bienfaits[224]! Il t'a fait libre, et non pas noble; il ne pouvait pas te faire noble après t'avoir donné la liberté. »

Ce discours, qui prouve si formellement deux ordres de citoyens, n'embarrasse point M. l'abbé Dubos. Il répond ainsi[225]: « Ce passage ne veut point dire que Louis le Débonnaire n'eût pas pu faire entrer Hébon dans l'ordre des nobles. Hébon, comme archevêque de Reims, eût été du premier ordre, supérieur à celui de la noblesse. » Je laisse au lecteur à décider si ce passage ne le veut point dire; je lui laisse à juger s'il est ici question d'une préséance du clergé sur la noblesse. « Ce passage prouve seulement, continue M. l'abbé Dubos[226], que les citoyens nés libres étaient qualifiés de nobles hommes: dans l'usage du monde, noble homme, et homme né libre ont signifié longtemps la même chose. » Quoi! sur ce que, dans nos temps modernes, quelques bourgeois ont pris la qualité de nobles hommes, un passage de la vie de Louis le Débonnaire s'appliquera à ces sortes de gens! « Peut-être aussi, ajoute-t-il encore[227], qu'Hébon n'avait point été esclave dans la nation des Francs, mais dans la nation saxonne, ou dans une autre nation germanique, où les citoyens étaient divisés en plusieurs ordres. » Donc, à cause du *peut-être* de M. l'abbé Dubos, il n'y aura point eu de noblesse dans la nation des Francs. Mais il n'a jamais plus mal appliqué de *peut-être.* On vient de voir que Tégan[228] distingue les évêques qui avaient été opposés à Louis le Débonnaire, dont les uns avaient été serfs, et les autres étaient d'une nation barbare. Hébon était des premiers, et non pas des seconds. D'ailleurs, je ne sais comment on peut dire qu'un serf tel qu'Hébon aurait été Saxon ou Germain: un serf n'a point de famille, ni par conséquent de nation. Louis le Débonnaire affranchit Hébon; et, comme les serfs affranchis prenaient la loi de leur maître, Hébon devint Franc, et non pas Saxon ou Germain.

Je viens d'attaquer, il faut que je me défende. On me dira que le corps des antrustions formait bien dans l'État un ordre distingué de celui des hommes libres; mais que, comme les fiefs furent d'abord amovibles, et ensuite à vie, cela ne pouvait pas former une noblesse d'origine, puisque les prérogatives n'étaient point attachées à un fief héréditaire. C'est cette objection qui a sans doute fait penser à M. de Valois qu'il n'y avait qu'un seul ordre de citoyens chez les Francs: sentiment que M. l'abbé Dubos a pris de lui, et qu'il a absolument gâté à force de mauvaises preuves. Quoi qu'il en soit, ce n'est point M. l'abbé Dubos qui aurait pu faire cette objection. Car, ayant donné trois ordres de noblesse romaine, et la qualité de convive du roi pour le premier, il n'aurait pas pu dire que ce titre marquât plus une noblesse d'origine que celui d'antrustion. Mais il faut une réponse directe. Les antrustions ou fidèles n'étaient pas tels, parce qu'ils avaient un fief; mais on leur donnait un fief, parce qu'ils étaient antrustions ou fidèles. On se ressouvient de ce que j'ai dit dans les premiers chapitres de ce livre: ils n'avaient pas pour lors, comme ils eurent dans la suite, le même fief; mais s'ils n'avaient pas celui-là, ils en avaient un autre, et parce que les fiefs se donnaient à la naissance, et parce qu'ils se donnaient souvent dans les assemblées de la nation, et enfin parce que, comme il était de l'intérêt des nobles d'en avoir, il était aussi de l'intérêt du roi de leur en donner. Ces familles étaient distinguées par leur dignité de fidèles, et par la prérogative de pouvoir se recommander pour un fief. Je ferai voir dans le livre suivant[229] comment, par les circonstances des temps, il y eut des hommes libres qui furent admis à jouir de cette grande prérogative, et par conséquent à entrer dans l'ordre de la noblesse. Cela n'était point ainsi du temps de Gontran et de Childebert, son neveu; et cela était ainsi du temps de Charlemagne. Mais quoique, dès le temps de ce prince, les hommes libres ne fussent pas incapables de posséder des fiefs, il paraît, par le passage de Tégan rapporté ci-dessus, que les serfs affranchis en étaient absolument exclus. M. l'abbé Dubos[230], qui va en Turquie pour nous donner une idée de ce qu'était l'ancienne noblesse française, nous dira-t-il qu'on se soit jamais plaint en Turquie de ce qu'on y élevait aux honneurs et aux dignités des gens de basse naissance, comme on s'en plaignait sous les règnes de Louis le Débonnaire et de Charles le Chauve? On ne s'en plaignait pas du temps de Charlemagne, parce que ce prince distingua toujours les anciennes familles d'avec les nouvelles; ce que Louis le Débonnaire et Charles le Chauve ne firent pas.

Le public ne doit pas oublier qu'il est redevable à M. l'abbé Dubos de plusieurs compositions excellentes. C'est sur ces beaux ouvrages qu'il doit le juger, et non pas sur celui-ci. M. l'abbé Dubos y est tombé dans de grandes fautes, parce qu'il a plus eu devant les yeux M. le comte de Boulainvilliers, que son sujet. Je ne tirerai de

toutes mes critiques que cette réflexion: Si ce grand homme a erré, que ne dois-je pas craindre ?

Book Thirty

A THEORY OF FEUDAL LAWS AMONG THE FRANCS IN THE RELATION THAT THEY HAVE WITH INSTITUTING THE MONARCHY

Chapter 1: About Feudal Laws

I would believe that there were an imperfection in my work, if I silently passed over an event that once occurred in the world, and that will never perhaps reoccur; if I did not speak of those laws that one saw come to sight in a moment in the whole of Europe, without their clinging to what folk until then had known; of those laws that have produced an infinity of goods and evils; that have left some rights upon yielding territory; that, in giving to several persons differing kinds of lordship over the same thing or over the same persons, have diminished the weight of the entire lordship; that have produced regulation with a tendency toward anarchy, and anarchy with a tendency toward order and harmony.

This would demand a dedicated work; but, given the nature of this one, one will rather find here those laws as I have envisaged them than as I have treated them.

It is a beautiful spectacle, that of the feudal laws. An ancient oak grows (a[1]); from far off the eye sees its leaves; one draws near, one sees its branch; but one does not perceive the roots: it is necessary to pierce the earth to discover them.

Chapter 2: About the Sources of Feudal Laws

The peoples that conquered the Roman empire came out of Germany. Although few ancient authors have described their morals[1] for us, we do have two that have very great weight. Caesar, waging war against the Germans, described the Germans' morals (a[2]); and it is on the basis of those morals that he based some of his undertakings (b[3]). A few of Caesar's pages on this subject are volumes.

Tacitus made a work explicitly about the morals of the Germans. It is short, this work; but it is the work of Tacitus, which abridged all because he says all.

These two authors work in such harmony with the barbarian peoples' law codes that we have, that in reading Caesar and Tacitus one find those codes throughout, and in reading those codes one finds Caesar and Tacitus throughout.

Now, if in researching the feudal laws I see myself in an obscure labyrinth, full of pathways and detours, I believe that I hold the end of the thread, and that I can move ahead.

Chapter 3: An Origin of Vassalage

Caesar (a[4]) said “that the Germans did not pursue agriculture; that most of them lived on milk, cheese, and flesh; that none had either lands or borders that were their own; that the princes and the magistrates of each nation gave to individuals the share of land that they wished, and in the location they wished, and required them in the succeeding year to move elsewhere.” Tacitus said (b[5]) “that each prince had a troop of folk that belonged to him and followed him.” That author, who, in his tongue, gave them a name that has some relation to their status, named them companions (c[6]). There was among them a notable emulation (d[7]) for acquiring some distinction near the prince, and a similar emulation among the princes about the number and bravery of their companions. “That is,” Tacitus added, “the dignity; that is the authority[2] of being always surrounded by a crowd of young folk one has chosen; that is an ornament in peace time, that is a rampart in war time. One becomes celebrated in one’s nation and among neighboring peoples, if one exceeds others in the number and the courage of one’s companions: one receives gifts; embassies come from all directions. Often reputation determines warfare. In combat, it is shameful for a prince to be inferior in courage; it is shameful in the troop not to equal the prince’s virtue; it is an eternal infamy to have survived him. The most sacred obligation, that is to defend him. If a city is at peace, the princes go to them that are making war; in that way they retain a large number of friends. The latter receive from them the war horse and the terrifying javelin. Great but little refined feasts are a kind of salary for them. The prince only supports his liberalities by war and pillaging. You will far less persuade them to cultivate the earth and wait out the year than to challenge the enemy and to receive wounds; they will not win by sweat what they can acquire through blood.”

Thus, among the Germans there were vassals and not fiefs. There were no fiefs, because the princes had no land to give; or rather the fiefs were war horses, weapons, feasts. There were vassals, because there were faithful men who were attached by their word, who were enlisted for the war, and who performed pretty nearly the same service that have folk performed since for the fiefs.

Chapter 4: Continuing the Same Subject

Caesar (a[8]) said that “when one of the princes declared to the assembly that he had formed a certain expeditionary project, and requested that folk follow him, those who approved the leader and the undertaking rose up and offered their assistance. They were praised by the multitude. But if they did not fulfill their enlistment, they lost the public confidence, and they were regarded as deserters and traitors.”

What Caesar said there, and what we have said in the foregoing chapter, following Tacitus, is the seed of the history of the First Race.

There is no need to be astonished that the kings should always have had in each expedition to reconstitute new armies, to persuade other troops, to enlist new folk; that it should have been necessary, in order to acquire greatly, that they should expand greatly; so that they might ceaselessly acquire, by sharing lands and spoliations, and that they should ceaselessly give out these lands and spoliations; that their domain should continually increase, and that they should ceaselessly decline; that a father who gave to one of his children a kingdom should always attach to it a treasury (b[9]); that the king’s treasury were regarded as necessary to the monarchy; and that no king, even for his daughter’s dowry, should have been able to involve strangers in it without the consent of other kings (c[10]).The monarchy had its charm from the resources that it was always required to restore.

Chapter 5: About the Conquest of the Franks

It is not true that the Franks, entering into Gaul, had occupied all the country's lands in order to make fiefs. Some folk have thought thus, because they have seen at the end of the Second Race nearly all the lands become fiefs, sub-fiefs or the dependencies of one or the other; but that had some specific causes that one will explain hereafter.

The conclusion that one wishes to derive from this, that the barbarians made a general rule in order to establish the servitude of serfdom everywhere, is not less false than the principle. If, in an era when the fiefs were alienable, all the lands of the kingdom had been fiefs, or the dependencies of fiefs, and every man in the kingdom vassals or serfs who were dependent on them; insofar as he who holds the property always also holds the authority, the king, who could have continually disposed of fiefs, which is to say the single ownership, could have had an authority as arbitrary as that of the sultan is in Turkey, the which would overturn all history.

Chapter 6: About the Goths, the Burgundians and the Franks

The Gauls were invaded by the German nations. The Visigoths occupied the region of Narbonne, and nearly all the south; the Burgundians set themselves up in the eastern portion; and the Franks conquered almost all the rest.

It is not required to doubt that those barbarians might in their conquests have preserved their morals, the inclinations, and the practices that they had in their country, because a nation does not change in a moment the manner of thinking and acting. Those peoples, in Germany, little cultivated the earth. It appears from Tacitus and Caesar that they greatly pursued the pastoral life: also the provisions of the barbarian law codes almost entirely turn around flocks. Roricon, who wrote the history of the Franks, was a shepherd.

Chapter 7: Different Ways of Dividing Lands

The Goths and the Burgundians having, under differing pretexts, penetrated to the interior of the empire, the Romans, in order to halt their devastations, were obliged to provide for their subsistence. Initially they gave them some wheat (a[11]); thereafter they far preferred giving them lands. The emperors, or, in their name, the Roman magistrates, made agreements with them concerning the division of the country (b[12]), as one notes in the chronicles and in the codes of the Visigoths (c[13]) and the Burgundians (d[14]).

The Franks did not follow the same plan. One finds in the Salic and Ripuarian laws no trace of such a division of lands. They had conquered; they took what they wanted, and only made regulations among themselves.

Let us then distinguish the procedures of the Burgundians and the Visigoths in Gaul, that of the same Visigoths in Spain, some auxiliary soldiers under Augustus and Odoacer in Italy (e[15]), from that of the Franks in Gaul, and the Vandals in Africa (f[16]). The first made agreements with the ancient inhabitants, and consequently divided the land with them; the second did none of that.

Chapter 8: Continuing the Same Subject

What gives the idea of a large-scale taking of lands from the Romans by the barbarians is that one finds, in the laws of the Visigoths and the Burgundians, that those two peoples had two thirds of the lands: but those two thirds were only taken in certain sectors that folk had assigned to them.

Gundibald said, in the law of the Burgundians, that his people, in their establishment, received two thirds of the lands ([17]a); and it is said, in the second supplement to that law, that one could give no more than the half to those who came into the country (b[18]). All the lands had not then been initially divided between the Romans and the Burgundians.

One discovers in the texts of those two rulings the same expressions; therefore they explain one another. And since one cannot understand in the second a universal division of the lands, one can no more give that meaning to the first.

The Franks acted with the same moderation as the Burgundians; they did not despoil the Romans through the entire extent of their conquests. What could they have done with so much land? They took what suited them and left the remainder.

Chapter 9: A Just Application of the Burgundian Law and That of the Visigoths Concerning the Division of Lands

It is required to consider that the divisions were not made in a tyrannical spirit, but in the idea of providing for the mutual needs of the two peoples who had to inhabit the same country.

The Burgundian law intends that each Burgundian would be received as a guest by a Roman. That conforms to the morals of the Germans, which in Tacitus's (a[19]) account were the people of the earth who most loved to exercise hospitality.

The law intends that the Burgundian would have two thirds of the lands, and the third of the serfs. It followed the genius of the two peoples, and it conformed to the manner by which they procured their subsistence. The Burgundian, who pastured flocks, needed much land and few serfs; and the grand labor of cultivating the earth required that the Roman might have less land and a larger number of serfs. The woods were shared by halves, because the needs in that respect were the same.

One observes in the Burgundian code (b[20]) that each barbarian was placed with each Roman. The division, therefore, was not general; but the number of Romans who yielded a division, was equal to that of the Burgundians who received one. The Roman was injured as little as was possible. The Burgundian, warrior, hunter, and shepherd did not disdain taking fallow lands; the Roman kept the lands most suited to cultivation; the Burgundians' flocks fattened the Roman's field.

Chapter 10: About Servitudes

It is said in the Burgundians' law (a[21]) that when these peoples were established in Gaul, they received two thirds of the land and a third of the serfs. Glebe servitude was therefore established in that part of Gaul before the entry of the Burgundians (b[22]).

The Burgundians' law, legislating for both nations, formally distinguished, in the one and in the other, nobles, free born and serfs (c[23]). Servitude was not therefore a thing particular to the Romans, nor were liberty and nobility a thing particular to the barbarians.

This same law said (d[24]) that, if a freed Burgundian had not given a certain sum to his master, nor received a third portion from a Roman, he was thought to belong to his master's family. The Roman proprietor was therefore free, since he was not in the family of another person; he was free, since his third share was a sign of liberty.

One only has to open the Salic and Ripuarian laws in order to observe that the Romans no more lived in servitude among the Francs than among the other conquerors of Gaul.

The Count of Boulainvilliers failed in the principal point of his system; he has not proved that the Franks might have created a general regulation that would have subjected Romans to a kind of servitude.

Since his work is written without any art, and since he speaks there with that simplicity, that candor and that ingenuity of the ancient nobility from which he comes, everyone is capable of judging of the beautiful things that he says, and of the errors into which he fell. Thus I will not examine him. I will only say that he had more mind than enlightenment, more enlightenment than knowledge; but that knowledge was not contemptible, because, about our history and our laws, he knew quite well the great things.

The Count of Boulainvilliers and the Abbot Dubos have each made a system, of which the one seems to be a plot against the Third Estate, and the other a plot against the nobility. When the Sun gave to Phaeton his chariot to drive, he said to him: "If you climb too high, you will burn the heavenly sphere; if you descend too low, you will reduce the earth to ashes. Do not go too much to the right, you would fall into the Serpent's constellation; do not go too much to the left, you would go into that of the Altar: keep fast between the two" (d[25]).

Chapter 11: Continuing the Same Subject

What has given the idea of a general regulation made at the time of the conquest is that folk saw in France a prodigious number of servitudes toward the beginning of the Third Race; and, insofar as they did not perceive the constant progression which caused those servitudes, they imagined a general law in an obscure period that never was.

At the beginning of the Frst Race, one observes an infinite number of free men, whether among the Franks or among the Romans; but the number of serfs increased so much that, at the beginning of the Third, all the agricultural workers and nearly all the inhabitants of the towns were serfs (a[26]); and, in contrast to the beginning of the First Race (there were in the towns nearly the same administration as among the Romans, some bourgeois corps, a senate, some justice courts), one discovers hardly anything toward the beginning of the Third Race but a lord and some serfs.

Whenever the Franks, the Burgundians, and the Goths conducted their invasions, they took gold, silver, furnishings, clothing, men, women, and boys, whose care the army was able to take on; the whole was commonly related, and the army shared it (b[27]). The entire body of the history proves that after the first settlement, which is to say, after the first ravages, they received the inhabitants on submission, and allowed them all their political and civil rights. That was the right of nations of that era; folk seized everything in war, they granted everything in peace. If that had not been so, how could we discover in the Salic and Burgundian laws so many contradictory provisions on the general servitude of men?

But what conquest did not do, the same right of nations (c[28]) that remained after the conquest did do Resistance, revolt, the capture of towns carried with them the servitude of the inhabitants. And since, over and above the wars that different conquering nations waged among themselves, there was that particular among the Franks, that differing divisions of the monarchy caused civil wars ceaselessly to arise between the brothers or nephews, in which this right of nations was always observed; servitude became more general in France than in the other countries: and that is, I believe, one of the causes of the differences concerning the rights of lords that exist between our French laws and those of Italy and of Spain.

Conquest was only a momentary business; and the right of nations that folk used in it produced certain servitudes. The practice of the same rightof nations, through several centuries, caused the servitudes to extend prodigiously.

Theororic (d[29]), believing that the Auvergne people were no faithful to him, said to the Franks from his allotment: “Follow me, I will lead you into a country where you will have gold, silver, captives, clothing, and flocks in abundance; and you will transfer all its men into your country.”

After the peace that Gontram and Chilperic made (e[30]), those who besieged Bourges having been recalled by command, they led out so much booty that they hardly left in the country either men or flocks.

Theodoric, king of Italy, whose spirit and whose statecraft were always to distinguish himself from the other barbarian kings, sending his army into Gaul, wrote to the general (f[31]): “I intend that folk should follow the Roman laws, and that you should return fugitive slaves to their masters: liberty’s defender ought not to favor abandoning servitude. Let other kings please themselves in pillage and the ruin of towns that they captured: we intend to conquer in such a manner that our subjects should complain of having too late acquired subjection.” It is clear that he intended to make the kings of the Franks and Burgundians odious, and that he was making allusion to their right of nations.

That right lasted into the Second Race. The army of Pepin having entered into Aquitaine, returned to France burdened with an infinite number of spoliations and serfs, according to the *Annales* of Metz (g[32]).

I could cite numberless authorities (h[33]). And inasmuch as, in these misfortunes, the bowels of charity are moved; insofar as several holy bishops, seeing captives chained two by two, used the church’s silver and even sold sacred vases in order to repurchase what they were able to; that the holy monks worked at it; it is in the *Lives of the Saints* that one discovers the greatest enlightenment on this subject (i[34]). However one might reproach the authors of these lives for having been sometimes a little too credulous about the things that God had certainly done if they have been in the plan of his designs, one ought not fail to derive from them great enlightenment about the morals and practices of those eras.

When one casts an eye upon the monuments of our history and our laws, it seems that all is an ocean, and that the ocean even lacks shores (kj). All those cold, dry, insipid, and difficult writings, it is necessary to read them, it is necessary to devour them, as the fable says that Saturn devoured stones.

An infinity of lands that free men improved became inalienable (l[35]). When a country finds itself stripped of free men who inhabit it, those who have many serfs seize or cause to be yielded large properties, and build villages there, as one sees in the differing charters. On the other hand, free men who cultivate the arts, find

themselves being serfs who were obliged to practice them; the servitudes rendered to arts and cultivation what folk had taken from them.

It was an accustomed thing, that the proprietors of lands gave them to churches for them to keep on supposition of believing to participate through their servitude in the sanctity of the church.

Chapter 12: That the Barbarian Allotment of Lands Paid No Taxes

Some simple people, poor, free, warlike, shepherds, who lived without industry, and kept to their lands only by some bulrush cabins (a[36]), followed chiefs in order to get booty, and not for paying or levying taxes. The art of the unjust tax is always invented as afterthought, and when men begin to enjoy the happiness of other arts.

The transient tax of a jug of wine for a length (b[37]) of land, which was one of Chilperic's and Fredegunde's harassments, concerned only the Romans. Effectively, it was not the Franks who decried the role of these taxes, but the clergy, who in those days were all Romans (c[38]). That tax mainly afflicted the town dwellers (d[39]) now, the towns were almost all inhabited by Romans.

Gregory of Tours (e[40]) said that a certain judge was obliged after the death of Chilperic to take refuge in a church, for having, under that prince's reign, subjected to taxes some Franks who, from the time of Childebert, were free born: *Multos de Francis, qui, tempore Childeberti regis, ingenui fuerant, publico tribute subegit.* The Franks, who were not serfs, did not therefore pay taxes.

There is no grammarian would not blanch upon seeing how the Abbot Dubos has interpreted this passage (f[41]). He remarks that, in those times, the freed men were also called free born. Concerning that, he interprets the Latin word, *ingenui,* by these words : *freed from taxes* ; an expression which one may use in the French tongue, as one says, *freed from care, freed from pains*; but in the Latin tongue, *ingenui a tributis, libertini a tributis, manumissi tributorum*, would be monstrous expressions.

Parthenius, Gregory of Tours said (g[42]), thought he would be put to death by the Franks, for having imposed taxes. But the Abbot Dubos, pressed by this passage, coldly assumes what is in question: that is, he said, a surcharge (h[43]).

One observes in the Visigoth law (i[44]) that, when a barbarian occupied a Roman's holdings, the judge forced him to sell it, so that those holdings might continue to be subject to taxation: the barbarians, therefore, paid no taxes on land (k[45]).

The Abbot Dubos (l[46]), who needed that the Visigoth would pay taxes (m[47]), abandoned the literal and spiritual sense of the law; and imagined, uniquely because he imagines, that there was from the settlement of the Goths to this law, an increase of taxes that concerned only Romans. But it is permitted only to Father Hardouin thus to exert over the facts an arbitrary power.

The Abbot Dubos (n[48]) goes seeking, in the Justinian's code (o[49]), for laws to prove that revenues from military service, among the Romans, were subject to taxes: thus he concluded that it was similarly so for fiefs or lands acquired by military service among the Franks. But the opinion that our fiefs drew their origin from this Roman institution is today proscribed: it has had credit only in the period when folk knew Roman history and very little of our own, and when our ancient monuments were buried in dust.

The Abbot Dubos is wrong to cite Cassiodorus, and to make use of what occurred in Italy and in the part of Gaul subject to Theodoric, in order to teach us what was in practice among the Franks; those are things that it is required not to confuse. I will show some day, in a dedicated work, that the Ostrogoth plan of the monarchy was wholly different from the plan of all those that were founded in those days by other barbarian peoples: and that, so far from folk being able to say a thing was practiced among the Franks, because it was so among the Ostrogoths, one has just reason to think, to the contrary, that a thing practiced among the Ostrogoths was not practiced among the Franks.

What is worth most for those whose mind floats in a vast erudition is to seek out their proofs there where they are not foreign to the subject, and to discover, to speak like astronomers, the place of the sun.

Abbot Dubos abused the capitularies as history and as the barbarian peoples' laws. When he wishes that the Franks might have paid taxes, he applies to free men what can be understood only of serfs (p[50]); when he wishes to speak of their militia, he applies to serfs what can only concern free men (q[51]).

Chapter 13: What Were the Burdens of the Romans and the Gauls in the Franks' Monarchy?

I could inquire whether the conquered Romans and Gauls continued to pay the expenses to which they were subjected under the emperors. But, in order to move more swiftly, I shall be content to say that, if they paid them initially, they were soon exempted from them, and that those taxes were changed into military service; and I admit that I hardly conceive how the Franks could have been at first so enthralled with the unjust tax and could have appeared suddenly so alienated from it.

A capitulary (a[52]) of Louis the Debonair explains very well to us the condition that the free men were in under the monarchy of the Franks. Some bands of Goths or Iberians, fleeing Moorish oppression, were received in Louis's lands (b[53])The agreement that had been made with them that, as other free men, they could accompany their count into the army, that, in the marketplace, they would constitute the guard and the patrols under the same count's orders (c[54]), and that they could give to the king's envoys and to the ambassadors who came from or went to his court some horses and chariots for the freight (d[55]); that they could be forced to pay no other tax besides, and that they would be dealt with as other free men.

Folk cannot say that was any new practice introduced in the beginnings of the Second Race; that ought to belong at least to the middle or the end of the First Race. A capitulary of the year 864 expressly says that it was an ancient custom that free men would do military service and would additionally pay the horses and freight of which we have spoken (e[56]); which expenses were particularly theirs, and from which those who possessed fiefs were exempt, as I will prove hereafter.

That is not all: there was a regulation which hardly allowed subjecting these free men to taxes (f[57]). He who had four manors (g[58]) was always obliged to march to war; he who had only had three was attached to a free man who had only one; the latter defrayed a fourth of the expense and remained at home. Folk similarly attached two free men that each had two manors; he of the two who marched was defrayed half the cost by the one who remained behind.

There is more: we have an infinity of charters in which folk extended the privileges of fiefs to lands or districts owned by free men, and about which I will say much hereafter (h[59]). They exempted those lands from all the expenses the counts and other king's officers required on them; and, insofar as they enumerated in detail

all those expenses, and since there is no question of taxes, it is plain that did not levy any.

It was easy that the unjust Roman tax should fall by itself under the Franks monarchy: it was a very complicated art, and one that did entered neither into the ideas nor the design of those simple peoples. If the Tartars were to flood Europe today, it would require much business in order to make them understand what a financier is among us.

The unknown author (i[60]) of the *Vie de Louis le Débonnaire,* speaking about the counts and other officers of the Frankish nation that Charlemagne instituted in Aquitaine, said that he gave them the guardianship of the borders, the military power, and the stewardship of the domains that belonged to the crown. That shows the condition of the prince's revenues in the Second Race. The prince had kept some domains, from which he profited by means of his slaves. But the assessments, the head-tax and other taxes levied at the time of the emperors upon the person or the goods of free men had been changed into an obligation to guard the borders or to go to war.

One observes in the same history (k[61]), that Louis the Debonair having gone to find his father in Germany, that prince asked him how he could be so poor, he who was king: that Louis answered him that he was only king in name, and that the lords held nearly all his domains: that Charlemagne, fearing that the young prince might lose their affection if he re-took for himself what he had so carelessly given away, sent some commissioners to redress the situation.

The bishops writing to Louis (l[62]), brother of Charles the Bald, told him: "Take care of your lands, to the end that you may not be forced to journey ceaselessly by the house of ecclesiastics, and to wear out their serfs by the freights. So done," they said further, "that you should have the means to live and to receive embassies." It is plain that the revenues of the kings consisted then in their domains (m[63]).

Chapter 14: Concerning What Is Called a Census

Whenever the barbarians left their country, they wished to digest their practices in writing; but inasmuch as they experienced difficulty in writing German words with Roman letters, they gave those laws in Latin.

In the disorder of the conquest and its progress, most things changed nature; it required, in order to express them, to make use of ancient Latin words that had the greatest relationship to new practices. Thus, what was able to recall the idea of the ancient Roman *cens* (a[64]), they named *census, tributum*; and, when things had no such relationship to these, they expressed, insofar as they could, the German words with Roman alphabet: thus they formed the word *fredum*, about which I will speak much in the following chapters.

The words *census* and *tributum* having been thus used in an arbitrary manner, that cast a certain obscurity upon the meaning that words had in the first and the Second Races: and some modern authors (b[65]), who had some distinct systems, having found that word in the writings of that era, they judged that what folk called *census* was exactly the Romans' property assessment; and they have drawn this consequence from it, that our kings of the two First Races assumed the place of the Roman emperors, and changed nothing in their administrative practices (c[66]).And insofar as certain imposts levied during the Second Race have been, by some chance and by certain modifications, transformed into others (d[67]), they concluded from that those imposts were the Roman property assessment: and inasmuch as, since modern regulations, they have seen that the crown's domain was absolutely inalienable, they have said that those imposts, which represented the Roman property assessment, and which did not constitute a part of that domain, were pure usurpations. I omit further consequences.

To carry into distant centuries all the ideas of the century in which one lives, that is among sources of error the one that is the most fecund. To all those folk who desire to modernize all the ancient centuries, I will say what the Egyptian priests said to Solon: "O Athenians! You are but children."

Chapter 15: What Folk Call a Property Tax Was Levied Only Upon the Serfs, and Not Upon Free Men

The king, the ecclesiastics and the lords levied regulated taxes, each upon the serfs of his domains. I prove it, with respect to the king, by the *Villis* capitulary; with respect to the ecclesiastics, by the barbarian law codes (a[68]); with respect to the lords, by the regulations Charlemagne made on that subject (b[69]).

These taxes were called *census*: they were economic imposts, and not fiscal; uniquely private claims, and not public burdens.

I say that what folk called *census* was a tax levied upon the serfs. I prove it by the formulation of Marculsus, which contained a permission from the king to become a cleric, provided one were free born, and that one were not enrolled in the registry for the property assessment (c[70]). I prove it further by a commission that Charlemagne gave to a count whom he sent into the territories of Saxony (d[71]); it contained the liberation of the Saxons, because they had embraced Christianity; and that is properly a charter of free birth (e[72]). That prince reestablished them in their first civil liberty and exempted them from paying the property assessment. (f[73]) It was, therefore, same thing to be a serf and to pay the property assessment, to be free and not to pay it.

By a kind of letters patent from the same prince in favor of the Spanish who had been received into the monarchy (g[74]), it was prohibited to counts to require from them any property assessment, and to deprive them of their lands. One knows that foreigners who came into France were treated like serfs; and Charlemagne, intending that folk would regard them as free men, since he intended that they have possession of their lands, prohibited requiring the property assessment from them.

A capitulary (h[75]) from Charles the Bald, given in favor of the same Spanish, intends that folk should treat them as they treat the other Franks, and prohibits requiring from them the property assessment: the free men therefore did not pay it.

Article 30 of the edict of Pistes reformed the abuse by which many of the king's or the church's colonies sold the lands attached to their manors to ecclesiastics or to folk of their condition and kept for themselves only a small cabin: in such manner that they were no longer able to be paid from the property assessment; and it is there ordered that the initial state of things be reestablished: the property assessment therefore was a tax upon slaves.

It further results from this that there was no general property assessment in the monarchy; and that is clear from a large number of texts. For what would that capitulary (i[76]) signify: “We intend that folk would demand the royal property assessment in all the places where heretofore they legitimately demanded it (k[77])”? What would the one mean (l[78]) in which Charlemagne ordered his envoys in the provinces to make an exact search for all the property assessments that had anciently been in the king’s domain (m[79])? and the one (n[80]) in which he disposed of the property assessments paid by those from whom they demanded them? (o[81]) What meaning to give to that other (p[82]) in which one reads: “If someone has acquired a tributary land upon which we have been accustomed to levy the property assessment”? (q[83]) to that other, finally (r[84]) in which Charles the Bald speaks about assessed lands in which the property assessment had from all antiquity belonged to the king (s[85])?

Note that there are some texts that appear initially contrary to what I have said, and which nevertheless confirm it. We have seen above that free men, in the monarchy, were obliged only to furnish certain freights. The capitulary that I come to cite calls that *census* (t[86]), and it contrasts it to the property assessment that was paid by the serfs.

Further, the edict of Pistes (u[87]) speaks about those Frankish men who had to pay the royal property assessment by the head and for their cabins, and who were sold during the famine (x[88]). The king desires that they should be repurchased. That is that they who were freed by the king’s letter (y[89]), did not usually acquire a full and complete liberty (z[90]); but they paid a head tax, and that is the kind of people that is spoken about here.

It is therefore necessary to overturn the idea of a general and universal property assessment, derived from Roman policy, upon which folk assume that the imposts of lords have similarly derived from usurpations. What they called *cens* in the French monarchy, independently of the abuse that they made of this word, was a singular impost levied upon the serfs by their masters.

I beg the reader to forgive the mortal boredom that so many citations must give him: I could be shorter, if I did not always find before the book, *l’Établissement de la monarchie française dans les Gaules*, by the Abbot Dubos. Nothing so retards the progress of knowledges than a bad work from a celebrated author, because before instructing it is necessary to open by undoing error.

Chapter 16: About the Liegemen or Vassals

I have spoken of those volunteers who, among the Germans, followed the princes in their undertakings. The same practice persisted after the conquest. Tacitus designates them by the name of companions (a[91]); the Salic Law by that of men who are under the king's faith (b[92]); the formulations of Marculsus (c[93]) by that of the king's trustys (d[94]); our first historians by that of liegemen, of faithfuls (e[95]); and subsequently by that of vassals and lords (f[96]).

One discovers in the Salic and Ripuarian laws an infinite number of provisions for the Franks, and some that wereonly for the trustys. The arrangements concerning those trustees are different from those made for the other Francs; they regulated throughout the properties of the Franks, and they said nothing of those of the trustys: which results from the fact that the property of the latter was regulated rather by the political law than by the civil law, and that they were the lot of an army, and not the patrimony of a family.

Property reserved for the liegemen were called fiscal properties (g[97]), the posts of profit, the honors, the fiefs, in the diverse authors and in diverse eras.

One cannot doubt that initially the fiefs were alienable (h[98]). In Gregory of Tours (i[99]) one observes that folk deprived Sunegisile and Galloman of all that they possessed of the public treasury, and that they left them only what they owned. Gontran, raising his nephew Childebert to the throne, had a secret conference with him, and indicated to him them to whom he owed to give fiefs, and those from whom he owed to take them away (k[100]). In a formulation of Marculsus, the king gives in exchange, not only the profits that his treasury holds, but also those that another had held (l[101]). The Lombards law contrasts the posts of profit to ownership (m[102]). The historians, the formulations, the differing barbarian peoples' codes, all the monuments that remain to us, are unanimous. In sum, those who have written the *Livre des fiefs* (n[103]) teach us that at first the lords were able to take them away at will, then next they guaranteed them for one year (o[104]), and afterward gave them for life.

Chapter 17: About the Military Service of Free Men

Two kinds of people were held to military service: the liege vassals or dependent vassals, who were obliged to it in consequence of their fief; and the free men, Franks, Romans, and Gauls, who served under the count, and were lent by him and his officers.

Folk called freemen those who, on the one hand, had no post of profit or fiefs, and who, on the other hand, were not subject to serfdom; the lands that they possessed were what they called allodial lands.

Counts assembled free men and led them to war (a[105]); they had under them some officers whom they called vice-generals (b[106]); and, as all the free men were divided into centuries, which constituted what they called a borough, the counts had further officers under them that they called centenaries, who led the freemen of the borough (c[107]), or their centuries, to war.

This division by centuries is subsequent to the settlement of the Franks and the Gauls. It was done by Clotaire and Childebert, with the aim of obliging each district to respond to the thefts that occurred there: one sees that in the decrees of these princes (d[108]). A similar regulation is still in use today in England.

As the counts led their free men to war, the liegemen led their vassals or sub-vassals, and the bishops, abbots, or their protectors (e[109]), led theirs (f[110]).

The bishops were sufficiently troubled: they did not agree very well themselves about their situation (g[111]). They requested of Charlemagne no longer to be obliged to go to war; and, when they had obtained it, they complained that it had caused them to lose public esteem: and that prince was obliged to justify his intentions on that subject. Whatever might be, in the time in which they no longer went to war, I do not see that their vassals were led to it by the counts; one observes to the contrary that the kings or the bishops chose one of their faithfuls to lead them (h[112]).

In a capitulary of Louis the Debonair (i[113]), the king distinguishes three kinds of vassals: the kings, the bishops, the counts. The vassals of a liege or lord were led to war by the count, only when some task in the king's household prevented those liegemen from leading them in person (j[114]).

But who led the liegemen to war? One cannot doubt that it was the king, who was always at the head of his faithfuls. It was for this that, in the capitularies, one always observes a contrast between the king's vassals and those of the bishops

(k[115]). Our kings, courageous, proud and magnanimous, were indeed not in the army to place themselves at the head of that ecclesiastical militia; it was not those folks that he should choose in order to conquer or to die with them.

But those liegemen similarly led their vassals and sub-vassals; and that appears indeed from that capitulary ([116]l) in which Charlemagne orders that every free man who will have four manors, whether in his ownership, or as a post of profit from someone, would go against the enemy, or follow his lord. It is visible that Charlemagne intends to say that he that had only one land of his own entered into the count's militia, and that he who held a post of profit from a lord left with him.

Nevertheless, the Abbot Dubos (m[117]) insists that, when the capitularies have spoken about men that are subject to an individual lord, it is only a question of serfs; and he bases himself on the Visigoth law and the practice of that people. It would be worth more to base oneself on the capitularies themselves. The one I happen to cite formally says the contrary. The treaty between Charles the Bald and his brothers speaks similarly of free men, who may take at their election a lord or the king; and that provision conforms to many others.

Folk may say, then, that there were three kinds of militia: that of the liegemen or faithfuls of the king, who had under their own subjection other faithfuls; that of the bishops or other ecclesiastics, and of their vassals; and finally that of the count, who led free men.

I do not say that the vassals were not able to be subject to the count, insofar as them that have a particular command are subject to them that have a more general command.

One even sees that the count and the envoys of the king could make them pay the penalty, that is to say a fine, whenever they had not fulfilled their fief commitments.

Similarly, if the king's vassals committed pillages (n[118]), they were subject to the count's correction, unless they preferred to subject themselves to the king's correction.

Chapter 18: About Double Service

It was a fundamental principle of the monarchy, that they who were under the military authority of someone were also under his civil jurisdiction: also Louis the Debonair's capitulary (a[119]) of the year 815 arranges with equal steps the count's military authority and his civil jurisdiction over free men; also the count's *placites* (b[120]), which led free men to war, were called the free men's *placites* (c[121]); whence resulted doubtless this maxim, that it was only in the count's *placites*, and not in those of his officers, that one could judge questions concerning liberty. Moreover, the count did not lead the bishops' or abbots' vassals to war (d[122]), because they were not under his civil jurisdiction; also he did not lead the sub-vassals of the liegemen; also the glossarium of English laws (e[123]) tells (f)[124] that those whom the Saxons called *copies*, were named *counts* by the Normans, companions, because they shared the judicial fines with the king: thus we observe in every era that the obligation of every vassal toward his lord (g[125]) was to take up arms and to judge his peers in his lord's court (h[126]).

One of the reasons which thus tied the right of justice to the right of leading to war was that he who led to war at the same time caused the paying of imposts[3] to the treasury, which consisted in some freight services obligatory upon free men, and in general certain judiciary profits of which I will speak hereafter.

The lords had the right to render justice within their fief, by the same principle that caused that the counts had the right to render it in their county, and, to say it well, the counties, in the varieties come about in different eras, always followed the varieties come about in the fiefs: the one and the other were governed on the same plan and on the same ideas. In a word, the counts in their counties were liegemen; the liegemen in their lordships were counts.

Folk have not had just ideas, when they have considered the counts as justice officers, and the dukes as military officers. The one and the other were equally military and civil officers (i[127]): the entire was that the duke had under him several counts, while there were some counts that had no duke over them, as we learn from Fredegaire (k[128]).

Folk believed perhaps that the government of the Franks was during those times quite severe, since the same officers had at the same time military and civil authority over the subjects, and even the fiscal authority: a thing that I have said in the foregoing books to be one of the distinctive signs of despotism.

But it is not required to think that the counts alone judged, and rendered justice like the pashas in Turkey rendered it (l[129]): they assembled, for the sake of judging matters, some forms of pleadings or assizes (m[130]), in which the notables were convened.

In order that one might understand well what concerns the judgments, in the formulations, the barbarian laws and the capitularies, I will say that the functions of count, the *gravion*, and the *centenier* were the same (n[131]); that the judges, the *rathimburges* and the *échevins* were, under different names, the same persons. They were the adjuncts of the count and usually there were seventy: and, insomuch as he needed no fewer than twelve persons for judging (o[132]), he filled in with notable persons (p[133]).

But, whoever it was that had the jurisdiction, the king, the count, the *graviton*, the *centenier*, the lords, the ecclesiastics, they never judged alone: and this practice, which derived its origin from the German forests, still persisted when the fiefs took on a new form.

As to the fiscal power, it was such, that the count was scarcely able to abuse it. The rights of the prince in regard to free men were so simple, they consisted, as I have said, only in certain required freights on certain public occasions (q[134]); and as to the judicial rights, there were laws that prevented embezzlements (r[135]).

Chapter 19: Concerning Settlements Among the Barbarian Peoples

Since it is impossible to make a little progress in our political right, if folk do not perfectly understand the laws and the morals of the German peoples, I will stop for one moment, in order to conduct the inquiry into those morals and those laws.

It appears from Tacitus that the Germans knew only two capital crimes: they hung traitors, and drowned cowards: those were among them the only crimes that were public. Whenever a man had done some wrong to another, the relatives of the offended or injured person joined the quarrel; and the hatred was pacified by a satisfaction (a[136]). That satisfaction concerned the one who had been offended, if he was able to receive it; and the relatives, if the injury or wrong was common to them; or if, by the death of the one who had been offended or damaged, the satisfaction had devolved upon them.

From the manner with which Tacitus speaks, these satisfactions were concluded by a reciprocal accord between the parties: also, in the barbarian peoples' codes, these satisfactions were called settlements.

I do find only the Frisians' law (b[137]) that would have left the people in that situation in which each enemy family was, so to speak, in the state of nature; and in which, without being checked by some political or civil law, it could pursue its vengeance at its fancy, to the point that it had been satisfied. That same law was moderated: they instituted (c[138]) that he from whom folk required his life, could have peace within his home, that he could have it in going to and returning from church, and from the place where judgments were rendered.

The compilers of the Salic Laws cite an ancient practice of the Franks (d[139]), by which he who had exhumed a cadaver in order to despoil it was banished from the society of men, until such time that the relatives might agree to cause him to return; and since, before that time, it was prohibited for everyone, and even his wife, to give him bread or to receive him into their homes, such a man was in respect to others, and the others in respect to him, in the state of nature, until such time that that condition had been ended by the settlement.

Practically, one observes that the wise men of the differing barbarian nations dreamed to accomplish by themselves what it was too long and too dangerous to expect from the reciprocal agreement of the parties. They were attentive to place a just price on the settlement that he to whom someone had done some wrong or injury ought to receive. All the barbarian laws have on this subject an admirable precision: they distinguish the situations with finesse (e[140]), they weigh the

circumstances; the law assumes the place of the person who was offended, and demands for him the satisfaction that, in a moment of cold blood, he could have demanded himself.

It was from the institution of these laws that the German peoples escaped from that state of nature in which it seems they were still at the time of Tacitus.

Rotharis declared, in the Lombards law, that he had increased the settlements from the ancient custom for wounds, to the end that, the wounded being satisfied, the wranglings would be able to cease (f[141]). In effect, the Lombards, a poor people, having been enriched from the conquest of Italy, the ancient settlements became frivolous, and the reconciliations no longer occurred. I do not doubt that this consideration would have obliged the other heads of conquering nations to make the diverse law codes that we have today.

The main settlement was that the murderer owed to pay to the relatives of the slain. The difference of the conditions placed a difference in the settlements (g[142]): thus, in the law of the Angles, the settlement was for six hundred sous for the death of an atheling, two hundreds for that of a free man, thirty for that of a serf. The size of the settlement, placed on the head of a man, therefore made one of his large prerogatives; for, beyond the distinction that it accorded his person, it established for him, among some violent nations, a greater safety.

The Bavarians' law causes us to sense this quite well (h[143]): it gives the name of Bavarian families that received double settlement, because they were the first after the Agilofings (i[144]). The Agilofings were the ducal race, and folk selected the duke from among them: they had a quadruple settlement. The settlement for the duke by one-third that which was established for the Agilofings. "Because he is duke, says the law, folk render him a greater honor than his relatives."

All these settlements were stipulated at the price of silver. But, as these peoples, above all while they remained in Germany, hardly had any money, they were able to give beasts, wheat, furnishings, arms, dogs, wild birds, lands, etc. (k[145]). Often even the law stipulated the value of those things (l[146]), which explains how, with so little silver, there were among them so many pecuniary punishments.

These laws therefore belong to marking with precision the difference of wrongs, injuries, crimes, to the end that each might understand exactly to which point he had been damaged or offended; that he might know exactly the reparation that he ought to receive, and above all that he ought to receive no more.

From this point of view, one conceives that he who would seek revenge after having received satisfaction commits a great crime. That crime contained no less a

public offense than an individual offense: it was scorn for the law itself. It is the crime that legislators do not fail to punish (m[147]).

There was another crime, which was above all considered as dangerous (n[148]), whenever these peoples lost in the civil government somewhat of their spirit of independence, and that the kings undertook to place a better police in the state: that crime was not to want to do, or not want to receive satisfaction. We see, in the differing barbarian law codes, that the legislators required it (o[149]). Effectively, he who refused to receive satisfaction intended to preserve his right of vengeance; he who refused to do it left with the offended party his right of vengeance: and that is what the wise folk had reformed in the institutions of the Germans, who invited but did not oblige to the settlement.

I am coming to speak about a text from the Salic Law, in which the legislator left it to the offended person's liberty to receive or not to receive satisfaction: it is that law that prohibits to someone who had despoiled a cadaver intercourse with men, up to the point that the relatives, accepting satisfaction, might have requested that he should be able to live among men (p[150]). The respect for holy things caused that those who drafted the Salic Laws would not touch the ancient practice.

It would have unjust to grant a settlement to the relatives of a thief killed in the act of theft, or to those of a woman who had been sent away after a separation for a crime of adultery. The law of the Bavarians gave no settlement in such cases and punished the relatives who pursued vengeance for it (q[151]).

It is not rare to discover in the barbarian law codes some settlements for involuntary acts. The Lombards law is nearly always sensible; it intended that, in this case, folk should settle according to their generosity, and that they would no longer be able to seek vengeance (r[152]).

Clotaire II made a very wise decree; it prohibited the person who had been robbed from receiving his settlement in secret (s[153]), and without the judge's order. One will see shortly the motive for that law.

Chapter 20: About What Folk Have Since Called Seigniorial Justice

Beyond the settlement that folk had to pay relatives for murders, wrongs and injuries, it was required further to pay a certain impost that the barbarian law codes called *fredum* (a[154]). I will speak much about it; and, in order to give an idea of it, I will say that it is the compensation for the protection provided against the right of vengeance. Still today, in the Swedish tongue, *fred* means peace.

In these violent nations, to render justice was nothing other than to grant to him that had done an offense his protection against the vengeance of him that had suffered it, and to oblige the latter to receive satisfaction due to him: in such manner that, among the Germans, as distinct from all the other peoples, justice was provided in order to protect the criminal against him that he offended.

The barbarian law codes give us the cases in which these *Freda* had to be required. In those where the relatives were unable to take vengeance, they gave no *fredum*: effectively, in the case where there was no vengeance, there could not be a right of protection against vengeance. Thus, in the Lombards law (b[155]), if someone killed a free man by chance, he paid the dead man's value, without the *fredum*; because, having killed him involuntarily, that was not a case in which the relatives would have a right of vengeance. Thus, in the Ripuarian law (c[156]), when a man was slain by a piece of wood or a man-made tool, the tool or the wood were considered guilty, and the relatives seized them for their own use, without being able to require a *fredum*.

Similarly, when a beast had slain a man, the same law (d[157]) instituted a settlement without the *fredum*, because the relatives of the dead were not offended.

Finally, in the Salic law (e[158]), a child who had committed some fault prior to the age of twelve years paid the settlement without the *fredum*: since he could not yet bear arms, it was not in the situation in which the damaged party or his relatives would be able to demand vengeance.

It was the guilty party that paid the *fredum*, for the peace and security that the excess he had committed caused to be lost, and that he was able to restore by means of protection; but a child did not lose that security; it was not a man and could not be placed outside the society of men.

That *fredum* was a local impost for him that judged in the region (f[159]). The Ripuarian law (g[160]), however, prohibited his demanding it himself; it intended that

the party that had prevailed in the cause, had received and borne it to the treasury, so that the peace, the law said, would be eternal among the Ripuarians.

The amount of the *fredum* was proportioned to the amount of the protection (h[161]): thus the *fredum* for the protection of the king was greater than that granted for the protection of the count and for other judges.

I already see the seigniorial justice arising. The fiefs comprised some large territories, as appears from an infinity of monuments. I have already proved that the kings levied nothing on the lands that were the Franks allotment; still less could they reserve for themselves the imposts on the fiefs. Those who obtained them had in this respect the most extensive enjoyment[4]; they drew all the fruits and emoluments for it and, insofar as one of the most significant was the judicial profits (*freda*) that they received according to the practices of the Franks (i[162]), it followed that he who had the fief had also the justice, which operated only by the settlements to relatives and the profits to the lord. It was nothing other than the right to cause the payment of the law's settlements, and that of demanding the law's fines.

One notes, from the formulas that bear the confirmation or the translation to perpetuity of a fief in favor of a liege or a faithful (k[163]), or the privileges of the fiefs in favor of the churches (l[164]), that the fiefs had this right. That appears further from an infinity of charters (m[165]) that contain a prohibition of judges or officers of the king entering into the territory, in order there to carry out any act of justice whatever. The moment the royal judges could no longer demand anything in a district, they no longer went into that district; and those to whom the district remained conducted there the functions that the former had done.

It is prohibited to royal judges to oblige parties to give bonds in order to appear before them: it therefore remained to them that received the territory to require them. It is said that the king's envoys could no longer ask for board; effectively, they no longer had any function there.

Justice was, therefore, in the ancient fiefs and in the new fiefs, an inherent right of the fief itself, a lucrative impost that made up part of it. It is for this that, through all time, it has been regarded so; whence this principle is born, that the justiceships in France are patrimonial.

Some persons have believed that the justiceships derived their origin from the enfranchisements that the kings and the lords made for their serfs. But the German nations, and those who descended from them, are not the only ones that have enfranchised slaves, and they are the only ones that have established patrimonial justiceships. Besides, the *Formules* of Marculsus (n[166]) show us free men subject to

these justiceships in the first ages: the serfs have therefore been subject to judgment, because they were found in the territory; and they have not given the origin to the fiefs, on account of having been enclosed in the fief.

Some other folk have taken a shorter course: the lords have usurped the justiceships, they have said; and all has been said. But has there been on the earth none, but peoples descended from Germany, that might have usurped the rights of princes? History teaches us sufficiently that other peoples have made undertakings against their sovereigns; but one does not see born what they have called the lords' justiceships. It was, therefore, at bottom, in the practices and customs of the Germans that it had been required to search its origin.

I pray to observe, in Loyseau (o[167]), what is the manner in which he assumes that the lords proceeded in order to constitute and usurp their diverse justiceships. It required that they would have been the most refined folk in the world, and that they would have stolen, not in the manner of pillaging warriors, but as village judges and prosecutors steal among themselves. It required saying that these warriors, in all the individual provinces of the kingdom and in so many kingdoms, could have made a general political system. Loyseau makes them reason as he himself reasons in his study.

I will further say: if the justiceship was not a dependency of the fief, why does one see everywhere (p[168]) that the service of the fief was to serve the king or the lord, both in their courts and in their wars?

Chapter 21: About the Churches's Territorial Justice

Churches acquired some very large properties. We observe that the kings gave them some great treasuries, which is to say great fiefs; and we initially discover the justiceships instituted in the domains of those churches. Whence could so extraordinary a privilege have originated? It was in the nature of the thing given; the property of the ecclesiastics had this privilege, because no one took it from them. They gave a treasury to the church, and they left to it the prerogatives that the property would have had, if they had given it to a liege; moreover it was subject to the service that they could have derived from it, if had been accorded to the laity, as one has already seen.

The churches therefore had the right to cause the paying of settlements in their territory, and to demand for them the *fredum*;[5] and, inasmuch as those rights necessarily carried that of preventing the royal officers from entering into the territory in order to demand those *Freda*, and to exercise therein all acts of justice, the right that the ecclesiastics had of rendering justice in their territory was called *immunity*, in the style of the Formulas (a[169]), of the charters and the capitularies.

The Ripuarian law (b[170]) prohibited freedmen in the churches (c[171]) holding the assembly in which justice was rendered (d[172]) anywhere but in the church in which they had been emancipated. The churches had therefore some justiceships, but over free men, and conducted their pleadings from the first period of the monarchy.

I find in the *Vie des saints* (e[173]), that Clovis gave to one holy person authority over a territory of six leagues of country, and that he intended that it would be free of every jurisdiction whatever. I believe indeed that it a falsehood, but it a very ancient falsehood; the heart of the life and the lies relate to the morals and to the laws of the era; and they are those morals and those laws that one seeks here (f[174]).

Clotaire II ordered (g[175]) the bishops, or the great persons, who possessed lands in distant countries, to choose in the same place those who ought to render justice to receive the emoluments therefrom.

The same prince (h[176]) regulated the competition between the judges of the churches and his officers. The capitulary of Charlemagne, from the year 802, prescribed for bishops and for abbots the qualifications that their justice officers ought to have. Another (i[177]) by the same prince prohibited royal officers from exercising any jurisdiction over those who cultivated ecclesiastical lands (k[178]), at least unless they had assumed that status fraudulently, and in order to shelter

themselves from public burdens. The bishops assembled in Rheims declared (l[179]) the churches' vassals are under their immunity. Charlemagne's capitulary, for the year 806 (m[180]), intends that the churches would have the criminal and civil jurisdiction over all those who dwell in their territory. Finally, the Charles the Bald's (n[181]) capitulary distinguished the jurisdictions of the king, those of the lords and those of the churches, and I will say nothing further about them.

Chapter 22: That the Justiceships Were Established Prior to the End of the Second Race

Folk have said that it was during the disorder of the Second Race that the vassals assumed the justiceships in their treasuries: they preferred making a general proposition to examining it: it has been easier to say that the vassals did not possess, than to discover how they possessed. But the justiceships owed not their origin to usurpations; they derived from the initial institution, and not from its corruption.

"He who slays a free man, it is said in the Bavarian law (a[182]), will pay the settlement to his relatives, if he has any such; and if he has none, he will pay it to the duke, or to him to whom he commended himself during his life." Folk know what it was to distinguish oneself for a post of profit.

"Him from whom one has take his slave, said the law of the Alemani (b[183]), will go to the prince to whom the kidnapper is subject, in order that he might be able to obtain the settlement."

"If a *centenier*, it is said in Childebert's decree (c[184]), finds a thief in a centaine other than his own, or within the boundaries of our faithfuls, and if he should not drive him off, he will represent the thief, or clear himself by oath." There was accordingly a difference between the territory of the *centeniers* and that of the faithfuls.

That decree of Childebert's explains the constitution of Clotaire (d[185]) from the same year, which, given for the same situation and on the same deed, only differed in the terms; the constitution denominating *in truste* what the decree denominated *in terminis fidelium nostrorum*.[6] Mister Bignon and Mister Du Cange (e[186]), who believed that *in truste* meant domain of another king, have not well encountered it.

In a constitution (f[187]) of Pepin, king of Italy, as much made for the Franks as for the Lombards, that prince, after having imposed punishments upon counts and other royal officers that prevaricated in the operations of justice, or that deferred rendering it, ordered that (g[188]), if it occurred that a Frank or a Lombard having a fief would not wish to render justice, the judge in whose district he were, will suspend the operation of his fief; and that, within that interval, the judge or his envoy will render justice.

A capitulary of Charlemagne (h[189]) proves that the kings did not everywhere levy the *freda*. Another by the same prince (i[190]) shows us the feudal rules and the feudal court already established. Another by Louis the Debonair intends that,

whenever he who has a fief does not render justice, or prevents that folk might render it, they should live unmolested in their homes until such time that justice would be rendered (k[191]). I will cite further two capitularies of Charles the Bald, one from the year 861, in which one sees the individual jurisdictions instituted, of the judges and of the officers under them; the other from the year 864 (l[192]), in which he distinguishes his own seignories from those of individuals.

Folk do not have original assignments of the fiefs, because they were instituted by the allotment that one knows to have been made among the conquerors. Therefore one cannot prove by original contracts, that the justiceships, in the beginnings, would have been attached to the fiefs. But if, in the confirmatory formulas, or the perpetual transmissions of these fiefs, one finds, as one has said, that the justiceship was established there, it were well necessary that this right of justice was in the nature of the fief and one of its main prerogatives.

We have a greater number of monuments that establish the patrimonial justice of the churches in their territory, than we have for proving that of the posts of profit or fiefs of the liegemen or faithful ones, for two reasons: the first, that most of the monuments that remain for us have been preserved or collected by the monks for the use of their monasteries; the second, that the churches' patrimony having been formed by individual assignments, and kind of dispensation from the established order, charters were required for that; whereas the assignments made to the liegemen being consequences of the political order, they had no need to have, and still less to preserve an individual charter. Often even the kings were content in making a simple tradition by scepter, as it appears from the *Vie de Saint Maur*.

But the third formula of Marculsus (m[193]) sufficiently proves to us that the privilege of immunity, and consequently that of justice, were common to ecclesiastics and to laity, since it was made for the ones and the others. It is similar in the constitution of Clotaire II (n[194]).

Chapter 23: A General Idea of the Book About the Institution of French Monarchy in the Gauls, by the Abbot Dubos

It were well before finishing this book that I might examine a little the work of the Abbot Dubos, because my ideas are perpetually contrary to his; and because, if he has discovered the truth, I have not discovered it.

That work has seduced many people, because it is written with much art; because there one eternally assumes what is in question; because, the more one fails of proofs there, the more one multiplies the probables there; because an infinity of guesses are taken as principle, and because one draws from them as consequences other guesses. The reader forgets that he has doubted in order to begin to believe. And, inasmuch as an endless erudition has been placed, not in the system, but alongside the system, the mind is distracted by the accessories, and no longer entertains the main thing. Besides, so much research would not allow imagining that one might not have found anything; the length of the journey makes believe that one has finally arrived.

But when one well examines, one finds an immense colossus with clay feet; and it is because the feet are clay, that the colossus is immense. If the system of the Abbot Dubos had had any good foundations, he would not have been obliged to make three deadly volumes to prove it; he would have found everything in his subject; and, without going searching in every direction what was far off, reason itself would have taken up the task of situating this truth in the chain of other truths.

Chapter 24: Continuing the Same Subject. Reflection upon the Heart of the System

The Abbot Dubos intends to strip away every species of idea that the Franks entered Gaul as conquerors: according to him, our kings, summoned by the peoples, have done no more than put themselves in place of, and succeeded to, the rights of the Roman emperors.

This claim cannot be used in the time when Clovis, entering into Gaul, sacked and captured the towns; it cannot be used further in the time when he challenged Syagrius, a Roman officer, and conquered the country that he held: it can relate, accordingly, only to that in which Clovis, become master of a great part of Gaul by violence, could have been summoned by the choice and the love of the peoples to the domination of the remaining country. And it does not suffice that Clovis might have been received, it is necessary that would have been summoned; it is necessary that the Abbot Dubos proves that the peoples have preferred living under Clovis' domination, than living under the domination of the Romans, or under their own laws. Now, the Romans in that part of Gaul that had not yet been invaded by the barbarians, were, according to the Abbot Dubos, of two sorts: the ones were in the Armorican confederation, and had driven off the emperor's officers, in order to defends themselves against the barbarians, and to govern themselves by their own laws; the others obeyed the Roman officers. Now, does the Abbot Dubos prove that the Romans, who were still subject to the empire, might have summoned Clovis? Not at all. Does he prove that the Armorican republic might have called Clovis, and even made some treaty with him? Again, not at all. So far from his being able to tell us what the destiny of that republic were, he does not even know how to show its existence; and, despite that he followed it from the time of Honorius up to the conquest by Clovis, despite that he recounts with admirable art every event of those times, it has remained invisible in the authors. For there is much difference between proving, by a passage from Zozimus (a[195]), which, under the empire of Honorius, the Armorican region and the other provinces of the Gauls revolted and formed a type of republic (b[196]), showing that, in spite of the diverse pacifications of the Gauls, the Armoricans always constituted an individual republic, which subsisted up until the conquest of Clovis. Nevertheless, he would have needed, in order to establish his system, some very strong and very precise proofs. For, when one sees a conqueror entering into a state, and subjecting a large part of it by force and violence, and when one sees some time afterward the entire state subjected, without

that history should relate how it has been so, one has most just title to believe that the business has finished as it began.

This point once missed, it is easy to see that the entire system of the Abbot Dubos collapses top to bottom; and, every time that he will draw some consequence from this principle, that the Gauls have not been conquered by the Franks, but that the Franks have been summoned by the Romans, folk will always be able to refute him.

The Abbot Dubos proves his principle by the Roman dignities with which Clovis was clothed; he desires that Clovis might have succeeded his father, Childeric, in the post of master of the militia. But those two offices are purely his creation. The letter of Saint Remy to Clovis, on which he bases himself (c[197]), is only congratulations upon coming to the crown. When the object of a writer is known, why give him one which not his own?

Clovis, near the end of his reign, was made a consul by Emperor Anastasius: but what right could a simply annual authority give to him? There is appearance, the Abbot Dubos said, that, in the same commission, Emperor Anastasius made Clovis proconsul. And I, I will say that there is appearance that he did not do so. Concerning a fact that is based upon nothing, the authority of him that denies is equal to the authority of him that affirms. I even have a reason for that. Gregory of Tours, who speaks of the consulate, said nothing about the proconsulate. That proconsulate could only have been about six months. Clovis died a year and a half after having been made consul; it is not possible to make the proconsulate a hereditary office. Finally, when the consulate, and, if one insists, the proconsulate were given to him, he was already master of the monarchy, and his rights were established.

The second proof that the Abbot Dubos affirms: that's Emperor Justinian's ceding all the rights of the empire concerning the Gauls to the children and grandchildren of Clovis. I could have much to say about that cession. One may judge the importance that the kings of the Franks attached to it, by the manner with which they executed its terms. Besides, the kings of the Franks were masters of the Gauls; they were peaceful sovereigns; Justinian possessed not one inch of earth there; the Western empire had been destroyed for a long time, and the Eastern emperor did not have any right over the Gauls but insofar as representing the Western emperor; those were rights upon rights. The monarchy of the Franks was already founded; the regularizing of their institution was done; the reciprocal rights of persons and of the diverse nations that lived under the monarchy had been

agreed; the laws of each nation had been given, and even drafted in writing. What did that foreign cession do in an institution already constituted?

What does the Abbot Dubos intend to say with the declamations of all those bishops, who, in the disorder, the confusion, the total collapse of the state, the ravages of the conquest, sought to flatter the conqueror? What does flattery assume, but the weakness of him that is obliged to flatter? What do rhetoric and poetry prove, but the very use of those arts? Who would not have been astonished to see Gregory of Tours, who, after having spoken of Clovis's assassinations, said that nonetheless God daily laid low his enemies, because he marched in his paths? Who can doubt that the clergy were comforted by the conversion of Clovis, and that it might even have derived great advantages from it? But who at the same time can doubt that the peoples underwent all the misfortunes of conquest, and the Roman government did yield to the Germanic government? The Franks did not want, and had not even been able to change everything; indeed, few conquerors have had that mania. But, in order that all the Abbot Dubos's consequences were true, it would have required not only that they had changed nothing concerning the Romans, but further that they were themselves changed.

I could well commit myself, by following the Abbot Dubos's method, to proving similarly that the Greeks did not conquer Persia. At first, I would speak about the treaties that some of their towns made with the Persians: I would speak about some Greeks who were on the take to the Persians, like the Franks were on the take to the Romans. What if Alexander entered into the Persians' country, besieged, took and destroyed the town of Tyre, that was an individual matter, like that of Syagrius. But see how the Jewish priests came into his presence; hear the oracle of Jupiter Ammon; remind yourself how it had been predicted at Gordium; see how all the towns run, so to speak, into his presence; how the satraps and the great mean come in a crowd. He dresses in the Persian manner; that is the consular dress of Clovis. Did not Darius offer him half of his kingdom? Was not Darius assassinated as a tyrant? Did not the mother and father of Darius bewail the death of Alexander? Quintus-Curtius, Arrian, Plutarch, were they contemporaries of Alexander? Has not the printing press given us enlightenment that was lacking to those authors (d[198])? There it is: the history of *The Establishment of the French Monarchy in Gaul*.

Chapter 25: About French Nobility

The Abbot Dubos maintains that, in the first ages of our monarchy, there was only one rank of citizens among the Franks. That claim, slandering the blood of our first families, could not be less so to the three great houses that have successively reigned over us. Would not the origin of their greatness, then, wander lost in oblivion, the dark night and time? Should history shine light upon the centuries in which they would have been common families; and, in order that Chilperic, Pepin, and Hugh Capet should be gentlemen, would it be required to seek their origin among the Romans or the Saxons, which is to say among the subjugated nations?

The Abbot Dubos based his opinion on the Salic Law (a[199]). It is clear, said he, by that law, that there were not two ranks of citizens among the Franks. It gave two hundred sous in settlement for the death of any Frank whatever (b[200]); but it distinguished, among the Romans, the king's guest, for whose death it gave three hundred sous in settlement, the Roman proprietor, to whom it gave one hundred sous, and the Roman tributary, to whom it gave only forty-five sous. And, inasmuch as the difference in settlements constituted the main distinction, he concluded that, among the Franks, there was only one order of citizens, and that there were three among the Romans.

It is surprising that even his error might not have made him discover his error. In effect, it would be most extraordinary if the Roman nobles, who lived under the domination of the Franks, should have had a greater settlement, and should have more important personalities there than the most illustrious of the Franks, and their greatest captains. What scene is this, that the conquering people might have had so little respect for themselves, and that they would have had so much for the conquered people? Further, the Abbot Dubos cited the laws of other barbarian nations, which proves that there were among them different orders of citizens. It would be most extraordinary if that general rule should have precisely failed among the Franks. That ought to have caused him to think that he understood poorly, or that he ill applied the texts of the Salic Law: that which effectively happened to him.

One discovers, upon opening that law, that the settlement for the death of an *antrustion* (c[201]), that is to say, of a faithful or vassal of the king, was some six hundred sous, and while that for the death of a Roman, guest of the king, was only three hundred (d[202]). One finds there (e[203]) that settlement for the death of a plain Frank was some two hundred sous (f[204]) and that for the death of a Roman of

ordinary condition, was only some one hundred (g[205]). They further paid for the death of a Roman tributary, a kind of serf or freedman, a settlement of forty-five sous (h[206]); but I will speak no further of this, nor of that for the death of a Frank serf, or of the Frank freedman: there is no question here of that third order of persons.

What did the Abbot Dubos do? He passed in silence the first order of persons among the Francs, that is to say, the article that concerns the *antrustions*; and next, comparing the ordinary Frank for whose death one paid two hundred sous in settlement, with those that he calls the three orders among the Romans, and for the death of which they paid some different settlements, he discovered that there was only one order of citizens among the Franks, and that there were three of them among the Romans.

Since, according to him, there was only one single order of persons among the Franks, it had been well that there had also been only one among the Burgundians, because their kingdom formed one of the main points of our monarchy. But there are in their codes three kinds of settlements (i[207]); one for the noble Burgundian or Roman, another for the Burgundian or Roman of a middling status, the third for those who were of an inferior status in the two nations. The Abbot Dubos has not cited this law.

It is singular to see how he avoids passages that confront him from every direction (k[208]). Do they speak to him of the great ones, the lords, the nobles? Those are, says he, some simple distinctions, and not distinctions of rank; those are matters of courtesy, and not of prerogatives of the law: or indeed, says he, the people about whom they speak were in the king's council; they could well be Romans; but there was always only a single order of citizens among the Franks. On the other hand, if there is mention of some Frank of an inferior rank, those are the serfs (l[209]); and it is in that manner that he interprets the decree of Childebert. It is necessary that I pause on that decree. The Abbot Dubos has made it famous, because he used it to prove two things: the one (m[210]), that all the settlements that one finds in the barbarians' laws were only some civil interests added to corporal punishments, which overthrows top to bottom all the ancient monuments; the other, that all the free men were judged directly and immediately by the king (n[211]), which is contradicted by an infinity of passages and authorities that cause us to know the judicial order of those times (o[212]).

It is said in this decree, made in an assembly of the nation, that if the judge finds a famous thief, he will cause him to be bound in order to be sent before the king, if

it is a Frank (*Francusi*); but if it is a weaker person *(debilior persona)*, he will be hung on the spot (p[213]). According to the Abbot Dubos, *Francus* is a free man, *debilior persona* is a serf. I will ignore for a moment what the word *Francus* means here; and I will begin by examining what one may understand by these words, *a weaker person*. I say that, in any language whatever, every comparative necessarily assume three terms, the greater, the less, and the smallest. If it were only a question here of free men and serfs, they would have said *a serf*, and not *a man of lesser authority*. Thus *debilior persona* does not mean a serf in that spot, but a person below whom the serf ought to be. That assumed, *Francus* will not mean a free man, but a powerful man: and *Francus* is here taken in that sense, because, among the Franks, there were always those who had greater authority in the state, and whom it was most difficult for the judge or the count to correct. That explanation agrees with a large number of capitularies (q[214]) that give the situations in which the criminals were able to be sent before the king, and those where they could not be.

One finds in the *Vie de Louis le Débonnaire,* written by Tegan (r[215]) that the bishops were the main authors of the humiliation of that emperor, above all those who had been serfs, and those who were born among the barbarians. Tegan thus instances Hebon, whom that prince had drawn from servitude, and made archbishop of Rheims: “What recompense did the emperor receive from so many benefactions (s[216])! He made you free, and not noble; he could not make you noble after having giving you liberty.”

That discourse, which so formally proves two ranks of citizens, did not trouble the Abbott Dubos. He responded thus (t[217]): “This passage did not mean that Louis the Debonair could not have caused Hebon to enter into the order of the nobles. Hebon, as archbishop of Rheims, would have been of the first order, superior to that of the nobility.” I leave to the reader to determine if this passage does not mean to say it; I leave to him to judge whether it is a question here of a precedence of the clergy over the nobility. “This passage proves solely, the Abbot Dubos continues (u[218]), that the citizens born free were qualified as noble men: in the practice of the world, a noble man, and a man born free have for a long time meant the same thing.” What! Considering that, in our modern times, certain bourgeois have taken the quality of noble men, a passage from the life of Louis the Debonair will apply to these sorts of folk! “Perhaps also, he further adds (x[219]), Hebon had not been a slave in the Frank nation, but in the Saxon nation, or in another Germanic nation, where the citizens were divided in several orders.” Therefore, on account of the *perhaps* of the Abbot Dubos, there will not have been any nobility in the Frank

nation. But he has never worse applied a *perhaps*. On comes to see that Tegan (y[220]) distinguishes the bishops that had been opposed to Louis the Debonair, among whom some had been serfs, while others were of a barbarian nation. Hebon was one of the former, and not of the second. Besides, I do not know how one can say that a serf such as Hebon would have been Saxon or German: a serf has no family, nor by consequence any nation. Louis the Debonair freed Hebon; and inasmuch as the freed serfs took the law of their master, Hebon became Frank, and not Saxon or German.

I come to attack; it is required that I should defend myself. One will say to me that the body of the *antrustions* indeed constituted in the state a distinct order from that of free men; but that, since the fiefs were initially alienable, and subsequently for life, that could not constitute a nobility of origin, since the prerogatives were not attached to a hereditary fief. That is the objection that has doubtless caused Mr. Valois to think that there was only a sole order of citizens among the Franks: a sentiment the Abbot Dubos has taken from him, and that he has absolutely ruined on account of bad proofs. Be that what it may, it is not the Abbot Dubos who could have made this objection. For, having given three orders of Roman nobility, and the quality of king's guest for the first, he would not have been able to say that this title indicated a nobility of origin more than that of *antrustion*. But a direct response is required. The *antrustions* or faithfuls were not such, because they had a fief; but one gave them a fief, because they were *antrutions* or faithfuls. Folk should remind themselves concerning what I have said in the first chapters of this book: they did not have in those times, as they had in the aftermath, the same fief; but if they did not have that one, they did have another, and because the fiefs were acquired at birth, and because they were often acquired in the national assemblies, and finally because, as it was in the nobles' interest to have them, it was also in the king's interest to give them to them. These families were distinguished by their dignity as faithfuls, and by the prerogative of being able to qualify for a fief. I will show in the following book (z[221]) how, by the circumstances of the times, there were some free men who were admitted to enjoy this great prerogative, and in consequence to enter into the order of the nobility. That was not so in the time of Gontran and of Childebert, his nephew; and that was so in the time of Charlemagne. But although, from the time of that prince, the free men were not incapable of possessing the fiefs, it appears, by the passage of Tegan recounted above, that the freed serfs were absolutely excluded from them. The Abbot Dubos (a[222]), who goes to Turkey in order to give us an idea of what was the ancient French nobility, will he tell us that anyone every complained in Turkey about that folk there elevated people of base

birth to honors and to dignities, like they complained under the reigns of Louis the Debonair and of Charles the Bald? They did not complain in Charlemagne's time, because that always distinguished the ancient families from new ones; that which Louis the Debonair and Charles the Bald did not do.

The public ought not to forget that it is indebted to the Abbot Dubos for several excellent compositions. It is upon his beautiful works that he ought to be judged, and not upon this one. The Abbot Dubos fell into great errors there, because he has had the count de Boulainvilliers before his eyes more than his subject. I will draw from my criticisms only this reflection: If that great man erred, what must not I fear?

Notes

1. Vergil, [*Aeneid*, 4.445-446; *Georgics*, ii, 5, 292]: "…Quantum vertice ad auras/ Aethereas, tantum radice ad tartar atend*it*."
3. [Caesar, *De bello gallico*], bk. vi, [21-28].
4. For example, his withdrawal from Germany, ibid.
5. *De bello gallico* [c. 21]. Tacitus adds, "Nulli domus, aut ager, aut aliqua cura ; prout ad quem venere alunt*ur*."
6. *De moribus germanorum*, [c. 13, 2-3].
7. Comites.
8. *De moribus germanorum*, [c. 13-14].
10. *De bello Gallico*, bk. vi, [c. 22, 7-8].
11. See *Vie de Dagobert*, [Gesta Dagoberti I, Regis Francorum].
12. See Gregory of Tours, bk. vi, on the marriage of Chilperic's daughter. Childebert sent ambassadors to him to tell him that he should not have to give towns of his father's kingdom to his daughter, nor his treasures, nor serfs, nor horses nor knights, nor herds of cattle, etc.
13. See Zosimus, bk. v., [48, 3], on the distribution of grain that Alaric required.
14. Marius, [Bishop of Avenches], *Chroniqua, anno 456*, [vol. xi]: *Burgundiones partem Gallia occupaverunt, terrasque cum Galliois senatoribus diviserunt.* "The Burgundians occupied a part of the territory of Gaul and divided it with Gauls in the senate."
15. Bk x, tit. 1, para. 8, 9 and 16.
16. Chap, 54, para. 1 and 2; and this division continued up to the time of Louis le Debonnaire [Louis the Pious], as appears from his capitulary from the year 829, which has been inserted into the law of the Burgundians, tit. 79, para. 1.
17. See Procopius, *The Gothic War*.
18. [Procopius], *The Vandalic Wars*.
19. *Leges Burgundionum*, tit. 54, para. 1: *Licet eo tempore quo populus noster mancipiorum tertiam et duas terrarum partes accepit*, etc. "Then it was provided that our people should receive two-thirds of the land, etc."
20. [*Leges Burgundionum*], art.11, [2d supplement]: *Ut non amplius a Burgundionibus, qui infra venerunt, reuiratur, quam ad presens necessitasfuerit, medietas terræ*. "No more should be required of Burgundians

who arrive later but what the land presently imposes."

21. *De moribus Germanorum*, [c. 21, 2-3].
22. Also that of the Visigoths.
23. Title 54.
24. This is confirmed by the full title of the code *de agricolis et consitis et colonis*.
25. [*Leges Burgundionum*], tit. 26, para. 1: *Si dentem optimate Burgundioni vel Romano nobili excusserit; and ibid., para. 2: Si mediocribus personis ingenuis, tam Burgundionibus quam Romanis.* ["If someone knocks out the teeth of a Burgundian nobleman or a Roman noble … and If an ordinary freeborn person, whether Burgundian or Roman."
26. Title 67.
27. Ovid, *Metamorphoses, bk. ii,* [v. 134 ff.]: Nec preme, nec summum molire per oethera currum/Altius egressus, caelestia tecta cremabis/Inferius, terras: medio tutissimus ibis/Neu te dexterior tortum declinet ad Anguem/Neve sinisterior pressam rota ducat ad Aram/ Inter utrum que tene...
28. While Gaul was subject to Roman dominion, they formed separate bodies; they were either freedmen or the offspring of freedmen.
29. See Gregory of Tours, bk. ii, c. 27; Aimoin [of Fleury sur Loire, *Historia Francorum*], bk. i., c. 12.
30. See the *Vie des saints*, cited and noted on the following page.
31. Gregory of Tours, bk. II, c. xxvii; Almoiv, bk. I, c. 12.
32. Ibid., bk. vi, c. 31.
33. Cassiodorus, bk. iii, letter 53.
34. In the year 763. *Innumerabilibus spoliis et captivis totus ille exercitus ditatus, in Franciam reversus est*.
35. *Annales de Fuldense*, 739; Paul Diacre, *de gestis Langobardorum*, bk. iii, c. 30 ; and bk. iv, c. 1 ; and *Vie des Saints* cited in the following note.
36. See the lives of Saint Epiphanius, Saint Eptadius, Saint Césairius, Saint Fidolus, Saint Porcien, Saint Trévérius, Saint Eusichius, and of Saint Léger; and the miracles of Saint Julianus.
37. The colonists were not even all serfs; see laws 18 and 23 in the *Code de agricolis et consitis et colonis* and the 20th of the same title.
38. See Gregory of Tours, bk. ii.
39. Ibid., bk. v.
40. That is shown by the whole history of Gregory of Tours, [*Historia ecclesiastica Francorum].* The same Gregory asked a certain Valfiliacus how he had been able to attain his clerical seat, he who was a Lombard by origin. Bk. viii.
41. *Vie de Saint Aridius. Quae conditio universis urbibus per Galliam constitutes summupere est adhibita*. ["This tribute was introduced throughout all the cities of Gaul."]
42. Bk. vii.
43. [Jean Baptiste Dubos], *Établissement de la monarchie française*, vol. iii, c. 14, p. 515.
44. Bk. iii, c. 36.
45. Vol. ii, p. 514.
46. [*Lex Wisigothorum*], bk. x, tit. 1, c. 14: *Judices atque præpositi tertias Romanorum, abillis qui occupatas tenent, auferant, et Romanis sua exactione sine aliqua dilatione restitutant, ut nihil fisco debeat deperire*. ["Judges (…) and the subordinates of a count should take away Roman lands from those who hold them by usurpation, and they should restore those exactions due from the Romans without delay so that the treasury man in no way be harmed." Cohler].
47. The Vandals paid no taxes in Africa. Procpius, *The Vandalic Wars*, bk. I and ii; [Landolfus Sagax, *Historia Romana*], *Historia Miscella*, bk. xvi, p. 106. Note that the conquerors of Africa were composed of

Vandals, Alains, and Francs. *Historia Miscella*, bk. xiv, p. 94.

48. [Jean Baptiste Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française*], *Établissements des Francs dans les Gaules*, vo iii, c. 14, p. 510.
49. It is founded in another law of the Visigoths, bk. x, tit. 1, art. 2, which proves absolutely nothing; it only says that he who has received a land holding from a lord, under condition of a fee, ought to pay it.
50. Tit. iii, p. 511.
51. Law 3, tit. 74, bk. xi.
52. *Établissement de la monarchie française*, vol. iii, c. 14, p. 513, where he cites art. 28 of the Edict of Pistes. See below, c. 18, [bk. xxx].
53. Ibid., vol. iii, c. 4, p. 298.
54. From the year 815, c. 1. The which is confirmed in the capitulary of Charles the Bald, from the year 844, art. I and 2.
55. Ibid., *Pro Hispanis in partibus Aquitaniæ, Septimaniæ et Provinciæ consistentibus*..
56. Ibid., *Excubias et explorationes quas wactas dicunt*.
57. They were not obliged to give any to the count. Ibid., art. 5.
58. Edict of Pistes, in Baluze, p. 186. *Ut pagenses Franci, qui caballos habent, cum suis comitibus in hostem pergant*. It is forbiden to the counts to deprive them of their horses; ut hostem facere, et debitos paraveredos secundum antiquam consuetudinem exsolvere possin*t.*
59. Capitulary of Charlemagne, from the year 812, c. 1; Edict of Pistes, from the year 864, art. 27.
60. *Quatuor mansos.* It seems to me that what they called *mansus* was a certain portion of land attached to a tract in which they had some slaves; witness the capitulary of the year 853, *apud Sylvacum*, tit. 14, against those who chased slaves from their *mansus*.
61. See below in c. 20 of the present book.
62. In Duchesne, ["Astronomous," *Vita Hludowici Imperatoris*], vol. ii, p. 287.
63. In Duchesne, vol.ii, p. 89.
64. See the capitulary of the year 858, art. 14.
65. They yet levied some duties on river traffic where there was a bridge or a ford.
66. The term "census" was used so generally that they used it to express the toll on rivers, whenever there was a bridge or a ferry to cross. See capitulary 3 from the year 803, edition de Baluze, p. 395, art. I and the fifth from the year 819, p. 616. They further called by this name the vehicles furnished by free men to the king or to his ambassadors, as appears in the capitulary of Charles the Bald, from the year 865, art. 8.
67. The Abbé Dubos and those who have followed him.
68. See the weakness of Abbe Dubos's reasoning, *Établissement de la monarchie francaise*, vol. iii, bk. vi, c. 14; above all, the inductive conclusion that he drew from a passage in Gregory of Tours about a misunderstanding between his church and King Charibert.
69. By emancipations, for example.
70. *Lex Alamanorum*, c. 22; and *Lex Baiuwariorum*, tit. I, c. 4, in which we find the regulations that the ecclesiastics made regarding their status.
71. Bk. v of *Capitularies*, c. 103.
72. *Si ille de capite suo bene ingenuus sit, et in puletico publio censitus non est*. Bk. I, formula 19.
73. From the year 789, edition of *Capitulaires* by Baluze, vol. I, p. 250.
74. *Et ut ista ingenuitatis pagina firma stabilisque consistat*. Ibid.
75. *Pristinæque libertati donatos, et omni nobis debito censu Solutos*. Ibid.
76. *Præceptum pro Hispanis*, from the year 812, edition of Baluze, vol. I, p. 500.
77. Fom the year 844, edition of Baluze, vol. ii, art. 1, and 2, p. 27.

78. Capitulary III, from the year 805, art. 20 and 22, inserted into the collection by Anzegise, bk. iii,art. 15. That one conforms to that of Charles the Bald, from the year 854, *apud Attiniacum*, art. 6.
79. *Undecumque legitime exigebatur*. Ibid.
80. From the year 812, art. 12 and 11, Baluze edition, vol. I, p. 498.
81. *Undecumque antiquitus ad partem regis venire solebant*. Capitulary from the year 812, art. 10 and 11.
82. From the year 813, art. 6, Baluze edition, vol. I, p. 508.
83. *De illis unde cens axigun*. Capitulary from the year 813, art 6.
84. *Capitularies*, bk. iv, art. 37, and inserted into the law of the Lombards.
85. *Si quis terram tribuariam, unde census ad partem nostram excire solebat, susceperit: Capitularies*, bk. iv, art. 37.
86. From the year 805, art. 8.
87. *Unde census ad partem regis exivit antiquitus. Capitulaire*, year 805, art. 8.
88. Censibus vel parveredis quos Franci homines ad regiam protestatem exsolvere debent.
89. From the year 864, art. 34, Baluze edition, p. 192.
90. *De illis Francis hominibus qui censu mregium de suo capite et de suis recellis debeant*. Ibid.
91. Article 28 of the same edict well explains all this. He places even a distinction between the emancipated Roman and the emancipated Franc; and one can see in this that the assessment was not general. One must read it.
92. As appears from an already cited capitulary of Charlemagne, from the year 813.
93. Comites.
94. *Qui sunt en truste regis,* tit. 44, art. 4.
95. Bk. i, formula 18.
96. From the word, “trew,” which means *fidele* among the Germans, and among the English, “true,” vra*i*.
97. Leudes, *fideles*.
98. Vassali, *seniores*.
99. *Fiscalia*. See formula 14 of Marculsus, bk. i. It is said in the life of St. Maur, *dedit fiscum unum*; and in the *Annals* of Mez on the year 747, *dedit illi comitatus et fiscas plurimos*. The properties dedicated to support the royal family were called *regalia*.
100. See bk. I, tit. 1, on fiefs; and [Jacques] Cujas on that book.
101. Bk. ix, c. 38.
102. *Quos honoraret muneribus, quos ab honore depelleret*. Ibid., bk. vii.
103. *Vel reliquis quibus cumque beneficiis, quodcum que ille, vel fiscus noster, in ipsis locis tenuisse noscitur*. Bk. i, form. 30.
104. Bk. iii, tit. 8, para.3.
105. [Jacque Cujas], *De Feudis*, bk. I, tit. 1.
106. That was a type of precarious holding that the lord renewed or not the following year, as Cujas has noted.
107. See the capitulary of Charlemagne, from the year 812, art. 3 and 4, Baluze edition, vol. i, p. 491; and the *Edict of Pistes*, from the year 864, art. 26, tit., 2, p. 186.
108. *Et habebat unusqu que comes vicarios et cententarios secum. Capitulaires*, bk. ii, art. 8.
109. They called them *compagenses*.
110. Promulgated around the year 595, art. 1. See *Capitulaires*, Baluze edition, p. 20. Those regulations were doubtless made in coordination.
111. Advocati.
112. A capitulary of Charlemagne, from the year 812, art. 1 and 5, Baluze edition, vol. i, p. 490.

113. See the capitulary from the year 803, promulgated at Wûrms, Baluze edition, pp. 408 and 410.
114. Wûrms capitulary, from the year 803, Baluze edition, p. 409, and the Council of the year 845 under Charles the Bald, *in Verno Palatio*, Baluze edition, vol. ii, p. 17, art. 8.
115. *Capitulari quintum anni 819*, art. 27, Baluze edition, p. 618.
116. *De vassis dominicis qui adhuc intra casam serviunt, et tamen beneficia habere noscuntur, statutum est ut quicumque ex eis cum domino imperatore domi remanserint, vassallos suos casatos secum non retineant; sed cum comite, cujus pagenses sunt, ire permittant*. Capitulary II, from the year 812, art. 7, Baluze edition,vol. i, p. 494. ["Concerning vassals who serve the household of the lord and who have accrued certain benefices, it is established that household retainers do not retain their vassals; rather are they permitted to go with the people of their villages."]
117. Capitulary from the year 812, art. 5. *De hominibus nostris, et Episcoporum et abbatum qui vel beneficia, vel talia propria habent*, etc. Baluze edition, vol. i, p. 490.
118. From the year 812, c. 1, Baluze edition, p. 490. *Ut omnis homo liber qui quatuour mansos vestitos de proproatuo, sive de alicujus beneficio, habet, ipse se præparet, et ipse in hostem pergat, sive cum senior suo*.
119. Vol. III, bk. vi, c. 4, p. 299. *Établissement de la monarchie française*.
120. Capitulary from the year 882, art. 11, *apud Vernis palatium*, Baluze edition, vol. II, p. 17
121. Art. 1 and 2; and the council *in Verno palatio*, from the year 845, art. 8, Baluze edition, Vol. II, p. 17.
122. Pleas or assizes.
123. *Capitulaires*, bk. iv from the collection of Anzegise, art. 57l and capitulary5 of Louis le Debonnaire, from the year 819, art. 14, Baluze edition, vol. I, p. 815.
124. See above, c. 17 [bk. xxviii], note f and note g.
125. Which one finds in the collection of William Lambard, *De priscis Anglorum legibus*.
126. By the word *satrapia*.
127. *Assizes de royaume de Jerusalem*, c. 221 and 222, explain this well.
128. The advocates of the church (*advocati*) were equally heads of their pleadings and their miliia.
130. See Marculsus' formula, bk. i, which contains the letters granted to a duc, patrician or count giving them civil jurisdiction and fiscal management.
131. [Fredegarius], *Chronicon*, c. 88, on the year 836.
132. See Gregory of Tours, bk. v, *ad annum* 580.
133. Mallum.
134. Connect this with what I said in bk. xxviii, c. 28; and in bk. xxxi, c. 8.
135. See on all of this the capitularies of Louis le Débonnaire, added to the Salic law, art. 2; and the formula of judgments, promulgated by Du Change, in the term, *boni homines*.
136. *Per bonis homines*. Sometimes there were only notables. See the "Appendix" to the formulas of Marculsus, c. 51.
137. And certain rights on the rivers about which I have spoken.
138. See the *Lex Ribuaria*, tit. 89; and *Leges Langobardorum*, bk. 2, tit. 52, para. 9.
139. Tacitus, *De moribus Germanorum. Suscipere tam inimicitias, seu patris, seu propinqui, quant amicitias, necesse est: nec implacabiles durant; luitur enim etam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisactionem universa domus*. ["It is necessary that they undertake the feuds as well as the friendships of their father and relatives. However, these feuds do not continue implacably since even a murder is expiated by a certain number of cattle and sheep; and the whole household receives this with satisfaction." Cohler, p. 647].
140. See that law, tit. 2, on murders; and the addition of Vulemar on thefts.
141. *Additio sapientium*, tit. 1, para. 1.

142. *Lex Salica*, tit 58, para. 1; tit. 17,para. 3.
143. Above all see titles 3, 4, 5, 6 and 7 of the *Salic Law*, which concerns the theft of animals.
144. Bk. i, tit. 7, para. 15.
145. See the *Lex Anglorum*, tit. 1, para. 1, 2,and 4; ibid., tit. 5, para. 6; the *Lex Baiwariorum*, tit. 1, c. 8 and 9; and the *Lex Frisionum*, tit. 15.
146. Tit. 2, c. 20.
147. Hozidra, Ozza, Sagama, Habilingua, Anniena.Ibid.
148. Thus the law of Ina valued life as a certain sum of money, or a certain portion of land. *Leges Inæ regis*, tit. *de Villico regio*. *De priscis Anglorum Legibus*, Cambridge, 1644.
149. See *Leges Saxonum*, which makes sets even that assessment for several peoples, c. 18. See also the *Lex Ribuaria*, tit. 36, para. 11; the *Lex Bawariorum*, tit. 1, para. 10 and 11. Si aurum non habet, donet aliam pecuniam, mancipia, terram, etc.
150. See the *Leges Langobardorum*, bk. I, tit. 25, para. 21; ibid., bk. i, tit. ix, para. 8 and 34; ibid., para. 38; and the capitulary of Charlemagne from the year 802, c. 32, containing an instruction given to those whom he sent into the provinces.
151. See in Gregory of Tours bk. vii, c. 47, the detail of a trial, in which one party loses the half of the settlement that had been awarded to the party, for having itself obtained justice, in place of receiving the [approved] satisfaction, whatever excess the party might have suffered afterwards.
152. See *Leges Saxorum*, c. 3, para. 4; *Leges Langobardorum*, bk. i,tit. 37, para.1 and 2; and *Leges Alamanorum*, tit. 45, para. 1 and 2. That last law permitted making justice one-self, on the spot and in the first moments. See also the capitularies of Charlemagne, from the year 779, c. 22; from the year 892, c. 32; and that of the same, from the year 805, c. 5.
153. The compilers of the *Lex Ribuaria* appeared to have modified this. See tit. 85 of those laws.
154. See Tasillon's decree, *de popularibus legibus*, art. 3, 4,10, 16, 19; the *Lex Anglorum*, tit. 7, para. 4.
155. Bk. i, tit. 9, para. 4.
156. *Pactus pro tenore pacis inter Childerbtum et Clotarium*, year 593; and the decree of King Clotarius II, circa 595, c. 11.
157. When the law did not settle it, it was ordinarily the third of what one gave for the settlement, as it appeared in the *Lex Ribuaria*, c. 89, which is explained by the third capitulary of the year 813, Baluze edition, vol I., p. 512.
158. Bk. i, tit. 9, para. 17, Lindembrock edition.
159. Tit. 70.
160. Tit. 46. See also the Leges *Langobardorum*, bk. i, c. 21, para. 3, Lindembrock edition: *Si caballus cum pede*, etc.
161. Tit. 28, para. 6.
162. As appears from the decree of Clotaire II, from the year 595. *Fredus tamen judicis, in cujus pago est, reservetur*.
163. Tit. 89.
164. *Capitulaire inverti anni*, c. 57, Baluze, vol. I, p. 515. And it must be noted that what they called *fredum* or *faida* in the monuments of the First Race was called *bannum* in that of the second, as appears from the capitulary *de partibus Saxonia*, from the year 789.
166. See Charlemagne's capitulary, *de villis*, in which he places those *Freda* in the number of large revenues from what they called *villæ*, or king's domains.
167. See the formulas 3, 4, and 17, bk. i of Marculsus.
168. Ibid., formulas 2, 3, and 4.

169. See the collections of those charters, above all that which is at the end of the fifth volume of the *Historiens de France* by the Benedictine Fathers.

170. See formulas 3, 4, and 14 of bk. i; and the charter of Charlemagne from the year 771, in [Edmund] Martenne, [*Thesaurus novus Anecdotorum*] vol. I, *Collectionion* 11. *Præcipientes jubemus utullus judex pubicus… homine sipsius ecclesiæ et monasterii ipsius Morbacensis, tam ingenuous quam et servas, et qui super eorum terras manere*, etc.

171. Traité des justices du village.

172. See [Charles] Du Cange on the term, *hominium*.

174. See formulas 3 and 4 of Marculsus, bk. i.

175. *Ne aliubi nisi ad ecclesiam,ub irelaxati sunt, mallum reneant*, tit. 58, para. 1. Also see para. 19, Lindembrock edition.

176. Tabulariis.

177. Mallum.

178. *Vita sancti Germerii, episcopi Tolosani, apud Bollandianos*, 16 maii, [vol. III]..

179. Also see the "Vie de Saint Melanius" and that of Saint Déicole [in *Vita Sancti Germerii*].

180. In the *Concilium Parisiense* of the year 615. *Episco pivel potentes, qui in aliis possident regionibus, judices vel missos discussores de aliis provinciis non instituant, nisi de loco, qui justitiam percipiant et aliis reddant*; art. 19. Also see art. 12.

181. In the *Concilium Parisiense* of the year 615, art. 5.

182. In the *Leges Lango bardorum*, bk. ii, tit. 44, c. 2, Lindembrock edition.

183. *Servi aldiones, libellarii antiqui, vel alii noviter facti*. Iid.

184. Letter from the year 858, art. 7, *Capitulaires*, p. 108. *Sicut* illa æres et facultates in quibus vivunt clerici, ita et illæ sub consecratione immunitatissun de quibus debent militare vassa*lli*.

185. It is added to the *Lex Bawariorum*, art. Also see art. 3 of the Lindembrock edition, p. 444: Imprimis omnium jubendum et u thabeant ecclesiæearum justitias, et in vita illorum qui habitant in ipsis ecclesiis et post, tam in pecuniis quam et in substantii searu*m.*

186. From the year 857, *in synodo apud Carisiacum*, art. 4, Baluze edition, p. 96.

187. Tit. 3, c. 13, Lindembrock edition

188. Tit. 85.

189. From the year 595, art. 11 and 12, Baluze edition of the *Capitularies*, p. 19. *Pari conditione convenit ut si una centena in alia centena vestigium secuta fuerit et invenerit, vel in quibuscumque fidelium nostrorum terminis vestigium miserit, et ipsum in aliam centenam minime expellere potuerit, aut convictus reddat latronem*, etc. ["Let similar conditions obtain if a centenarius has followed and found tracks in another's centena, or if it happens within the boundaries of our fideles, and he makes no effort to expel him from the other centaine, either consider him in association with the robber, etc." Cohler, p. 656].

190. Ibid., art. 2 and 3: *Si vestigius comprobatur latronis, tamen præsentia nihil longe mulctando; aut si persequens latronem suum comprehenderit, integram sibi compositionem accipiat. Quod si in trust einvenitur, medietatem compositionis trustis adquirat, et capitale exigat a latrone*. ["If the tracks of a robber are ascertained, and whether he be present or far away, he should be punished. And if the one who pursues this thief catches him, then he ought to receive for himself the entire settlement. However, if the thief is found out by a trustus, he ought to receive half of the composition, and exact from the robber the death penalty." Cohler, p. 656-57.]

192. See [Charles Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*] for the term trustus.

193. Inserted into the *Leges Langobardorum*, bk. ii, tit. 52, para. 14. It is the capitulary from the year 793, Baluze edition, p. 544, art. 10.

194. *Et si forsitan Francus aut Longobardus habens beneficium justitiam facere noluerit, ille judex in cujus ministerio fuerit, contradicat illi beneficium suum, interim dum ipse aut missus ejus justitiam faciat*. Also see the same law of the Lombards, bk. ii, tit. 52, para. 2, which refers to the capitulary of Charlemagne from the year 779, art. 21.
195. The third from year 812, art. 10.
196. The second capitulary from year 813, art. 14 and 20, p. 509.
197. Capitulary, year five 819, art. 23, Baluze edition, p. 617. *Ut ubicumque missi, aut episcopum, aut abbatem, aut aliumquem libet, honore praeditum invenerint, qui justitiam facere noluit vel prohibuit, de ipsius rebus vivant quandiu in eo loco justitias facere debent*.
198. Edictum in Carisiaco, Baluze edition, vol. II, p. 152. *Unusquisque advocatus pro omnibus de sua advocatione... in convenienti aut cum ministerialibus de sua advocatione quos invenerit contra hunc bannum nostrum fecisse... castiget*.
199. *Edictum Pistense* [864], art. 18, Baluze edition, vol. II, p. 181. *Si in fiscum nostrum, vel in quamcumque immunitatem, aut alicujus potentis potestatem vel proprietatem confugerit*, etc.
200. Bk. i. *Maximum regni nostri augere credimus monimentum, si beneficia opportuna locis ecclesiarum, aut cui volueris dicere, benevola deliberatione concedimus*.
201. *Histoire*, bk. vi, [5].
202. *Totusque tractus armoricus, aliæque Galliarum provinciæ*. Ibid.
203. Vol. II, bk. iii, c. 18, p. 270.
204. See the *Discours préliminaire* of Abbé [JeanBaptiste] Dubos.
205. See *Établissement de la monarchie francaise*, vol. III, bk. vi, c. 4, p. 304.
206. He cites tit. 44 of that law and the *Lex Ribuaria*, tit. 7 and 36,
207. *Qui in truste dominica est*, tit. 44, para. 4; and that relates to the formula 13 of Marculus, *de regis antrustione*. Also see tit. 61 of the *Lex Salica*, para. 3 and 4; and tit. 74; and the *Lex Ribuaria*, tit. 11; and the capitulary of Charles the Bald, *apud Carisiacum*, from the year 877, c. 20.
208. *Lex Salica*, tit. 44, para. 6.
209. Ibid., para. 4.
210. Ibid., para. 1.
211. Ibid., tit. 44, para. 15.
212. Ibid., para. 7.
213. *Si quis, quolibet casu, dentem optimati Burgundionivel Romano nobili excusserit, solidos viginti quinque cogatur exsolvere; de mediocribus personis ingenuis, tam Burgundionibus quam Romanis, si dens excussus fuerit, decem solidis componatur; de inferioribus personis, quinque solidos*, art. 1, 2 and 3 of tit. 26of the *Leges Burgundionum*. ["If someone, even if by chance, knocks out the teeth of a Burgundian aristocrat or of a Roman noble, he will be compelled to pay out 25 solidi; (2) for an ordinary freeborn person, either Burgudndian or Roman, if a tooth be knocked out, it will be settled by 10 solidi; (3) for the lower orders, 5 solidi." Cohler, p. 664.]
214. *Établissement de la monarchie francaise*, vol. III, bk. vi, c. 4 and 5.
215. *Établissement de la monarchie francaise*, vol. III, c. 5, pp. 319-320.
216. Ibid., bk. vi, c. 4, pp. 307-308.
217. Ibid., p. 309, and in the following chapter, pp. 319-320.
218. See bk. xxviii in this work, c. 28; and bk. xxxi, c. 8.
219. *Itaque Colonia convertit et ita bannivimus, ut unusquisque judex criminosum latronemut audierit, ad casam suam ambulet, et ipsum ligare faciat: ita ut, si Francus fuerit, ad nostram præsentiam dirigatur et, si debilior persona fuerit, in loco pendatur*. Capitulary, Baluze edition, vol. I, p. 19.["Thus it is agreed at Cologne, and so we command that whatever judge gives heed to a criminall robber, walks into his house, and makes a

bond with him; if thisone be a Frank, lethim be brought to our presence, and if he be alesser person, let him be hanged in that place. *Pacts pro tenore pacis Childeberti et Chlotharii*. Circa anno 593." Cohler, p. 665.]

220. See bk. xxviii in this work, c. 28; and bk. xxxi, c. 8.
221. Chap. 43 and 44.
222. *O qualem remunerationem reddidisti ei ! Fecit te liberum, non nobilem, quod impossibile est post libertatem*. Ibid.
223. *Établissement de la monarchie* française, vol. III, bk. vi, c. 4, p. 316.
224. Ibid.
225. Ibid.
226. *Omnes episcopi molesti fuerunt Ludovico, et maxime ii quos e servili conditione honoratos habebat, cum his qui ex barbaris nationibus ad hoc fastigium perducti sunt. De gestis Ludovici Pii*, chap. 43 et 44. ["All the bishops were angry with Louis, and mostly the servile ones whom he had honored, along with those of barbarian nations, that led to his descent."]
227. [Bk. xxxi], c. 23.
228. *Histoie de l'Établissement de la monarchie francaise*, vol. III, bk. vi, c. 4, p. 302.

Livre trente et unième

THÉORIE DES LOIS FÉODALES CHEZ LES FRANCS, DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LES RÉVOLUTIONS DE LEUR MONARCHIE

Chapitre I: Changements dans les offices et les fiefs

D'abord les comtes n'étaient envoyés dans leurs districts que pour un an; bientôt ils achetèrent la continuation de leurs offices. On en trouve un exemple dès le règne des petits-enfants de Clovis. Un certain Peonius était comte dans la ville d'Auxerre[7]; il envoya son fils Mummolus porter de l'argent à Gontran pour être continué dans son emploi; le fils donna de l'argent pour lui-même, et obtint la place du père. Les rois avaient déjà commencé à corrompre leurs propres grâces.

Quoique, par la loi du royaume, les fiefs fussent amovibles, ils ne se donnaient pourtant, ni ne s'ôtaient d'une manière capricieuse et arbitraire; et c'était ordinairement une des principales choses qui se traitaient dans les assemblées de la nation. On peut bien penser que la corruption se glissa dans ce point, comme elle s'était glissée dans l'autre; et que l'on continua la possession des fiefs pour de l'argent, comme on continuait la possession des comtés.

Je ferai voir, dans la suite de ce livre[8] , qu'indépendamment des dons que les princes firent pour un temps, il y en eut d'autres qu'ils firent pour toujours. Il arriva que la cour voulut révoquer les dons qui avaient été faits: cela mit un mécontentement général dans la nation, et l'on en vit bientôt naître cette révolution fameuse dans l'histoire de France, dont la première époque fut le spectacle étonnant du supplice de Brunehault.

Il paraît d'abord extraordinaire que cette reine, fille, sœur, mère de tant de rois, fameuse encore aujourd'hui par des ouvrages dignes d'un édile ou d'un proconsul romain, née avec un génie admirable pour les affaires, douée de qualités qui avaient été si longtemps respectées, se soit vue tout à coup exposée à des supplices si longs, si honteux, si cruels[9], par un roi[10] dont l'autorité était assez mal affermie dans sa

nation, si elle n'était tombée, par quelque cause particulière, dans la disgrâce de cette nation. Clotaire lui reprocha la mort de dix rois[11] *;* mais il y en avait deux qu'il fit lui-même mourir *; la* mort de quelques autres fut le crime du sort ou de la méchanceté d'une autre reine; et une nation qui avait laissé mourir Frédégonde dans son lit, qui s'était même opposée à la punition de ses épouvantables crimes[12], devait être bien froide sur ceux de Brunehault.

Elle fut mise sur un chameau, et on la promena dans toute l'armée; marque certaine qu'elle était tombée dans la disgrâce de cette armée. Frédégaire dit que Protaire, favori de Brunehault, prenait le bien des seigneurs, et en gorgeait le fisc, qu'il humiliait la noblesse, et que personne ne pouvait être sûr de garder le poste qu'il avait[13] . L'armée conjura contre lui, on le poignarda dans sa tente; et Brunehault, soit par les vengeances qu'elle tira de cette mort[14], soit par la poursuite du même plan, devint tous les jours plus odieuse à la nation[15].

Clotaire, ambitieux de régner seul, et plein de la plus affreuse vengeance, sûr de périr si les enfants de Brunehault avaient le dessus, entra dans une conjuration contre lui-même; et, soit qu'il fût malhabile, ou qu'il fût forcé par les circonstances, il se rendit accusateur de Brunehault, et fit faire de cette reine un exemple terrible.

Warnachaire avait été l'âme de la conjuration contre Brunehault; il fut fait maire de Bourgogne; il exigea de Clotaire qu'il ne serait jamais déplacé pendant sa vie[16]. Par là le maire ne put plus être dans le cas où avaient été les seigneurs français; et cette autorité commença à se rendre indépendante de l'autorité royale.

C'était la funeste régence de Brunehault qui avait surtout effarouché la nation. Tandis que les lois subsistèrent dans leur force, personne ne put se plaindre de ce qu'on lui ôtait un fief, puisque la loi ne le lui donnait pas pour toujours; mais quand l'avarice, les mauvaises pratiques, la corruption firent donner des fiefs, on se plaignit de ce qu'on était privé par de mauvaises voies des choses que souvent on avait acquises de même. Peut-être que si le bien publie avait été le motif de la révocation des dons, on n'aurait rien dit; mais on montrait l'ordre, sans cacher la corruption; on réclamait le droit du fisc, pour prodiguer les biens du fisc à sa fantaisie; les dons ne furent plus la récompense ou l'espérance des services. Brunehault, par un esprit corrompu, voulut corriger les abus de la corruption ancienne. Ses caprices n'étaient point ceux d'un esprit faible: les leudes et les grands officiers se crurent perdus; ils la perdirent.

Il s'en faut bien que nous ayons tous les actes qui furent passés dans ces temps-là; et les faiseurs de chroniques, qui savaient à peu près de l'histoire de leur temps, ce que les villageois savent aujourd'hui de celle du nôtre, sont très stériles. Cependant

nous avons une constitution de Clotaire, donnée dans le concile de Paris[17] pour la réformation des abus, qui fait voir que ce prince fit cesser les plaintes qui avaient donné lieu à la révolution[18]. D'un côté, il y confirme tous les dons qui avaient été faits ou confirmés par les rois ses prédécesseurs[19]; et il ordonne, de l'autre, que tout ce qui a été ôté à ses leudes ou fidèles leur soit rendu[20].

Ce ne fut pas la seule concession que le roi fit dans ce concile. Il voulut que ce qui avait été fait contre les privilèges des ecclésiastiques fût corrigé[21]: il modéra l'influence de la cour dans les élections aux évêchés[22]. Le roi réforma de même les affaires fiscales: il voulut que tous les nouveaux cens fussent ôtés[23] ; qu'on ne levât aucun droit de passage établi depuis la mort de Gontran, Sigebert et Chilpéric[24]; c'est-à-dire, qu'il supprimait tout ce qui avait été fait pendant les régences de Frédégonde et de Brunehault: il défendit que ses troupeaux fussent menés dans les forêts des particuliers[25]: et nous allons voir tout à l'heure que la réforme fut encore plus générale, et s'étendit aux affaires civiles.

Chapitre II: Comment le gouvernement civil fut réformé

On avait vu jusqu'ici la nation donner des marques d'impatience et de légèreté sur le choix, ou sur la conduite de ses maîtres; on l'avait vue régler les différends de ses maîtres entre eux, et leur imposer la nécessité de la paix. Mais, ce qu'on n'avait pas encore vu, la nation le fit pour lors: elle jeta les yeux sur sa situation actuelle; elle examina ses lois de sang-froid; elle pourvut à leur insuffisance; elle arrêta la violence; elle régla le pouvoir.

Les régences mâles, hardies et insolentes de Frédégonde et de Brunehault avaient moins étonné cette nation, qu'elles ne l'avaient avertie. Frédégonde avait défendu ses méchancetés par ses méchancetés mêmes; elle avait justifié le poison et les assassinats par le poison et les assassinats; elle s'était conduite de manière que ses attentats étaient encore plus particuliers que publics. Frédégonde fit plus de maux, Brunehault en fit craindre davantage. Dans cette crise, la nation ne se contenta pas de mettre ordre au gouvernement féodal, elle voulut aussi assurer son gouvernement civil: car celui-ci était encore plus corrompu que l'autre; et cette corruption était d'autant plus dangereuse qu'elle était plus ancienne, et tenait plus, en quelque sorte, à l'abus des mœurs qu'à l'abus des lois.

L'Histoire de Grégoire de Tours et les autres monuments nous font voir, d'un côté, une nation féroce et barbare; et, de l'autre, des rois qui ne l'étaient pas moins. Ces princes étaient meurtriers, injustes et cruels, parce que toute la nation l'était. Si le christianisme parut quelquefois les adoucir, ce ne fut que par les terreurs que le

christianisme donne aux coupables. Les églises se défendirent contre eux par les miracles et les prodiges de leurs saints. Les rois n'étaient point sacrilèges, parce qu'ils redoutaient les peines des sacrilèges; mais d'ailleurs ils commirent, ou par colère, ou de sang-froid, toutes sortes de crimes et d'injustices, parce que ces crimes et ces injustices ne leur montraient pas la main de la divinité si présente. Les Francs, comme j'ai dit, souffraient des rois meurtriers, parce qu'ils étaient meurtriers eux-mêmes; ils n'étaient point frappés des injustices et des rapines de leurs rois, parce qu'ils étaient ravisseurs et injustes comme eux. Il y avait bien des lois établies; mais les rois les rendaient inutiles par de certaines lettres appelées *Préceptions* [26], qui renversaient ces mêmes lois: c'était à peu près comme les rescrits des empereurs romains, soit que les rois eussent pris d'eux cet usage, soit qu'ils l'eussent tiré du fond même de leur naturel. On voit dans Grégoire de Tours qu'ils faisaient des meurtres de sang-froid, et faisaient mourir des accusés qui n'avaient pas seulement été entendus; ils donnaient des préceptions pour faire des mariages illicites [27] *; ils* en donnaient pour transporter les successions; ils en donnaient pour ôter le droit des parents; ils en donnaient pour épouser les religieuses. Ils ne faisaient point, à la vérité, des lois de leur seul mouvement; mais ils suspendaient la pratique de celles qui étaient faites.

L'édit de Clotaire redressa tous les griefs. Personne ne put plus être condamné sans être entendu[28] *;* les parents durent toujours succéder selon l'ordre établi par la loi [29] *;* toutes préceptions pour épouser des filles, des veuves ou des religieuses, furent nulles, et on punit sévèrement ceux qui les obtinrent et en firent usage[30]. Nous saurions peut-être plus exactement ce qu'il statuait sur ces préceptions, si l'article *13* de ce décret et les deux suivants n'avaient péri par le temps. Nous n'avons que les premiers mots de cet article *13,* qui ordonne que les préceptions seront observées; ce qui ne peut pas s'entendre de celles qu'il venait d'abolir par la même loi. Nous avons une autre constitution du même prince[31], qui se rapporte à son édit, et corrige de même, de point en point, tous les abus des préceptions.

Il est vrai que M. Baluze, trouvant cette constitution sans date, et sans le nom du lieu où elle a été donnée, l'a attribuée à Clotaire *1er*. Elle est de Clotaire II. J'en donnerai trois raisons:

1. Il y est dit que le roi conservera les immunités accordées aux églises par son père et son aïeul[32] . Quelles immunités aurait pu accorder aux églises Childéric, aïeul de Clotaire *1er,* lui qui n'était pas chrétien, et qui vivait avant que la monarchie eût été fondée? Mais si l'on attribue

ce décret à Clotaire II, on lui trouvera pour aïeul Clotaire *1er* lui-même, qui fit des dons immenses aux églises pour expier la mort de son fils Cramne, qu'il avait fait brûler avec sa femme et ses enfants.

2. Les abus que cette constitution corrige subsistèrent après la mort de Clotaire *1er,* et furent même portés à leur comble pendant la faiblesse du règne de Gontran, la cruauté de celui de Chilpéric, et les détestables régences de Frédégonde et de Brunehault. Or, comment la nation aurait-elle pu souffrir des griefs si solennellement proscrits, sans s'être jamais récriée sur le retour continuel de ces griefs? Comment n'aurait-elle pas fait pour lors ce qu'elle fit lorsque Chilpéric II[33] ayant repris les anciennes violences, elle le pressa d'ordonner que, dans les jugements, on suivit la loi et les coutumes, comme on faisait anciennement[34] ?
3. Enfin, cette constitution, faite pour redresser les griefs, ne peut point concerner Clotaire *1er,* puisqu'il n'y avait point sous son règne de plaintes dans le royaume à cet égard, et que son autorité y était très affermie, surtout dans le temps où *l'on* place cette constitution; au lieu qu'elle convient très bien aux événements qui arrivèrent sous le règne de Clotaire II, qui causèrent une révolution dans l'état politique du royaume. Il faut éclairer l'histoire par les lois, et les lois par l'histoire.

Chapitre III: Autorité des maires du palais

J'ai dit que Clotaire II s'était engagé à ne point ôter à Warnachaire la place de maire pendant sa vie. La révolution eut un autre effet. Avant ce temps, le maire était le maire du roi: il devint le maire du royaume; le roi le choisissait, la nation le choisit. Protaire, avant la révolution, avait été fait maire par Théodéri [35], et Landéric par Frédégonde[36] ; mais depuis, la nation fut en possession d'élire[37].

Ainsi il ne faut pas confondre, comme ont fait quelques auteurs, ces maires du palais avec ceux qui avaient cette dignité avant la mort de Brunehault, les maires du roi avec les maires du royaume. On voit, par la loi des Bourguignons, que chez eux la charge de maire n'était point une des premières de l'État[38] ; elle ne fut pas non plus une des plus éminentes chez les premiers rois francs[39] .

Clotaire rassura ceux qui possédaient des charges et des fiefs; et, après la mort de Warnachaire, ce prince ayant demandé aux seigneurs assemblés à Troyes qui ils

voulaient mettre en sa place, ils s'écrièrent tous qu'ils n'éliraient point; et, lui demandant sa faveur, ils se mirent entre ses mains[40].

Dagobert réunit, comme son père, toute la monarchie: la nation se reposa sur lui, et ne lui donna point de maire. Ce prince se sentit en liberté; et, rassuré d'ailleurs par ses victoires, il reprit le plan de Brunehault. Mais cela lui réussit si mal, que les leudes d'Austrasie se laissèrent battre par les Sclavons[41], s'en retournèrent chez eux, et les marches de l'Austrasie furent en proie aux Barbares.

Il prit le parti d'offrir aux Austrasiens de céder l'Austrasie à son fils Sigebert, avec un trésor, et de mettre le gouvernement du royaume et du palais entre les mains de Cunibert, évêque de Cologne, et du duc Adalgise. Frédégaire n'entre point dans le détail des conventions qui furent faites pour lors; mais le roi les confirma toutes par ses chartres, et d'abord l'Austrasie fut mise hors de danger[42].

Dagobert, se sentant mourir, recommanda à Aega sa femme Nentechilde et son fils Clovis. Les leudes de Neustrie et de Bourgogne choisirent ce jeune prince pour leur roi[43]. Aega et Nentechilde gouvernèrent le palais[44] ; ils rendirent tous les biens que Dagobert avait pris[45], et les plaintes cessèrent en Neustrie et en Bourgogne, comme elles avaient cessé en Austrasie.

Après la mort d'Aega, la reine Nentechilde engagea les seigneurs de Bourgogne à élire Floachatus pour leur maire[46]. Celui-ci envoya aux évêques et aux principaux seigneurs du royaume de Bourgogne des lettres, par lesquelles il leur promettait de leur conserver pour toujours, c'est-à-dire pendant leur vie, leurs honneurs et leurs dignités[47]. Il confirma sa parole par un serment. C'est ici que l'auteur du *Livre des maires de la maison royale* met le commencement de l'administration du royaume par des maires du palais[48].

Frédégaire, qui était Bourguignon, est entré dans de plus grands détails sur ce qui regarde les maires de Bourgogne dans le temps de la révolution dont nous parlons, que sur les maires d'Austrasie et de Neustrie; mais les conventions qui furent faites en Bourgogne furent, par les mêmes raisons, faites en Neustrie et en Austrasie.

La nation crut qu'il était plus sûr de mettre la puissance entre les mains d'un maire qu'elle élisait, et à qui elle pouvait imposer des conditions, qu'entre celles d'un roi dont le pouvoir était héréditaire.

Chapitre IV: Quel était, à l'égard des maires, le génie de la nation

Un gouvernement dans lequel une nation qui avait un roi élisait celui qui devait exercer la puissance royale, parait bien extraordinaire; mais, indépendamment des

circonstances où l'on se trouvait, je crois que les Francs tiraient à cet égard leurs idées de bien loin.

Ils étaient descendus des Germains, dont Tacite dit que, dans le choix de leur roi, ils se déterminaient par sa noblesse; et dans le choix de leur chef, par sa vertu[49]. Voilà les rois de la première race, et les maires du palais; les premiers étaient héréditaires, et les seconds étaient électifs.

On ne peut douter que ces princes, qui, dans l'assemblée de la nation, se levaient, et se proposaient pour chefs de quelque entreprise à tous ceux qui voudraient les suivre, ne réunissent pour la plupart, dans leur personne, et l'autorité du roi et la puissance du maire. Leur noblesse leur avait donné la royauté; et leur vertu, les faisant suivre par plusieurs volontaires qui les prenaient pour chefs, leur donnait la puissance du maire. C'est par la dignité royale que nos premiers rois furent à la tête des tribunaux et des assemblées, et donnèrent des lois du consentement de ces assemblées : c'est par la dignité de duc ou de chef qu'ils firent leurs expéditions, et commandèrent leurs armées.

Pour connaître le génie des premiers Francs *à* cet égard, il n'y a qu'à jeter les yeux sur la conduite que tint Arbogaste, Franc de nation, à qui Valentinien avait donné le commandement de l'armée[50] . Il enferma l'empereur dans le palais; il ne permit à qui que ce fût de lui parler d'aucune affaire civile ou militaire. Arbogaste fit pour lors ce que les Pépins firent depuis.

Chapitre V: Comment les maires obtinrent le commandement des armées

Pendant que les rois commandèrent les armées, la nation ne pensa point à se choisir un chef. Clovis et ses quatre fils furent à la tête des Français, et les menèrent de victoire en victoire. Thibault, fils de Théodebert, prince jeune, faible et malade, fut le premier des rois qui resta dans son palais[51]. Il refusa de faire une expédition en Italie contre Narsès, et il eut le chagrin de voir les Francs se choisir deux chefs qui les y menèrent[52] . Des quatre enfants de Clotaire *1er,* Gontran fut celui qui négligea le plus de commander les armées[53] ; d'autres rois suivirent cet exemple: et pour remettre sans péril le commandement en d'autres mains, ils le donnèrent à plusieurs chefs ou ducs[54]

On en vit naître des inconvénients sans nombre : il n'y eut plus de discipline, on ne sut plus obéir; les armées ne furent plus funestes qu'à leur propre pays; elles étaient chargées de dépouilles avant d'arriver chez les ennemis. On trouve dans Grégoire de Tours une vive peinture de tous ces maux[55] . « Comment pourrons-

nous obtenir la victoire, disait Gontran, nous qui ne conservons pas ce que nos pères ont acquis ? Notre nation n'est plus la même[56]... » Chose singulière! elle était dans la décadence dès le temps des petits-fils de Clovis.

Il était donc naturel qu'on en vînt à faire un duc unique; un duc qui eût de l'autorité sur cette multitude infinie de seigneurs et de leudes qui ne connaissaient plus leurs engagements; un duc qui rétablît la discipline militaire, et qui menât contre l'ennemi une nation qui ne savait plus faire la guerre qu'à elle-même. On donna la puissance aux maires du palais.

La première fonction des maires du palais fut le gouvernement économique des maisons royales. Ils eurent, concurremment avec d'autres officiers, le gouvernement politique des fiefs[57] *;* et, à la fin, ils en disposèrent seuls. Ils eurent aussi l'administration des affaires de la guerre et le commandement des armées; et ces deux fonctions se trouvèrent nécessairement liées avec les deux autres. Dans ces temps-là, il était plus difficile d'assembler les armées que de les commander: et quel autre que celui qui disposait des grâces, pouvait avoir cette autorité ? Dans cette nation indépendante et guerrière, il fallait plutôt inviter que contraindre; il fallait donner ou faire espérer les fiefs qui vaquaient par la mort du possesseur, récompenser sans cesse, faire craindre les préférences : celui qui avait la surintendance du palais devait donc être le général de l'armée.

Chapitre VI: Seconde époque de l'abaissement des rois de la première race

Depuis le supplice de Brunehault, les maires avaient été administrateurs du royaume sous les rois; et, quoiqu'ils eussent la conduite de la guerre, les rois étaient pourtant à la tête des armées, et le maire et la nation combattaient sous eux. Mais la victoire du duc Pépin sur Théodoric et son maire[58] acheva de dégrader les rois[59] *;* celle que remporta Charles Martel sur Chilpéric et son maire Rainfroy[60] , confirma cette dégradation. L'Austrasie triompha deux fois de la Neustrie et de la Bourgogne; et la mairerie d'Austrasie étant comme attachée à la famille des Pépins, cette mairerie s'éleva sur toutes les autres maireries, et cette maison sur toutes les autres maisons. Les vainqueurs craignirent que quelque homme accrédité ne se saisît de la personne des rois pour exciter des troubles. Ils les tinrent dans une maison royale, comme dans une espèce de prison[61]. Une fois chaque année ils étaient montrés au peuple. Là ils faisaient des ordonnances[62] , mais c'étaient celles du maire; ils répondaient aux ambassadeurs, mais c'étaient les réponses du maire. C'est dans ce temps que les

historiens nous parlent du gouvernement des maires sur les rois qui leur étaient assujettis[63].

Le délire de la nation pour la famille de Pépin alla si loin, qu'elle élut pour maire un de ses petits-fils qui était encore dans l'enfance[64] ; elle l'établit sur un certain Dagobert, et mit un fantôme sur un fantôme.

Chapitre VII: Des grands offices et des fiefs sous les maires du palais

Les maires du palais n'eurent garde de rétablir l'amovibilité des charges et des offices ; ils ne régnaient que par la protection qu'ils accordaient à cet égard à la noblesse : ainsi les grands offices continuèrent à être donnés pour la vie, et cet usage se confirma de plus en plus.

Mais j'ai des réflexions particulières à faire sur les fiefs. Je ne puis douter que, dès ce temps-là, la plupart n'eussent été rendus héréditaires.

Dans le traité d'Andely[65], Gontran et son neveu Childebert s'obligent de maintenir les libéralités faites aux leudes et aux églises par les rois leurs prédécesseurs; et il est permis aux reines, aux filles, aux veuves des rois, de disposer, par testament, et pour toujours, des choses qu'elles tiennent du fisc[66] .

Marculfe écrivait ses *Formules* du temps des maires[67] . On en voit plusieurs où les rois donnent et à la personne et aux héritiers[68] : et, comme les formules sont les images des actions ordinaires de la vie, elles prouvent que, sur la fin de la première race, une partie des fiefs passait déjà aux héritiers. Il s'en fallait bien que l'on eût, dans ce temps-là, l'idée d'un domaine inaliénable; c'est une chose très moderne, et qu'on ne connaissait alors ni dans la théorie, ni dans la pratique.

On verra bientôt sur cela des preuves de fait: et, si je montre un temps où il ne se trouva plus de bénéfices pour l'année, ni aucun fonds pour son entretien, il faudra bien convenir que les anciens bénéfices avaient été aliénés. Ce temps est celui de Charles Martel, qui fonda de nouveaux fiefs, qu'il faut bien distinguer des premiers.

Lorsque les rois commencèrent à donner pour toujours, soit par la corruption qui se glissa dans le gouvernement, soit par la constitution même qui faisait que les rois étaient obligés de récompenser sans cesse, il était naturel qu'ils commençassent plutôt à donner à perpétuité les fiefs que les comtés. Se priver de quelques terres était peu de chose; renoncer aux grands offices, c'était perdre la puissance même.

Chapitre VIII: Comment les Alleus furent changés en fiefs

La manière de changer un alleu en fief se trouve dans une formule de Marculfe[69]. On donnait sa terre au roi; il la rendait au donateur en usufruit ou bénéfice, et celui-

ci désignait au roi ses héritiers.

Pour découvrir les raisons que l'on eut de dénaturer ainsi son alleu, il faut que je cherche, comme dans des abîmes, les anciennes prérogatives de cette noblesse qui, depuis onze siècles, est couverte de poussière, de sang et de sueur.

Ceux qui tenaient des fiefs avaient de très grands avantages. La composition pour les torts qu'on leur faisait, était plus forte que celle des hommes libres. il paraît par les *Formules* de Marculfe, que c'était un privilège du vassal du roi, que celui qui le tuerait paierait six cents sous de composition. Ce privilège était établi par la loi salique[70] et par celle des Ripuaires[71]; et pendant que ces deux lois ordonnaient six cents sous pour la mort du vassal du roi, elles n'en donnaient que deux cents pour la mort d'un ingénu, Franc, Barbare, ou homme vivant sous la loi salique; et que cent pour celle d'un Romain[72].

Ce n'était pas le seul privilège qu'eussent les vassaux du roi. Il faut savoir que quand un homme était cité en jugement, et qu'il ne se présentait point, ou n'obéissait pas aux ordonnances des juges, il était appelé devant le roi[73] ; et s'il persistait dans sa contumace, il était mis hors de la protection du roi, et personne ne pouvait le recevoir chez soi, ni même lui donner du pain[74] : or, s'il était d'une condition ordinaire, ses biens étaient confisqués[75] ; mais s'il était vassal du roi, ils ne l'étaient pas[76]. Le premier, par sa contumace, était censé convaincu du crime, et non pas le second. Celui-là, dans les moindres crimes, était soumis à la preuve par l'eau bouillante[77] ; celui-ci n'y était condamné que dans le cas du meurtre[78] . Enfin un vassal du roi ne pouvait être contraint de jurer en justice contre un autre vassal[79]. Ces privilèges augmentèrent toujours; et le capitulaire de Carloman fait cet honneur aux vassaux du roi, qu'on ne peut les obliger de jurer eux-mêmes, mais seulement par la bouche de leurs propres vassaux[80]. De plus, lorsque celui qui avait les honneurs ne s'était pas rendu à l'armée, sa peine était de s'abstenir de chair et de vin, autant de temps qu'il avait manqué au service; mais l'homme libre qui n'avait pas suivi le comte[81], payait une composition de soixante sous[82], et était mis en servitude jusqu'à ce qu'il l'eût payée.

Il est donc aisé de penser que les Francs qui n'étaient point vassaux du roi, et encore plus les Romains, cherchèrent à le devenir; et qu'afin qu'ils ne fussent pas privés de leurs domaines, on imagina l'usage de donner son alleu au roi, de le recevoir de lui en fief, et de lui désigner ses héritiers. Cet usage continua toujours; et il eut surtout lieu dans les désordres de la seconde race, où tout le monde avait besoin d'un protecteur, et voulait faire corps avec d'autres seigneurs[83], et entrer,

pour ainsi dire, dans la monarchie féodale, parce qu'on n'avait plus la monarchie politique.

Ceci continua dans la troisième race, comme on le voit par plusieurs chartres[84] ; soit qu'on donnât son alleu, et qu'on le reprit par le même acte; soit qu'on le déclarât alleu, et qu'on le reconnût en fief. on appelait ces fiefs, *fiefs de reprise.*

Cela ne signifie pas que ceux qui avaient des fiefs les gouvernassent en bons pères de famille; et, quoique les hommes libres cherchassent beaucoup à avoir des fiefs, ils traitaient ce genre de biens comme on administre aujourd'hui les usufruits. C'est ce qui fit faire à Charlemagne, prince le plus vigilant et le plus attentif que nous ayons eu, bien des règlements[85] pour empêcher qu'on ne dégradât les fiefs en faveur de ses propriétés. Cela prouve seulement que de son temps la plupart des bénéfices étaient encore à vie, et que par conséquent on prenait plus de soin des alleus que des bénéfices; mais cela n'empêche pas que l'on n'aimât encore mieux être vassal du roi qu'homme libre. On pouvait avoir des raisons pour disposer d'une certaine portion particulière d'un fief; mais on ne voulait pas perdre sa dignité même.

Je sais bien encore que Charlemagne se plaint, dans un capitulaire[86], que, dans quelques lieux, il y avait des gens qui donnaient leurs fiefs en propriété, et les rachetaient ensuite en propriété. Mais je ne dis point qu'on n'aimât mieux une propriété qu'un usufruit: je dis seulement que, lorsqu'on pouvait faire d'un alleu un fief qui passât aux héritiers, ce qui est le cas de la formule dont j'ai parlé, on avait de grands avantages à le faire.

Chapitre IX: Comment les biens ecclésiastiques furent convertis en fiefs

Les biens fiscaux n'auraient dû avoir d'autre destination que de servir aux dons que les rois pouvaient faire pour inviter les Francs à de nouvelles entreprises, lesquelles augmentaient d'un autre côté les biens fiscaux; et cela était, comme j'ai dit, l'esprit de la nation; mais les dons prirent un autre cours. Nous avons un discours de Chilpéric[87],petit-fils de Clovis, qui se plaignait déjà que ses biens avaient été presque tous donnés aux églises. « Notre fisc est devenu pauvre, disait-il; nos richesses ont été transportées aux églises[88]. Il n'y a plus que les évêques qui règnent; ils sont dans la grandeur, et nous n'y sommes plus. »

Cela fit que les maires, qui n'osaient attaquer les seigneurs, dépouillèrent les églises: et une des raisons qu'allégua Pépin pour entrer en Neustrie[89] , fut qu'il y

avait été invité par les ecclésiastiques, pour arrêter les entreprises des rois, c'est-à-dire des maires, qui privaient l'Église de tous ses biens.

Les maires d'Austrasie, c'est-à-dire la maison des Pépins, avaient traité l'Église avec plus de modération qu'on n'avait fait en Neustrie et en Bourgogne; et cela est bien clair par nos chroniques[90], où les moines ne peuvent se lasser d'admirer la dévotion et la libéralité des Pépins. Ils avaient occupé eux-mêmes les premières places de l'Église. « Un corbeau ne crève pas les yeux à un corbeau », comme disait Chilpéric aux évêques[91] .

Pépin soumit la Neustrie et la Bourgogne; mais ayant pris, pour détruire les maires et les rois, le prétexte de l'oppression des églises, il ne pouvait plus les dépouiller sans contredire son titre, et faire voir qu'il se jouait de la nation. Mais la conquête de deux grands royaumes, et la destruction du parti opposé, lui fournirent assez de moyens de contenter ses capitaines.

Pépin se rendit maître de la monarchie en protégeant le clergé: Charles Martel, son fils, ne put se maintenir qu'en l'opprimant. Ce prince, voyant qu'une partie des biens royaux et des biens fiscaux avait été donnée à vie ou en propriété à la noblesse, et que le clergé, recevant des mains des riches et des pauvres, avait acquis une grande partie des allodiaux mêmes, il dépouilla les églises: et les fiefs du premier partage ne subsistant plus, il forma une seconde fois des fiefs[92]. Il prit, pour lui et pour ses capitaines, les biens des églises et les églises mêmes; et fit cesser un abus qui, à la différence des maux ordinaires, était d'autant plus facile à guérir, qu'il était extrême.

Chapitre X: Richesses du clergé

Le clergé recevait tant, qu'il faut que, dans les trois races, on lui ait donné plusieurs fois tous les biens du royaume. Mais si les rois, la noblesse et le peuple trouvèrent le moyen de leur donner tous leurs biens, ils ne trouvèrent pas moins celui de les leur ôter. La piété fit fonder les églises dans la première race; mais l'esprit militaire les fit donner aux gens de guerre, qui les partagèrent à leurs enfants. Combien ne sortit-il pas de terres de la mense du clergé! Les rois de la seconde race ouvrirent leurs mains, et firent encore d'immenses libéralités; les Normands arrivent, pillent et ravagent, persécutent surtout les prêtres et les moines, cherchent les abbayes, regardent où ils trouveront quelque lieu religieux: car ils attribuaient aux ecclésiastiques la destruction de leurs idoles, et toutes les violences de Charlemagne, qui les avait obligés les uns après les autres de se réfugier dans le Nord. C'étaient des haines que quarante ou cinquante années n'avaient pu leur faire oublier. Dans

cet état des choses, combien le clergé perdit-il de biens! À peine y avait-il des ecclésiastiques pour les redemander. Il resta donc encore à la piété de la troisième race assez de fondations à faire et de terres à donner: les opinions répandues et crues dans ces temps-là auraient privé les laïques de tout leur bien, s'ils avaient été assez honnêtes gens. Mais si les ecclésiastiques avaient de l'ambition, les laïques en avaient aussi: si le mourant donnait, le successeur voulait reprendre. On ne voit que querelles entre les seigneurs et les évêques, les gentilshommes et les abbés; et il fallait qu'on pressât vivement les ecclésiastiques, puisqu'ils furent obligés de se mettre sous la protection de certains seigneurs, qui les défendaient pour un moment, et les opprimaient après.

Déjà une meilleure police, qui s'établissait dans le cours de la troisième race, permettait aux ecclésiastiques d'augmenter leur bien. Les calvinistes parurent, et firent battre de la monnaie de tout ce qui se trouva d'or et d'argent dans les églises. Comment le clergé aurait-il été assuré de sa fortune? il ne l'était pas de son existence. Il traitait des matières de controverse, et l'on brûlait ses archives. Que servit-il de redemander à une noblesse toujours ruinée ce qu'elle n'avait plus, ou ce qu'elle avait hypothéqué de mille manières? Le clergé a toujours acquis, il a toujours rendu, et il acquiert encore.

Chapitre XI: État de l'Europe du temps de Charles Martel

Charles Martel, qui entreprit de dépouiller le clergé, se trouva dans les circonstances les plus heureuses: il était craint et aimé des gens de guerre, et il travaillait pour eux; il avait le prétexte de ses guerres contre les Sarrasins[93] ; quelque haï qu'il fût du clergé, il n'en avait aucun besoin; le pape, à qui il était nécessaire, lui tendait les bras: on sait la célèbre ambassade[94] que lui envoya Grégoire III. Ces deux puissances furent fort unies, parce qu'elles ne pouvaient se passer l'une de l'autre: le pape avait besoin des Francs pour le soutenir contre les Lombards et contre les Grecs ; Charles Martel avait besoin du pape pour humilier les Grecs, embarrasser les Lombards, se rendre plus respectable chez lui, et accréditer les titres qu'il avait, et ceux que lui ou ses enfants pourraient prendre[95] . Il ne pouvait donc manquer son entreprise.

Saint Eucher, évêque d'Orléans, eut une vision qui étonna les princes. Il faut que je rapporte à ce sujet la lettre[96] que les évêques assemblés à Reims écrivirent à Louis le Germanique, qui était entré dans les terres de Charles le Chauve, parce qu'elle est très propre à nous faire voir quel était, dans ces temps-là, l'état des choses, et la situation des esprits. Ils disent[97] que « saint Eucher ayant été ravi dans

le ciel, il vit Charles Martel tourmenté dans l'enfer inférieur, par l'ordre des saints qui doivent assister avec Jésus-Christ au jugement dernier; qu'il avait été condamné à cette peine avant le temps, pour avoir dépouillé les églises de leurs biens, et s'être par là rendu coupable des péchés de tous ceux qui les avaient dotées; que le roi Pépin fit tenir à ce sujet un concile; qu'il fit rendre aux églises tout ce qu'il put retirer des biens ecclésiastiques; que, comme il n'en put ravoir qu'une partie à cause de ses démêlés avec Vaifre, duc d'Aquitaine, il fit faire, en faveur des églises, des lettres précaires du reste[98] ; et régla que les laïques paieraient une dîme des biens qu'ils tenaient des églises, et douze deniers pour chaque maison; que Charlemagne ne donna point les biens de l'Église; qu'il fit au contraire un capitulaire par lequel il s'engagea, pour lui et ses successeurs, de ne les donner jamais; que tout ce qu'ils avancent est écrit, et que même plusieurs d'entre eux l'avaient entendu raconter à Louis le Débonnaire, père des deux rois ».

Le règlement du roi Pépin dont parlent les évêques fut fait dans le concile tenu à Leptines[99] . L'Église y trouvait cet avantage, que ceux qui avaient reçu de ses biens ne les tenaient plus que d'une manière précaire; et que d'ailleurs elle en recevait la dîme, et douze deniers pour chaque case qui lui avait appartenu. Mais c'était un remède palliatif, et le mal restait toujours.

Cela même trouva de la contradiction, et Pépin fut obligé de faire un autre capitulaire[100] , où il enjoignit à ceux qui tenaient de ces bénéfices de payer cette dîme et cette redevance, et même d'entretenir les maisons de l'évêché ou du monastère, sous peine de perdre les biens donnés. Charlemagne renouvela les règlements de Pépin[101].

Ce que les évêques disent dans la même lettre, que Charlemagne promit, pour lui et ses successeurs, de ne plus partager les biens des églises aux gens de guerre, est conforme au capitulaire de ce prince, donné à Aix-la-Chapelle l'an 803, fait pour calmer les terreurs des ecclésiastiques à cet égard; mais les donations déjà faites subsistèrent toujours[102]. Les évêques ajoutent, et avec raison, que Louis le Débonnaire suivit la conduite de Charlemagne, et ne donna point les biens de l'Église aux soldats.

Cependant les anciens abus allèrent si loin, que, sous les enfants de Louis le Débonnaire, les laïques établissaient des prêtres dans leurs églises, ou les chassaient, sans le consentement des évêques[103]. Les églises se partageaient entre les héritiers[104] ; et quand elles étaient tenues d'une manière indécente, les évêques n'avaient d'autre ressource que d'en retirer les reliques[105].

Le capitulaire de Compiègne[106] établit que l'envoyé du roi pourrait faire la visite de tous les monastères avec l'évêque, de l'avis et en présence de celui qui le tenait[107] ; et cette règle générale prouve que l'abus était général.

Ce n'est pas qu'on manquât de lois pour la restitution des biens des églises. Le pape ayant reproché aux évêques leur négligence sur le rétablissement des monastères, ils écrivirent[108] à Charles le Chauve qu'ils n'avaient point été touchés de ce reproche, parce qu'ils n'en étaient pas coupables, et ils l'avertirent de ce qui avait été promis, résolu et statué dans tant d'assemblées de la nation. Effectivement ils en citent neuf.

On disputait toujours. Les Normands arrivèrent, et mirent tout le monde d'accord.

Chapitre XII: Établissement des dîmes

Les règlements faits sous le roi Pépin avaient plutôt donné à l'Église l'espérance d'un soulagement qu'un soulagement effectif; et, comme Charles Martel trouva tout le patrimoine public entre les mains des ecclésiastiques, Charlemagne trouva les biens des ecclésiastiques entre les mains des gens de guerre. On ne pouvait faire restituer à ceux-ci ce qu'on leur avait donné; et les circonstances où l'on était pour lors rendaient la chose encore plus impraticable qu'elle n'était de sa nature. D'un autre côté, le christianisme ne devait pas périr, faute de ministres, de temples et d'instructions[109] .

Cela fit que Charlemagne établit les dîmes[110] , nouveau genre de bien, qui eut cet avantage pour le clergé, qu'étant singulièrement donné à l'Église, il fut plus aisé dans la suite d'en reconnaître les usurpations.

On a voulu donner à cet établissement des dates bien plus reculées: mais les autorités que l'on cite me semblent être des témoins contre ceux qui les allèguent. La constitution[111] de Clotaire dit seulement qu'on ne lèverait point de certaines dîmes sur les biens de l'Église[112]. Bien loin donc que l'Église levât les dîmes dans ces temps-là, toute sa prétention était de s'en faire exempter. Le second concile de Mâcon[113] , tenu l'an 585, qui ordonne que l'on paie les dîmes, dit, à la vérité, qu'on les avait payées dans les temps anciens; mais il dit aussi que, de son temps, on ne les payait plus.

Qui doute qu'avant Charlemagne on n'eût ouvert la Bible, et prêché les dons et les offrandes du *Lévitique?* Mais je dis qu'avant ce prince les dîmes pouvaient être prêchées, mais qu'elles n'étaient point établies.

J'ai dit que les règlements faits sous le roi Pépin avaient soumis au paiement des dîmes et aux réparations des églises, ceux qui possédaient en fief les biens ecclésiastiques. C'était beaucoup d'obliger par une loi dont on ne pouvait disputer la justice, les principaux de la nation à donner l'exemple.

Charlemagne fit plus: et on voit, par le capitulaire *de Villis* [114] , qu'il obligea ses propres fonds au paiement des dîmes: c'était encore un grand exemple.

Mais le bas peuple n'est guère capable d'abandonner ses intérêts par des exemples. Le synode de Francfort[115] lui présenta un motif plus pressant pour payer les dîmes. On y fit un capitulaire dans lequel il est dit que, dans la dernière famine, on avait trouvé les épis de blé vides; qu'ils avaient été dévorés par les démons, et qu'on avait entendu leurs voix qui reprochaient de n'avoir pas payé la dîme[116] : et, en conséquence, il fut ordonné à tous ceux qui tenaient les biens ecclésiastiques, de payer la dîme; et, en conséquence encore, on l'ordonna à tous.

Le projet de Charlemagne ne réussit pas d'abord: cette charge parut accablante[117]. Le paiement des dîmes chez les Juifs était entré dans le plan de la fondation de leur république; mais ici le paiement des dîmes était une charge indépendante de celles de l'établissement de la monarchie. On peut voir, dans les dispositions ajoutées à la loi des Lombards [118], la difficulté qu'il y eut à faire recevoir les dîmes par les lois civiles: on peut juger, par les différents canons des conciles, de celle qu'il y eut à les faire recevoir par les lois ecclésiastiques.

Le peuple consentit enfin à payer les dîmes, à condition qu'il pourrait les racheter. La constitution de Louis le Débonnaire[119] , et celle de l'empereur Lothaire[120] son fils, ne le permirent pas.

Les lois de Charlemagne sur l'établissement des dîmes étaient l'ouvrage de la nécessité; la religion seule y eut part, et la superstition n'en eut aucune.

La fameuse division[121] qu'il fit des dîmes en quatre parties, pour la fabrique des églises, pour les pauvres, pour l'évêque, pour les clercs, prouve bien qu'il voulait donner à l'Église cet état fixe et permanent qu'elle avait perdu.

Son testament[122] fait voir qu'il voulut achever de réparer les maux que Charles Martel, son aïeul, avait faits. Il fit trois parties égales de ses biens mobiliers: il voulut que deux de ces parties fussent divisées en vingt-une, pour les vingt-une métropoles de son empire; chaque partie devait être subdivisée entre la métropole et les évêchés qui en dépendaient. Il partagea le tiers qui restait en quatre parties; il en donna une à ses enfants et ses petits-enfants, une autre fut ajoutée aux deux tiers déjà donnés, les deux autres furent employées en œuvres pies. Il semblait qu'il regardât le don

immense qu'il venait de faire aux églises, moins comme une action religieuse, que comme une dispensation politique.

Chapitre XIII: Des élections aux évêchés et abbayes

Les églises étant devenues pauvres, les rois abandonnèrent les élections aux évêchés et autres bénéfices ecclésiastiques[123]. Les princes s'embarrassèrent moins d'en nommer les ministres, et les compétiteurs réclamèrent moins leur autorité. Ainsi, l'Église recevait une espèce de compensation pour les biens qu'on lui avait ôtés.

Et si Louis le Débonnaire laissa au peuple romain le droit d'élire les papes[124], ce fut un effet de l'esprit général de son temps: on se gouverna à l'égard du siège de Rome comme on faisait à l'égard des autres.

Chapitre XIV: Des fiefs de Charles Martel

Je ne dirai point si Charles Martel donnant les biens de l'Église en fief, il les donna à vie, ou à perpétuité. Tout ce que je sais, c'est que, du temps de Charlemagne[125] et de Lothaire 1er [126] il y avait de ces sortes de biens qui passaient aux héritiers et se partageaient entre eux.

Je trouve de plus qu'une partie fut donnée en alleu, et l'autre partie en fief[127].

J'ai dit que les propriétaires des alleus étaient soumis au service comme les possesseurs des fiefs. Cela fut sans doute en partie cause que Charles Martel donna en alleu aussi bien qu'en fief.

Chapitre XV: Continuation du même sujet

Il faut remarquer que les fiefs ayant été changés en biens d'Église, et les biens d'Église ayant été changés en fiefs, les fiefs et les biens d'Église prirent réciproquement quelque chose de la nature de l'un et de l'autre. Ainsi les biens d'Église eurent les privilèges des fiefs, et les fiefs eurent les privilèges des biens d'Église : tels furent les droits honorifiques dans les églises, qu'on vit naître dans ces temps-là[128]. Et, comme ces droits ont toujours été attachés à la haute justice, préférablement à ce que nous appelons aujourd'hui le fief, il suit que les justices patrimoniales étaient établies dans le temps même de ces droits.

Chapitre XVI: Confusion de la royauté et de la mairerie. Seconde race

L'ordre des matières a fait que j'ai troublé l'ordre des temps; de sorte que j'ai parlé de Charlemagne avant d'avoir parlé de cette époque fameuse de la translation de la couronne aux Carlovingiens faite sous le roi Pépin: chose qui, à la différence des événements ordinaires, est peut-être plus remarquée aujourd'hui qu'elle ne le fut dans le temps même qu'elle arriva.

Les rois n'avaient point d'autorité, mais ils avaient un nom; le titre de roi était héréditaire, et celui de maire était électif. Quoique les maires, dans les derniers temps, eussent mis sur le trône celui des Mérovingiens qu'ils voulaient, ils n'avaient point pris de roi dans une autre famille; et l'ancienne loi qui donnait la couronne à une certaine famille, n'était point effacée du cœur des Francs. La personne du roi était presque inconnue dans la monarchie; mais la royauté ne l'était pas. Pépin, fils de Charles Martel, crut qu'il était à propos de confondre ces deux titres; confusion qui laisserait toujours de l'incertitude si la royauté nouvelle était héréditaire, ou non: et cela suffisait à celui qui joignait à la royauté une grande puissance. Pour lors, l'autorité du maire fut jointe à l'autorité royale. Dans le mélange de ces deux autorités, il se fit une espèce de conciliation. Le maire avait été électif, et le roi héréditaire: la couronne, au commencement de la seconde race, fut élective, parce que le peuple choisit; elle fut héréditaire, parce qu'il choisit toujours dans la même famille[129] .

Le père Le Cointe, malgré la foi de tous les monuments[130], nie que le pape ait autorisé ce grand changement[131] : une de ses raisons est qu'il aurait fait une injustice. Et il est admirable de voir un historien juger de ce que les hommes ont fait, par ce qu'ils auraient dû faire! Avec cette manière de raisonner, il n'y aurait plus d'histoire.

Quoi qu'il en soit, il est certain que, dès le moment de la victoire du duc Pépin, sa famille fut régnante, et que celle des Mérovingiens ne le fut plus. Quand son petit-fils Pépin fut couronné roi ce ne fut qu'une cérémonie de plus, et un fantôme de moins: il n'acquit rien par là que les ornements royaux; il n'y eut rien de changé dans la nation.

J'ai dit ceci pour fixer le moment de la révolution, afin qu'on ne se trompe pas, en regardant comme une révolution ce qui n'était qu'une conséquence de la révolution.

Quand Hugues Capet fut couronné roi au commencement de la troisième race, il y eut un plus grand changement, parce que l'État passa de l'anarchie à un gouvernement quelconque; mais, quand Pépin prit la couronne, on passa d'un gouvernement au même gouvernement.

Quand Pépin fut couronné roi, il ne fit que changer de nom; mais, quand Hugues Capet fut couronné roi, la chose changea, parce qu'un grand fief, uni à la couronne, fit cesser l'anarchie.

Quand Pépin fut couronné roi, le titre de roi fut uni au plus grand office; quand Hugues Capet fut couronné roi, le titre de roi fut uni au plus grand fief.

Chapitre XVII: Chose particulière dans l'élection des rois de la seconde race

On voit, dans la formule de la consécration de Pépin[132], que Charles et Carloman furent aussi oints et bénis; et que les seigneurs français s'obligèrent, sous peine d'interdiction et d'excommunication, de n'élire jamais personne d'une autre race[133] .

Il paraît, par les testaments de Charlemagne et de Louis le Débonnaire, que les Francs choisissaient entre les enfants des rois; ce qui se rapporte très bien à la clause ci-dessus. Et, lorsque l'empire passa dans une autre maison que celle de Charlemagne, la faculté d'élire, qui était restreinte et conditionnelle, devint pure et simple; et on s'éloigna de l'ancienne constitution.

Pépin, se sentant près de sa fin, convoqua les seigneurs ecclésiastiques et laïques à Saint-Denis[134] ; et partagea son royaume à ses deux fils Charles et Carloman. Nous n'avons point les actes de cette assemblée; mais on trouve ce qui s'y passa dans l'auteur de l'ancienne collection historique mise au jour par Canisius[135], et celui des *Annales* de Metz, comme l'a remarqué M. Baluze[136]. Et j'y vois deux choses en quelque façon contraires: qu'il fit le partage du consentement des grands; et ensuite, qu'il le fit par un droit paternel. Cela prouve ce que j'ai dit, que le droit du peuple, dans cette race, était d'élire dans la famille: c'était, à proprement parler, plutôt un droit d'exclure qu'un droit d'élire.

Cette espèce de droit d'élection se trouve confirmée par les monuments de la seconde race. Tel est ce capitulaire de la division de l'empire que Charlemagne fait entre ses trois enfants, où, après avoir formé leur partage, il dit[137] que, « si un des trois frères a un fils, tel que le peuple veuille l'élire pour qu'il succède au royaume de son père, ses oncles y consentiront ».

Cette même disposition se trouve dans le partage que Louis le Débonnaire fit entre ses trois enfants[138] , Pépin, Louis et Charles, l'an *837,* dans l'assemblée d'Aix-la-Chapelle; et encore dans un autre partage du même empereur, fait vingt ans auparavant, entre Lothaire, Pépin et Louis[139]. On peut voir encore le serment que Louis le Bègue fit à Compiègne, lorsqu'il y fut couronné. « Moi, Louis[140], constitué roi par la miséricorde de Dieu et l'élection du peuple, je promets... » Ce que je dis est confirmé par les actes du concile de Valence[141] , tenu l'an *890,* pour l'élection de Louis, fils de Boson, au royaume d'Arles. On y élit Louis; et on donne pour principales raisons de son élection, qu'il était de la famille impériale[142], que Charles le Gras lui avait donné la dignité de roi, et que l'empereur Arnoul l'avait investi par le sceptre et par le ministère de ses ambassadeurs. Le royaume d'Arles, comme les

autres, démembrés ou dépendant de l'empire de Charlemagne, était électif et héréditaire.

Chapitre XVIII: Charlemagne

Charlemagne songea à tenir le pouvoir de la noblesse dans ses limites, et à empêcher l'oppression du clergé et des hommes libres. Il mit un tel tempérament dans les ordres de l'État, qu'ils furent contrebalancés, et qu'il resta le maître. Tout fut uni par la force de son génie. Il mena continuellement la noblesse d'expédition en expédition; il ne lui laissa pas le temps de former des desseins, et l'occupa tout entière à suivre les siens. L'empire se maintint par la grandeur du chef : le prince était grand, l'homme l'était davantage. Les rois ses enfants furent ses premiers sujets, les instruments de son pouvoir, et les modèles de l'obéissance. il fit d'admirables règlements; il fit plus, il les fit exécuter. Son génie se répandit sur toutes les parties de l'empire. On voit, dans les lois de ce prince, un esprit de prévoyance qui comprend tout, et une certaine force qui entraîne tout. Les prétextes pour éluder les devoirs sont ôtés; les négligences corrigées, les abus réformés ou prévenus[143]. Il savait punir; il savait encore mieux pardonner. Vaste dans ses desseins, simple dans l'exécution, personne n'eut à un plus haut degré l'art de faire les plus grandes choses avec facilité, et les difficiles avec promptitude. Il parcourait sans cesse son vaste empire, portant la main partout où il allait tomber. Les affaires renaissaient de toutes parts, il les finissait de toutes parts. Jamais prince ne sut mieux braver les dangers; jamais prince ne les sut mieux éviter. Il se joua de tous les périls, et particulièrement de ceux qu'éprouvent presque toujours les grands conquérants : je veux dire les conspirations. Ce prince prodigieux était extrêmement modéré; son caractère était doux, ses manières simples; il aimait à vivre avec les gens de sa cour. Il fut peut-être trop sensible au plaisir des femmes; mais un prince qui gouverna toujours par lui-même, et qui passa sa vie dans les travaux, peut mériter plus d'excuses. Il mit une règle admirable dans sa dépense: il fit valoir ses domaines avec sagesse, avec attention, avec économie; un père de famille pourrait apprendre dans ses lois à gouverner sa maison[144]. On voit dans ses *Capitulaires* la source pure et sacrée d'où il tira ses richesses. Je ne dirai plus qu'un mot: il ordonnait qu'on vendît les œufs des basses-cours de ses domaines, et les herbes inutiles de ses jardins[145] ; et il avait distribué à ses peuples toutes les richesses des Lombards, et les immenses trésors de ces Huns qui avaient dépouillé l'univers.

Chapitre XIX: Continuation du même sujet

Charlemagne et ses premiers successeurs craignirent que ceux qu'ils placeraient dans des lieux éloignés ne fussent portés à la révolte; ils crurent qu'ils trouveraient plus de docilité dans les ecclésiastiques: ainsi ils érigèrent en Allemagne un grand nombre d'évêchés[146], et y joignirent de grands fiefs. Il paraît, par quelques chartres, que les clauses qui contenaient les prérogatives de ces fiefs n'étaient pas différentes de celles qu'on mettait ordinairement dans ces concessions[147], quoiqu'on voie aujourd'hui les principaux ecclésiastiques d'Allemagne revêtus de la puissance souveraine. Quoi qu'il en soit, c'étaient des pièces qu'ils mettaient en avant contre les Saxons. Ce qu'ils ne pouvaient attendre de l'indolence ou des négligences d'un leude, ils crurent qu'ils devaient l'attendre du zèle et de l'attention agissante d'un évêque: outre qu'un tel vassal, bien loin de se servir contre eux des peuples assujettis, aurait au contraire besoin d'eux pour se soutenir contre ses peuples.

Chapitre XX: Louis le débonnaire

Auguste, étant en Égypte, fit ouvrir le tombeau d'Alexandre. On lui demanda s'il voulait qu'on ouvrit ceux des Ptolomées ; il dit qu'il avait voulu voir le roi, et non pas les morts. Ainsi, dans l'histoire de cette seconde race, on cherche Pépin et Charlemagne; on voudrait voir les rois, et non pas les morts.

Un prince, jouet de ses passions, et dupe de ses vertus mêmes; un prince qui ne connut jamais sa force ni sa faiblesse; qui ne sut se concilier ni la crainte ni l'amour; qui, avec peu de vices dans le cœur, avait toutes sortes de défauts dans l'esprit, prit en main les rênes de l'empire que Charlemagne avait tenues.

Dans le temps que l'univers est en larmes pour la mort de son père; dans cet instant d'étonnement où tout le monde demande Charles, et ne le trouve plus; dans le temps qu'il hâte ses pas pour aller remplir sa place, il envoie devant lui des gens affidés pour arrêter ceux qui avaient contribué au désordre de la conduite de ses sœurs. Cela causa de sanglantes tragédies[148] : c'étaient des imprudences bien précipitées. Il commença à venger les crimes domestiques, avant d'être arrivé au palais, et à révolter les esprits, avant d'être le maître.

Il fit crever les yeux à Bernard, roi d'Italie, son neveu, qui était venu implorer sa clémence, et qui mourut quelques jours après: cela multiplia ses ennemis. La crainte qu'il en eut le détermina à faire tondre ses frères : cela en augmenta encore le nombre. Ces deux derniers articles lui furent bien reprochés[149] : on ne manqua pas de dire qu'il avait violé son serment, et les promesses solennelles qu'il avait faites à son père le jour de son couronnement[150].

Après la mort de l'impératrice Hirmengarde, dont il avait trois enfants, il épousa Judith; il en eu un fils; et bientôt, mêlant les complaisances d'un vieux mari avec toutes les faiblesses d'un vieux roi, il mit un désordre dans sa famille, qui entraîna la chute de la monarchie.

Il changea sans cesse les partages qu'il avait faits à ses enfants. Cependant ces partages avaient été confirmés tour à tour par ses serments, ceux de ses enfants et ceux des seigneurs. C'était vouloir tenter la fidélité de ses sujets; c'était chercher à mettre de la confusion, des scrupules et des équivoques dans l'obéissance; c'était confondre les droits divers des princes, dans un temps surtout où les forteresses étant rares, le premier rempart de l'autorité était la foi promise et la foi reçue.

Les enfants de l'empereur, pour maintenir leurs partages, sollicitèrent le clergé, et lui donnèrent des droits inouïs jusqu'alors. Ces droits étaient spécieux; on faisait entrer le clergé en garantie d'une chose qu'on avait voulu qu'il autorisât. Agobard[151] représenta à Louis le Débonnaire qu'il avait envoyé Lothaire à Rome pour le faire déclarer empereur; qu'il avait fait des partages à ses enfants, après avoir consulté le ciel par trois jours de jeûnes et de prières. Que pouvait faire un prince superstitieux, attaqué d'ailleurs par la superstition même? On sent quel échec l'autorité souveraine reçut deux fois, par la prison de ce prince et sa pénitence publique. On avait voulu dégrader le roi, on dégrada la royauté.

On a d'abord de la peine à comprendre comment un prince, qui avait plusieurs bonnes qualités, qui ne manquait pas de lumières, qui aimait naturellement le bien, et, pour tout dire enfin, le fils de Charlemagne, put avoir des ennemis si nombreux[152], si violents, si irréconciliables, si ardents à l'offenser, si insolents dans son humiliation, si déterminés à le perdre; et ils l'auraient perdu deux fois sans retour, si ses enfants, dans le fond plus honnêtes gens qu'eux, eussent pu suivre un projet, et convenir de quelque chose.

Chapitre XXI: Continuation du même sujet

La force que Charlemagne avait mise dans la nation subsista assez sous Louis le Débonnaire, pour que l'État pût se maintenir dans sa grandeur, et être respecté des étrangers. Le prince avait l'esprit faible; mais la nation était guerrière. L'autorité se perdait au-dedans, sans que la puissance parût diminuer au-dehors.

Charles Martel, Pépin et Charlemagne gouvernèrent l'un après l'autre la monarchie. Le premier flatta l'avarice des gens de guerre; les deux autres celle du clergé; Louis le Débonnaire mécontenta tous les deux.

Dans la constitution française, le roi, la noblesse et le clergé avaient dans leurs mains toute la puissance de l'État. Charles Martel, Pépin et Charlemagne se

joignirent quelquefois d'intérêts avec l'une des deux parties pour contenir l'autre, et presque toujours avec toutes les deux: mais Louis le Débonnaire détacha de lui l'un et l'autre de ces corps. Il indisposa les évêques par des règlements qui leur parurent rigides, parce qu'il allait plus loin qu'ils ne voulaient aller eux-mêmes. Il y a de très bonnes lois faites mal à propos. Les évêques, accoutumés dans ces temps-là à aller à la guerre contre les Sarrasins et les Saxons, étaient bien éloignés de l'esprit monastique[153] . D'un autre côté, ayant perdu toute sorte de confiance pour sa noblesse, il éleva des gens de néant[154] . Il la priva de ses emplois, la renvoya du palais, appela des étrangers[155]. Il s'était séparé de ces deux corps, il en fut abandonné.

Chapitre XXII: Continuation du même sujet

Mais ce qui affaiblit surtout la monarchie, c'est que ce prince en dissipa les domaines[156]. C'est ici que Nitard, un des plus judicieux historiens que nous ayons; Nitard, petit-fils de Charlemagne, qui était attaché au parti de Louis le Débonnaire, et qui écrivait l'histoire par ordre de Charles le Chauve, doit être écouté.

Il dit « qu'un certain Adelhard avait eu pendant un temps un tel empire sur l'esprit de l'empereur, que ce prince suivait sa volonté en toutes choses; qu'à l'instigation de ce favori, il avait donné les biens fiscaux à tous ceux qui en avaient voulu[157] ; et par là avait anéanti la république[158] ». Ainsi, il fit dans tout l'empire ce que j'ai dit[159] qu'il avait fait en Aquitaine: chose que Charlemagne répara, et que personne ne répara plus.

L'État fut mis dans cet épuisement où Charles Martel le trouva lorsqu'il parvint à la mairerie; et l'on était dans ces circonstances, qu'il n'était plus question d'un coup d'autorité pour le rétablir.

Le fisc se trouva si pauvre que, sous Charles le Chauve, on ne maintenait personne dans les honneurs[160], on n'accordait la sûreté à personne, que pour de l'argent: quand on pouvait détruire les Normands, on les laissait échapper pour de l'argent[161]; et le premier conseil qu'Hincmar donne à Louis le Bègue, c'est de demander dans une assemblée de quoi soutenir les dépenses de sa maison.

Chapitre XXIII: Continuation du même sujet

Le clergé eut sujet de se repentir de la protection qu'il avait accordée aux enfants de Louis le Débonnaire. Ce prince, comme j'ai dit, n'avait jamais donné de préceptions des biens de l'Église aux laïques[162] ; mais bientôt Lothaire en Italie, et

Pépin en Aquitaine, quittèrent le plan de Charlemagne, et reprirent celui de Charles Martel. Les ecclésiastiques eurent recours à l'empereur contre ses enfants; mais ils avaient affaibli eux-mêmes l'autorité qu'ils réclamaient. En Aquitaine, on eut quelque condescendance; en Italie, on n'obéit pas.

Les guerres civiles, qui avaient troublé la vie de Louis le Débonnaire, furent le germe de celles qui suivirent sa mort. Les trois frères, Lothaire, Louis et Charles, cherchèrent, chacun de leur côté, à attirer les grands dans leur parti, et à se faire des créatures. Ils donnèrent à ceux qui voulurent les suivre, des préceptions des biens de l'Église; et, pour gagner la noblesse, ils lui livrèrent le clergé.

On voit, dans les *Capitulaires* [163] , que ces princes furent obligés de céder à l'importunité des demandes, et qu'on leur arracha souvent ce qu'ils n'auraient pas voulu donner: on y voit que le clergé se croyait plus opprimé par la noblesse que par les rois. Il paraît encore que Charles le Chauve fut celui qui attaqua le plus le patrimoine du clergé[164] , soit qu'il fût le plus irrité contre lui, parce qu'il avait dégradé son père à son occasion, soit qu'il fût le plus timide. Quoi qu'il en soit, on voit dans les *Capitulaires* [165] des querelles continuelles entre le clergé qui demandait ses biens, et la noblesse qui refusait, qui éludait, ou qui différait de les rendre; et les rois entre deux.

C'est un spectacle digne de pitié, de voir l'état des choses en ces temps-là. Pendant que Louis le Débonnaire faisait aux églises des dons immenses de ses domaines, ses enfants distribuaient les biens du clergé aux laïques. Souvent la même main qui fondait des abbayes nouvelles, dépouillait les anciennes. Le clergé n'avait point un état fixe. On lui ôtait; il regagnait; mais la couronne perdait toujours.

Vers la fin du règne de Charles le Chauve, et depuis ce règne, il ne fut plus guère question des démêlés du clergé et des laïques sur la restitution des biens de l'Église. Les évêques jetèrent bien encore quelques soupirs dans leurs remontrances à Charles le Chauve, que l'on trouve dans le capitulaire de l'an *856,* et dans la lettre[166] qu'ils écrivirent à Louis le Germanique l'an *858;* mais ils proposaient des choses, et ils réclamaient des promesses tant de fois éludées, que l'on voit qu'ils n'avaient aucune espérance de les obtenir.

Il ne fut plus question que de réparer en général les torts faits dans l'Église et dans l'État[167]. Les rois s'engageaient de ne point ôter aux leudes leurs hommes libres, et de ne plus donner les biens ecclésiastiques par des préceptions[168] *;* de sorte que le clergé et la noblesse parurent s'unir d'intérêts.

Les étranges ravages des Normands, comme j'ai dit, contribuèrent beaucoup à mettre fin à ces querelles.

Les rois, tous les jours moins accrédités, et par les causes que j'ai dites, et par celles que je dirai, crurent n'avoir d'autre parti à prendre que de se mettre entre les mains des ecclésiastiques. Mais le clergé avait affaibli les rois, et les rois avaient affaibli le clergé.

En vain Charles le Chauve et ses successeurs appelèrent-ils le clergé pour soutenir l'État, et en empêcher la chute[169] *;* en vain se servirent-ils du respect que les peuples avaient pour ce corps, pour maintenir celui qu'on devait avoir pour eux[170]; en vain cherchèrent-ils à donner de l'autorité à leurs lois par l'autorité des canons[171] *;* en vain joignirent-ils les peines ecclésiastiques aux peines civiles[172]; en vain, pour contrebalancer l'autorité du comte, donnèrent-ils à chaque évêque la qualité de leur envoyé dans les provinces[173]: il fut impossible au clergé de réparer le mal qu'il avait fait; et un étrange malheur, dont je parlerai bientôt, fit tomber la couronne à terre.

Chapitre XXIV: Que les hommes libres furent rendus capables de posséder des fiefs

J'ai dit que les hommes libres allaient à la guerre sous leur comte, et les vassaux sous leur seigneur. Cela faisait que les ordres de l'État se balançaient les uns les autres; et, quoique les leudes eussent des vassaux sous eux, ils pouvaient être contenus par le comte, qui était à la tête de tous les hommes libres de la monarchie.

D'abord[174], ces hommes libres ne purent pas se recommander pour un fief, mais ils le purent dans la suite; et je trouve que ce changement se fit dans le temps qui s'écoula depuis le règne de Gontran jusqu'à celui de Charlemagne. Je le prouve par la comparaison qu'on peut faire du traité d'Andely[175] passé entre Gontran, Childebert et la reine Brunehault, et le partage fait par Charlemagne à ses enfants, et un partage pareil fait par Louis le Débonnaire[176]. Ces trois actes contiennent des dispositions à peu près pareilles à l'égard des vassaux; et, comme on y règle les mêmes points, et à peu près dans les mêmes circonstances, l'esprit et la lettre de ces trois traités se trouvent à peu près les mêmes à cet égard.

Mais, pour ce qui concerne les hommes libres, il s'y trouve une différence capitale. Le traité d'Andely ne dit point qu'ils pussent se recommander pour un fief; au lieu qu'on trouve, dans les partages de Charlemagne et de Louis le Débonnaire, des clauses expresses pour qu'ils pussent s'y recommander: ce qui fait voir que, depuis le traité d'Andely, un nouvel usage s'introduisit, par lequel les hommes libres étaient devenus capables de cette grande prérogative.

Cela dut arriver lorsque Charles Martel ayant distribué les biens de l'Église à ses soldats, et les ayant donnés, partie en fief, partie en alleu, il se fit une espèce de révolution dans les lois féodales. Il est vraisemblable que les nobles, qui avaient déjà des fiefs, trouvèrent plus avantageux de recevoir les nouveaux dons en alleu, et que les hommes libres se trouvèrent encore trop heureux de les recevoir en fief.

Chapitre XXV: Cause principale de l'affaiblissement de la seconde race. Changement dans les Alleus

Charlemagne, dans le partage[177] dont j'ai parlé au chapitre précédent, régla qu'après sa mort les hommes de chaque roi recevraient des bénéfices dans le royaume de leur roi, et non dans le royaume d'un autre[178] ; au lieu qu'on conserverait ses alleus dans quelque royaume que ce fût. Mais il ajoute que tout homme libre pourrait, après la mort de son seigneur, se recommander pour un fief dans les trois royaumes à qui il voudrait, de même que celui qui n'avait jamais eu de seigneur[179]. On trouve les mêmes dispositions dans le partage que fit Louis le Débonnaire à ses enfants l'an *817* [180].

Mais, quoique les hommes libres se recommandassent pour un fief, la milice du comte n'en était point affaiblie: il fallait toujours que l'homme libre contribuât pour son alleu, et préparât des gens qui en fissent le service, à raison d'un homme pour quatre manoirs; ou bien qu'il préparât un homme qui servit pour lui le fief; et quelques abus s'étant introduits là-dessus, ils furent corrigés, comme il paraît par les constitutions de Charlemagne[181], et par celle de Pépin, roi d'Italie[182], qui s'expliquent l'une l'autre.

Ce que les historiens ont dit, que la bataille de Fontenay causa la ruine de la monarchie, est très vrai; mais qu'il me soit permis de jeter un coup d'œil sur les funestes conséquences de cette journée.

Quelque temps après cette bataille, les trois frères, Lothaire, Louis et Charles, firent un traité[183], dans lequel je trouve des clauses qui durent changer tout l'état politique chez les Français.

Dans l'annonciation [184] que Charles fit au peuple de la partie de ce traité qui le concernait, il dit que tout homme libre pourrait choisir pour seigneur qui il voudrait, du roi ou des autres seigneurs[185].

Avant ce traité, l'homme libre pouvait se recommander pour un fief, mais son alleu restait toujours sous la puissance immédiate du roi, c'est-à-dire sous la juridiction du comte; et il ne dépendait du seigneur auquel il s'était recommandé, qu'à raison du fief qu'il en avait obtenu. Depuis ce traité, tout homme libre put

soumettre son alleu au roi, ou à un autre seigneur, à son choix. Il n'est point question de ceux qui se recommandaient pour un fief, mais de ceux qui changeaient leur alleu en fief, et sortaient, pour ainsi dire, de la juridiction civile, pour entrer dans la puissance du roi ou du seigneur qu'ils voulaient choisir.

Ainsi ceux qui étaient autrefois nuement sous la puissance du roi, en qualité d'hommes libres sous le comte, devinrent insensiblement vassaux les uns des autres, puisque chaque homme libre pouvait choisir pour seigneur qui il voulait, ou du roi, ou des autres seigneurs;

2° Qu'un homme changeant en fief une terre qu'il possédait à perpétuité, ces nouveaux fiefs ne pouvaient plus être à vie. Aussi voyons-nous, un moment après, une loi générale pour donner les fiefs aux enfants du possesseur: elle est de Charles le Chauve, un des trois princes qui contractèrent[186].

Ce que j'ai dit de la liberté qu'eurent tous les hommes de la monarchie, depuis le traité des trois frères, de choisir pour seigneur qui ils voulaient, du roi ou des autres seigneurs, se confirme par les actes passés depuis ce temps-là.

Du temps de Charlemagne, lorsqu'un vassal avait reçu d'un seigneur une chose, ne valût-elle qu'un sou, il ne pouvait plus le quitter[187]. Mais, sous Charles le Chauve, les vassaux purent impunément suivre leurs intérêts ou leur caprice; et ce prince s'exprime si fortement là-dessus, qu'il semble plutôt les inviter à jouir de cette liberté, qu'à la restreindre[188]. Du temps de Charlemagne, les bénéfices étaient plus personnels que réels; dans la suite ils devinrent plus réels que personnels.

Chapitre XXVI: Changement dans les fiefs

Il n'arriva pas de moindres changements dans les fiefs que dans les alleus. On voit par le capitulaire[189] de Compiègne, fait sous le roi Pépin, que ceux à qui le roi donnait un bénéfice, donnaient eux-mêmes une partie de ce bénéfice à divers vassaux; mais ces parties n'étaient point distinguées du tout. Le roi les ôtait lorsqu'il ôtait le tout; et, à la mort du leude, le vassal perdait aussi son arrière-fief; un nouveau bénéficiaire venait, qui établissait aussi de nouveaux arrière-vassaux. Ainsi l'arrière-fief ne dépendait point du fief; c'était la personne qui dépendait. D'un côté, l'arrière-vassal revenait au roi, parce qu'il n'était pas attaché pour toujours au vassal; et l'arrière-fief revenait de même au roi, parce qu'il était le fief même, et non pas une dépendance du fief.

Tel était l'arrière-vasselage, lorsque les fiefs étaient amovibles; tel il était encore, pendant que les fiefs furent à vie. Cela changea lorsque les fiefs passèrent aux héritiers, et que les arrière-fiefs y passèrent de même. Ce qui relevait du roi

immédiatement, n'en releva plus que médiatement; et la puissance royale se trouva, pour ainsi dire, reculée d'un degré, quelquefois de deux, et souvent davantage.

On voit, dans les *Livres des Fiefs* [190] , que quoique les vassaux du roi pussent donner en fief, c'est-à-dire en arrière-fief du roi, cependant ces arrière-vassaux ou petits vavasseurs ne pouvaient pas de même donner en fief; de sorte que ce qu'ils avaient donné, ils pouvaient toujours le reprendre. D'ailleurs une telle concession ne passait point aux enfants comme les fiefs, parce qu'elle n'était point censée faite selon la loi des fiefs.

Si l'on compare l'état où était l'arrière-vasselage du temps que les deux sénateurs de Milan écrivaient ces *Livres,* avec celui où il était du temps du roi Pépin, on trouvera que les arrière-fiefs conservèrent plus longtemps leur nature primitive que les fiefs[191].

Mais lorsque ces sénateurs écrivirent, on avait mis des exceptions si générales à cette règle, qu'elles l'avaient presque anéantie. Car, si celui qui avait reçu un fief du petit vavasseur l'avait suivi à Rome dans une expédition, il acquérait tous les droits de vassal; de même, s'il avait donné de l'argent au petit vavasseur pour obtenir le fief, celui-ci ne pouvait le lui ôter, ni l'empêcher de le transmettre à son fils, jusqu'à ce qu'il lui eût rendu son argent[192]. Enfin, cette règle n'était plus suivie dans le sénat de Milan[193].

Chapitre XXVII: Autre changement arrivé dans les fiefs

Du temps de Charlemagne[194], on était obligé, sous de grandes peines, de se rendre à la convocation, pour quelque guerre que ce fût; on ne recevait point d'excuses; et le comte qui aurait exempté quelqu'un, aurait été puni lui-même. Mais le traité des trois frères[195] mit là-dessus une restriction qui tira, pour ainsi dire, la noblesse de la main du roi[196]: on ne fut plus tenu de suivre le roi à la guerre, que quand cette guerre était défensive. Il fut libre, dans les autres, de suivre son seigneur, ou de vaquer à ses affaires. Ce traité se rapporte à un autre, fait cinq ans auparavant[197] entre les deux frères Charles le Chauve et Louis roi de Germanie, par lequel ces deux frères dispensèrent leurs vassaux de les suivre à la guerre, en cas qu'ils fissent quelque entreprise l'un contre l'autre; chose que les deux princes jurèrent, et qu'ils firent jurer aux deux armées.

La mort de cent mille Français à la bataille de Fontenay fit penser à ce qui restait encore de noblesse que, par les querelles particulières de ses rois sur leur partage, elle serait enfin exterminée[198] *;* et que leur ambition et leur jalousie ferait verser tout ce qu'il y avait encore de sang à répandre. On fit cette loi, que la noblesse ne

serait contrainte de suivre les princes à la guerre, que lorsqu'il s'agirait de défendre l'État contre une invasion étrangère. Elle fut en usage pendant plusieurs siècles[199].

Chapitre XXVIII: Changements arrivés dans les grands offices et dans les fiefs

Il semblait que tout prît un vice particulier, et se corrompît en même temps. J'ai dit que, dans les premiers temps, plusieurs fiefs étaient aliénés à perpétuité: mais c'étaient des cas particuliers, et les fiefs en général conservaient toujours leur propre nature; et si la couronne avait perdu les fiefs, elle en avait substitué d'autres. J'ai dit encore que la couronne n'avait jamais aliéné les grands offices à perpétuité[200] .

Mais Charles le Chauve fit un règlement général, qui affecta également et les grands offices et les fiefs: il établit, dans ses *Capitulaires,* que les comtés seraient données aux enfants du comte; et il voulut que ce règlement eût encore lieu pour les fiefs[201].

On verra tout à l'heure que ce règlement reçut une plus grande extension; de sorte que les grands offices et les fiefs passèrent à des parents plus éloignés. Il suivit de là que la plupart des seigneurs, qui relevaient immédiatement de la couronne, n'en relevèrent plus que médiatement. Ces comtes, qui rendaient autrefois la justice dans les plaids du roi; ces comtes, qui menaient les hommes libres à la guerre, se trouvèrent entre le roi et ses hommes libres; et la puissance se trouva encore reculée d'un degré.

Il y a plus: il paraît par les capitulaires que les comtes avaient des bénéfices attachés à leur comté, et des vassaux sous eux[202] . Quand les comtés furent héréditaires, ces vassaux du comte ne furent plus les vassaux immédiats du roi; les bénéfices attachés aux comtés ne furent plus les bénéfices du roi; les comtes devinrent plus puissants, parce que les vassaux qu'ils avaient déjà les mirent en état de s'en procurer d'autres.

Pour bien sentir l'affaiblissement qui en résulta à la fin de la seconde race, il n'y a qu'à voir ce qui arriva au commencement de la troisième, où la multiplication des arrière-fiefs mit les grands vassaux au désespoir.

C'était une coutume du royaume que, quand les aînés avaient donné des partages à leurs cadets, ceux-ci en faisaient hommage à l'aîné[203] ; de manière que le seigneur dominant ne les tenait plus qu'en arrière-fief. Philippe Auguste, le duc de Bourgogne, les comtes de Nevers, de Boulogne, de Saint-Paul, de Dampierre, et autres seigneurs, déclarèrent que dorénavant, soit que le fief fût divisé par succession ou autrement, le tout relèverait toujours du même seigneur, sans aucun

seigneur moyen[204] . Cette ordonnance ne fut pas généralement suivie, car, comme j'ai dit ailleurs, il était impossible de faire dans ces temps-là des ordonnances générales; mais plusieurs de nos coutumes se réglèrent là-dessus.

Chapitre XXIX: De la nature des fiefs depuis le règne de Charles le chauve

J'ai dit que Charles le Chauve voulut que, quand le possesseur d'un grand office ou d'un fief laisserait en mourant un fils, l'office ou le fief lui fût donné. Il serait difficile de suivre le progrès des abus qui en résultèrent, et de l'extension qu'on donna à cette loi dans chaque pays. Je trouve dans les *Livres des Fiefs* [205] *,* qu'au commencement du règne de l'empereur Conrad II, les fiefs, dans les pays de sa domination, ne passaient point aux petits-fils; ils passaient seulement à celui des enfants du der-nier possesseur que le seigneur avait choisi[206] : ainsi les fiefs furent donnés par une espèce d'élection que le seigneur fit entre ses enfants.

J'ai expliqué, au chapitre XVII de ce livre, comment, dans la seconde race, la couronne se trouvait à certains égards élective, et à certains égards héréditaire. Elle était héréditaire, parce qu'on prenait toujours les rois dans cette race; elle l'était encore, parce que les enfants succédaient; elle était élective, parce que le peuple choisissait entre les enfants. Comme les choses vont toujours de proche en proche, et qu'une loi politique a toujours du rapport à une autre loi politique, on suivit pour la succession des fiefs le même esprit que l'on avait suivi pour la succession à la couronne[207] . Ainsi les fiefs passèrent aux enfants, et par droit de succession et par droit d'élection; et chaque fief se trouva, comme la couronne, électif et héréditaire.

Ce droit d'élection dans la personne du seigneur ne subsistait pas[208] du temps des auteurs des *Livres des Fiefs* [209] *,* c'est-à-dire sous le règne de l'empereur Frédéric *1er.*

Chapitre XXX: Continuation du même sujet

Il est dit dans les *Livres des Fiefs* [210] que, quand l'empereur Conrad partit pour Rome, les fidèles qui étaient à son service lui demandèrent de faire une loi pour que les fiefs, qui passaient aux enfants, passassent aussi aux petits-enfants; et que celui dont le frère était mort sans héritiers légitimes pût succéder au fief qui avait appartenu à leur père commun: cela fut accordé.

On y ajoute, et il faut se souvenir que ceux qui parlent vivaient[211] du temps de l'empereur Frédé*ric 1er,* « que les anciens jurisconsultes avaient toujours tenu que

la succession des fiefs en ligne collatérale ne passait point au-delà des frères germains; quoique, dans des temps modernes, on l'eût portée jusqu'au septième degré, comme, par le droit nouveau, on l'avait portée en ligne directe jusqu'à l'infini[212] ». C'est ainsi que la loi de Conrad reçut peu à peu des extensions.

Toutes ces choses supposées, la simple lecture de l'histoire de France fera voir que la perpétuité des fiefs s'établit plus tôt en France qu'en Allemagne. Lorsque l'empereur Conrad Il commença *à* régner en *1024,* les choses se trouvèrent encore en Allemagne comme elles étaient déjà en France sous le règne de Charles le Chauve, qui mourut en *877.* Mais en France, depuis le règne de Charles le Chauve, il se fit de tels changements, que Charles le Simple se trouva hors d'état de disputer à une maison étrangère ses droits incontestables à l'empire; et qu'enfin, du temps de Hugues Capet, la maison régnante, dépouillée de tous ses domaines, ne put pas même soutenir la couronne.

La faiblesse d'esprit de Charles le Chauve mit en France une égale faiblesse dans l'État. Mais comme Louis le Germanique son frère, et quelques-uns de ceux qui lui succédèrent, eurent de plus grandes qualités, la force de leur État se soutint plus longtemps.

Que dis-je? Peut-être que l'humeur flegmatique, et, si j'ose le dire, l'immutabilité de l'esprit de la nation allemande, résista plus longtemps que celui de la nation française à cette disposition des choses, qui faisait que les fiefs, comme par une tendance naturelle, se perpétuaient dans les familles.

J'ajoute que le royaume d'Allemagne ne fut pas dévasté, et, pour ainsi dire, anéanti, comme le fut celui de France, par ce genre particulier de guerre que lui firent les Normands et les Sarrasins. Il y avait moins de richesses en Allemagne, moins de villes à saccager, moins de côtes à parcourir, plus de marais à franchir, plus de forêts à pénétrer. Les princes, qui ne virent pas à chaque instant l'État prêt à tomber, eurent moins besoin de leurs vassaux, c'est-à-dire en dépendirent moins. Et il y a apparence que si les empereurs d'Allemagne n'avaient été obligés de s'aller faire couronner à Rome, et de faire des expéditions continuelles en Italie, les fiefs auraient conservé plus longtemps chez eux leur nature primitive.

Chapitre XXXI: Comment l'empire sortit de la maison de Charlemagne

L'empire, qui, au préjudice de la branche de Charles le Chauve, avait déjà été donné aux bâtards de celle de Louis le Germanique[213], passa encore dans une maison étrangère, par l'élection de Conrad, duc de Franconie, l'an 912. La branche qui

régnait en France, et qui pouvait à peine disputer des villages, était encore moins en état de disputer l'empire. Nous avons un accord passé entre Charles le Simple et l'empereur Henri *1er,* qui avait succédé à Conrad. On l'appelle le pacte de Bonn[214]. Les deux princes se rendirent dans un navire qu'on avait placé au milieu du Rhin, et se jurèrent une amitié éternelle. On employa un *mezzo termine* assez bon. Charles prit le titre de roi de la France occidentale, et Henri celui de roi de la France orientale. Charles contracta avec le roi de Germanie, et non avec l'empereur.

Chapitre XXXII: Comment la couronne de France passa dans la maison de Hugues Capet

L'hérédité des fiefs et l'établissement général des arrière-fiefs éteignirent le gouvernement politique, et formèrent le gouvernement féodal. Au lieu de cette multitude innombrable de vassaux que les rois avaient eus, ils n'en eurent plus que quelques-uns, dont les autres dépendirent. Les rois n'eurent presque plus d'autorité directe: un pouvoir qui devait passer par tant d'autres pouvoirs, et par de si grands pouvoirs, s'arrêta ou se perdit avant d'arriver à son terme. De si grands vassaux n'obéirent plus; et ils se servirent même de leurs arrière-vassaux pour ne plus obéir. Les rois, privés de leurs domaines, réduits aux villes de Reims et de Laon, restèrent à leur merci. L'arbre étendit trop loin ses branches, et la tête se sécha. Le royaume se trouva sans domaine, comme est aujourd'hui l'empire. On donna la couronne à un des plus puissants vassaux.

Les Normands ravageaient le royaume; ils venaient sur des espèces de radeaux ou de petits bâtiments, entraient par l'embouchure des rivières, les remontaient, et dévastaient le pays des deux côtés. Les villes d'Orléans et de Paris arrêtaient ces brigands[215] ; et ils ne pouvaient avancer ni sur la Seine ni sur la Loire. Hugues Capet, qui possédait ces deux villes, tenait dans ses mains les deux clefs des malheureux restes du royaume; on lui déféra une couronne qu'il était seul en état de défendre. C'est ainsi que depuis on a donné l'empire à la maison qui tient immobiles les frontières des Turcs.

L'empire était sorti de la maison de Charlemagne dans le temps que l'hérédité des fiefs ne s'établissait que comme une condescendance. Elle fut même plus tard en usage chez les Allemands que chez les Français[216] : cela fit que l'empire, considéré comme un fief, fut électif. Au contraire, quand la couronne de France sortit de la maison de Charlemagne, les fiefs étaient réellement héréditaires dans ce royaume: la couronne, comme un grand fief, le fut aussi.

Du reste, on a eu grand tort de rejeter sur le moment de cette révolution tous les changements qui étaient arrivés, ou qui arrivèrent depuis. Tout se réduisit à deux événements: la famille régnante changea, et la couronne fut unie à un grand fief.

Chapitre XXXIII : Quelques conséquences de la perpétuité des fiefs

Il suivit de la perpétuité des fiefs que le droit d'aînesse ou de primogéniture s'établit parmi les Français. On ne le connaissait point dans la première race[217] : la couronne se partageait entre les frères; les alleus se divisaient de même; et les fiefs, amovibles ou à vie, n'étant pas un objet de succession, ne pouvaient pas être un objet de partage.

Dans la seconde race, le titre d'empereur qu'avait Louis le Débonnaire, et dont il honora Lothaire son fils aîné, lui fit imaginer de donner à ce prince une espèce de primauté sur ses cadets. Les deux rois[218] devaient aller trouver l'empereur chaque année, lui porter des présents, et en recevoir de lui de plus grands; ils devaient conférer avec lui sur les affaires communes. C'est ce qui donna à Lothaire ces prétentions qui lui réussirent si mal. Quand Agobard écrivit pour ce prince[219], il allégua la disposition de l'empereur même, qui avait associé Lothaire à l'empire, après que, par trois jours de jeûne et par la célébration des saints sacrifices, par des prières et des aumônes, Dieu avait été consulté; que la nation lui avait prêté serment, qu'elle ne pouvait point se parjurer; qu'il avait envoyé Lothaire à Rome, pour être confirmé par le pape. Il pèse sur tout ceci, et non pas sur le droit d'aînesse. Il dit bien que l'empereur avait désigné un partage aux cadets, et qu'il avait préféré l'aîné; mais en disant qu'il avait préféré l'aîné, c'était dire en même temps qu'il aurait pu préférer les cadets.

Mais quand les fiefs furent héréditaires, le droit d'aînesse s'établit dans la succession des fiefs, et, par la même raison, dans celle de la couronne, qui était le grand fief. La loi ancienne, qui formait des partages, ne subsista plus: les fiefs étant chargés d'un service, il fallait que le possesseur fût en état de le remplir. On établit un droit de primogéniture; et la raison de la loi féodale força celle de la loi politique ou civile.

Les fiefs passant aux enfants du possesseur, les seigneurs perdaient la liberté d'en disposer; et, pour s'en dédommager, ils établirent un droit qu'on appela le droit de rachat, dont parlent nos coutumes, qui se paya d'abord en ligne directe, et qui, par usage, ne se paya plus qu'en ligne collatérale.

Bientôt les fiefs purent être transportés aux étrangers, comme un bien patrimonial. Cela fit naître le droit de lods et ventes, établi dans presque tout le

royaume. Ces droits furent d'abord arbitraires; mais quand la pratique d'accorder ces permissions devint générale, on les fixa dans chaque contrée.

Le droit de rachat devait se payer à chaque mutation d'héritier, et se paya même d'abord en ligne directe[220]. La coutume la plus générale l'avait fixé à une année du revenu. Cela était onéreux et incommode au vassal, et affectait, pour ainsi dire, le fief. Il obtint souvent, dans l'acte d'hommage, que le seigneur ne demanderait plus pour le rachat qu'une certaine somme d'argent[221], laquelle, par les changements arrivés aux monnaies, est devenue de nulle importance: ainsi le droit de rachat se trouve aujourd'hui presque réduit à rien, tandis que celui de lods et ventes a subsisté dans toute son étendue. Ce droit-ci ne concernant ni le vassal ni ses héritiers, mais étant un cas fortuit qu'on ne devait ni prévoir ni attendre, on ne fit point ces sortes de stipulations, et on continua à payer une certaine portion du prix.

Lorsque les fiefs étaient à vie, on ne pouvait pas donner une partie de son fief, pour le tenir pour toujours en arrière-fief; il eût été absurde qu'un simple usufruitier eût disposé de la propriété de la chose. Mais, lorsqu'ils devinrent perpétuels, cela fut permis[222], avec de certaines restrictions que mirent les coutumes[223] : ce qu'on appela *se jouer de son fief*.

La perpétuité des fiefs ayant fait établir le droit de rachat, les filles purent succéder à un fief, au défaut des mâles. Car le seigneur donnant le fief à la fille, il multipliait les cas de son droit de rachat, parce que le mari devait le payer comme la femme[224]. Cette disposition ne pouvait avoir lieu pour la couronne; car, comme elle ne relevait de personne, il ne pouvait point y avoir de droit de rachat sur elle.

La fille de Guillaume V, comte de Toulouse, ne succéda pas à la comté. Dans la suite, Aliénor succéda à l'Aquitaine, et Mathilde à la Normandie; et le droit de la succession des filles parut dans ces temps-là si bien établi, que Louis le Jeune, après la dissolution de son mariage avec Aliénor, ne fit aucune difficulté de lui rendre la Guyenne. Comme ces deux derniers exemples suivirent de très près le premier, il faut que la loi générale qui appelait les femmes à la succession des fiefs se soit introduite plus tard dans la comté de Toulouse que dans les autres provinces du royaume[225].

La constitution de divers royaumes de l'Europe a suivi l'état actuel où étaient les fiefs dans les temps que ces royaumes ont été fondés. Les femmes ne succédèrent ni à la couronne de France ni à l'empire, parce que, dans l'établissement de ces deux monarchies, les femmes ne pouvaient succéder aux fiefs; mais elles succédèrent dans les royaumes dont l'établissement suivit celui de la perpétuité des fiefs, tels que ceux qui furent fondés par les conquêtes des Normands, ceux qui furent fondés par les conquêtes faites sur les Maures; d'autres enfin, qui, au-delà des limites de

l'Allemagne, et dans des temps assez modernes, prirent, en quelque façon, une seconde naissance par l'établissement du christianisme.

Quand les fiefs étaient amovibles, on les donnait à des gens qui étaient en état de les servir, et il n'était point question des mineurs. Mais, quand ils furent perpétuels, les seigneurs prirent le fief jusqu'à la majorité, soit pour augmenter leurs profits, soit pour faire élever le pupille dans l'exercice des armes[226] . C'est ce que nos coutumes appellent la *garde-noble,* laquelle est fondée sur d'autres principes que ceux de la tutelle, et en est entièrement distincte.

Quand les fiefs étaient à vie, on se recommandait pour un fief; et la tradition réelle, qui se faisait par le sceptre, constatait le fief, comme fait aujourd'hui l'hommage. Nous ne voyons pas que les comtes, ou même les envoyés du roi, reçussent les hommages dans les provinces; et cette fonction ne se trouve pas dans les commissions de ces officiers qui nous ont été conservées dans les capitulaires. Ils faisaient bien quelquefois prêter le serment de fidélité à tous les sujets[227] ; mais ce serment était si peu un hommage de la nature de ceux qu'on établit depuis, que, dans ces derniers, le serinent de fidélité était une action jointe à l'hommage, qui tantôt suivait et tantôt précédait l'hommage, qui n'avait point lieu dans tous les hommages, qui fut moins solennelle que l'hommage, et en était entièrement distincte[228].

Les comtes et les envoyés du roi faisaient encore, dans les occasions, donner aux vassaux dont la fidélité était suspecte, une assurance qu'on appelait *firmitas* [229] ; mais cette assurance ne pouvait être un hommage, puisque les rois se la donnaient entre eux[230].

Que si l'abbé Suger[231] parle d'une chaire de Dagobert, où, selon le rapport de l'antiquité, les rois de France avaient coutume de recevoir les hommages des seigneurs, il est clair qu'il emploie ici les idées et le langage de son temps.

Lorsque les fiefs passèrent aux héritiers, la reconnaissance du vassal, qui n'était dans les premiers temps qu'une chose occasionnelle, devint une action réglée: elle fut faite d'une manière plus éclatante, elle fut remplie de plus de formalités, parce qu'elle devait porter la mémoire des devoirs réciproques du seigneur et du vassal, dans tous les âges.

Je pourrais croire que les hommages commencèrent à s'établir du temps du roi Pépin, qui est le temps où j'ai dit que plusieurs bénéfices furent donnés à perpétuité: mais je le croirais avec précaution, et dans la supposition seule que les auteurs des anciennes Annales des Francs n'aient pas été des ignorants, qui, décrivant les

cérémonies de l'acte de fidélité que Tassillon, duc de Bavière, fit à Pépin[232], aient parlé suivant les usages qu'ils voyaient pratiquer de leur temps[233].

Chapitre XXXIV: Continuation du même sujet

Quand les fiefs étaient amovibles ou à vie, ils n'appartenaient guère qu'aux lois politiques; c'est pour cela que, dans les lois civiles de ces temps-là, il est fait si peu de mention des lois des fiefs. Mais lorsqu'ils devinrent héréditaires, qu'ils purent se donner, se vendre, se léguer, ils appartinrent et aux lois politiques et aux lois civiles. Le fief, considéré comme une obligation au service militaire, tenait au droit politique; considéré comme un genre de bien qui était dans le commerce, il tenait au droit civil. Cela donna naissance aux lois civiles sur les fiefs.

Les fiefs étant devenus héréditaires, les lois concernant l'ordre des successions durent être relatives à la perpétuité des fiefs. Ainsi s'établit, malgré la disposition du droit romain et de la loi salique[234] , cette règle du droit français: *Propres ne remontent point* [235] . Il fallait que le fief fût servi; mais un aïeul, un grand-oncle auraient été de mauvais vassaux à donner au seigneur: aussi cette règle n'eut-elle d'abord lieu que pour les fiefs, comme nous l'apprenons de Boutillier[236].

Les fiefs étant devenus héréditaires, les seigneurs, qui devaient veiller à ce que le fief fût servi, exigèrent que les filles qui devaient succéder au fief[237] , et, je crois, quelquefois les mâles, ne pussent se marier sans leur consentement; de sorte que les contrats de mariage devinrent pour les nobles une disposition féodale et une disposition civile. Dans un acte pareil, fait sous les yeux du seigneur, on fit des dispositions pour la succession future, dans la vue que le fief pût être servi par les héritiers : aussi les seuls nobles eurent-ils d'abord la liberté de disposer des successions futures par contrat de mariage, comme l'ont remarqué Boyer[238] et Aufrerius[239] .

Il est inutile de dire que le retrait lignager, fondé sur l'ancien droit des parents, qui est un mystère de notre ancienne jurisprudence française que je n'ai pas le temps de développer, ne put avoir lieu à l'égard des fiefs, que lorsqu'ils devinrent perpétuels.

Italiam, Italiam [240] Je finis le traité des fiefs où la plupart des auteurs l'ont commencé.

Book Thirty-One

A THEORY OF FEUDAL LAWS AMONG THE FRANKS, IN THE RELATION THAT THEY HAVE WITH THE REVOLUTIONS IN THEIR MONARCHY

Chapter 1: Changes in the Offices and the Fiefs

In the beginning counts were only sent into their districts for one year; soon they purchased the continuation of their offices. One finds an example of this starting with the reign of Clovis's grandchildren. A certain Peonius was a count in the town of Auxerre (a[1]); he sent his son Mummolus to carry the silver to Gontran in order to be retained in his post; the son gave the silver for himself and obtained his father's place. The kings had already begun to corrupt their own favors.

Though, by the kingdom's law, the fiefs were alienable, they nevertheless were neither given, not taken away in a capricious and arbitrary manner; and it was usually one of the main things that was bargained in the nation's assemblies. One may think that the corruption slipped in at this point, as it had slipped in at the other; and that they retained possession of fiefs for silver, as they retained possession of counties.

I will show, in what remains of this book (b[2]), that independently of the gifts that princes made for a set time, there were others that they made permanently. It occurred that the court wished to revoke the gifts that had been made: that placed a general discontent in the nation, and they soon saw born that famous revolution in the history of France, the first stage of which was the astonishing spectacle of Brunhilda's punishment.

It initially seems extraordinary that this queen, daughter, sister, mother of so many kings, still famous today by some works worthy of a Roman aedile of proconsul, born with an admirable genius for public matters, endowed with qualities that had been respected for a long time, should come to be seen suddenly exposed to such long, shameful, and cruel punishments (c[3]), by a king (d[4]) whose authority was ill enough established in his nation, if she had not fallen, for some particular cause, into that nation's discrage. Clotaire blamed her for the deaths of ten kings (e[5]); but there were two of those that he himself caused to die; death for some others was the crime of chance or the wickedness of another queen; and a nation that had permitted Fredegund to die in her bed, that even had opposed punishment for her frightful crimes (f[6]), ought indeed to be cold about those of Brunhilda.

She was fixed on a camel, and they promenaded through the whole army; a certain sign that she had fallen into that army's disgrace. Fredegaire said that Protadius, Brunhilda's favorite, took the property of the lords, and filled the treasury with it, that he humiliated the nobility, and that no one could be secure in

keeping the post that he held (g[7]). The army conspired against him, they stabbed him in his tent; and Brunhilda, whether from the vengeances that she extracted for this death (h[8]), or from the pursuit of the same design, became daily more odious to the nation (i[9]).

Clotaire, ambitious to reign alone, and full of the most frightening vengeance, certain to perish if Brunhilda's children gained the upper hand, entered into a conspiracy against himself; and, whether because he was clumsy, or because he was forced by the circumstances, he became Brunhilda's accuser, and caused making a terrible example of that queen.

Warnacharius had been the heart of the conspiracy against Brunhilda; he was mayor of Burgundy; he demanded of Clotaire that he would never be removed during his life (k[10]). From this the mayor could no longer have been in the situation in which French lords had been; and that authority began to become independent of royal authority.

It was the fatal of regency of Brunhilda that had above all alarmed the nation. While the laws continued in force, no one could complain that someone took a fief away from him, for the law did not give it to him forever; but when greed, bad practices, corruption caused the giving of fiefs, they complained that they were deprived in devious ways of things that they had often acquired similarly. Perhaps had the public good been the motive for revoking gifts, none have could said anything; but they showed the order, without hiding the corruption; they claimed the right to the treasury, in order to spread the treasury's goods at their fancy; the gifts were no longer the recompense or hope for services. Brunhilda, from a corrupt spirit, intended to correct the abuses of ancient corruption. Her caprices were not those of a weak mind: the liegemen and the high officers thought themselves destroyed; they destroyed her.

It is indeed necessary that we might have all the deeds that took place in those times; and the makers of chronicles (who knew about the story of their era just about what the villagers of today know about ours) are very sterile. Yet, we have a constitution from Clotaire, given in the council of Paris (l[11]) for reforming the abuses, which shows that the prince caused to cease the complaints that had given rise to the revolution (m[12]). On the one hand, he there confirms all the gifts that had been made or confirmed by his predecessor kings (n[13]); and he ordered, on the other hand, that everything that had been taken form his liegemen or his faithfuls should be restored to them (o[14]).

That was not the sole concession that the king made in that council. He wished that what had been done contrary to the privileges of the ecclesiastics should be corrected (p[15]). He moderated the influence of the court in the elections of bishops. (q[16]) The king similarly reformed treasury matters: he wished that all the new assessments should be taken away (r[17]); that they might levy no travel impost instituted since the death of Guntram, Siegbert, and Chilperic (s[18]); that is to say, that he suppressed everything that had been done during the regencies of Fredegund and Brunhilda: he prohibited that his flocks should be led into the forests of private persons (t[19]): and we are going to see shortly that the reform was still more general, and extended into civil affairs.

Chapter 2: How the Civil Government Was Reformed

To this point one saw the nation giving signs of impatience and disregard for the choices, or the conduct of its masters; one saw it settle the differences among their masters and impose the necessity of peace upon them. But what had not yet been seen, the nation then did: it cast its eyes upon its present situation; it examined its laws with cold blood; it provided for its insufficiencies; it halted the violence; it settled the power.

The hardy and insolent, masculine regencies of Fredegund and Brunhilda had less surprised that nation, than they had warned it. Fredegund had defended her wickednesses by her wickednesses themselves; she had justified the poison and the assassinations by the poison and the assassinations; she conducted herself in such a manner that her infractions were still more private than public. Fredegund caused more evils; Brunhilda caused more fear of them. In that crisis, the nation did not settle to establish order in the feudal government, it intended also to assure its civil government: for the latter was still more corrupt than the other; and that corruption was so much more dangerous because it was more ancient, and drew more, in some sense, from the abuse of morals than the abuse of laws.

Gregory of Tours *History* and the other monuments show us, on the one hand, a ferocious and barbarian nation; and, on the other, some kings that were not less so. Those princes were murderers, unjust and cruel, because all the nation was so. If Christianity sometimes appeared to soften them, that was only from the terrors that Christianity imparts to the guilty. The churches defended themselves against them by miracles and the wonders of their saints. The kings were not sacrilegious, because they feared the punishments for sacrileges; but otherwise they committed, either in anger, or in cold-blood, every kind of crime and injustice, because those crimes and those injustices did not reveal to them the divine hand so close at hand. The Franks, as I have said, endured some murderous kings, because they were murderers themselves; they were not struck by their kings' injustices and rapines, because they were pillagers and unjust like them. There were indeed many established laws; but the kings made them useless by certain letters called *Préceptions* (a[20]), which overturned those very laws: that was somewhat like the rescripts of the Roman emperors, whether the kings had taken that practice form them, whether they had derived it on the basis of their own bent. One observes in Gregory of Tours that they committed murders in cold-blood and caused to die some accused that alone had not been heard; they gave royal edicts in order to make

illicit marriages (b[21]); they gave some to transfer inheritances; they gave some for stripping relatives of their right; they gave some for marrying females that had taken religious vows. They did not, in truth, make laws by their single motion; but they suspended the operation of those that were made.

Clotaire's decree redressed all these grievances. No one could any longer be condemned without being heard (c[22]); relatives had always to inherit according to the order established by the law (d[23]); every royal edict for marrying girls, widows or females who had taken religious vows, was nullified, and they punished severely those who obtained and made use of them (e[24]). We could perhaps more exactly know what he enacted concerning those royal edicts, if article 13 of that decree and the two succeeding ones had not perished with time. We have only the first words of that article 13, which ordained that the royal edicts will be observed; which cannot consist with those that he came to abolish in the same law. We have another constitution from the same prince (f[25]), which refers to his edict, and similarly corrects, point by point, all the abuses of royal edicts.

It is true that Mr. Baluze, finding this constitution with no date, and without the name of the place where it had been given, attributes it to Clotaire the First. It is by Clotaire II. I will give three reasons for this:

1. It is said there that the king preserved the immunities granted to the churches by his father and his grandfather (g[26]). What immunities could Childeric, Clotaire the First's grandfather, have granted the churches, he who was no Christian, and who lived before the monarchy had been founded? But if one attributes this decree to Clotaire II, one will discover as grandfather Clotaire the First himself, who made immense gifts to the churches in order to expiate the death of his son Cramne, whom he had burned with his wife and children.
2. The abuses that this constitution corrected remained after the death of Clotaire the First and were borne to their height during the weakness of Guntram's reign, the cruelty of that of Chilperic, and the detestable regencies of Fredegund and Brunhilda. Now, how could the nation have suffered grievances so solemnly proscribed, without ever having cried out about the constant return of those grievances? How could it not have done at that time what it did when, Chilperic II (h[27]) having resumed the ancient violences, it pushed him to ordain that, in

judgments, folk would follow the law and the customs, as they did anciently (i[28])?

3. Finally, that constitution, made in order to redress grievances, cannot refer to Clotaire the First, since there were not under his reign any complaints in the kingdom in this regard, and because his authority there was firmly established, above all at the time in which they place this constitution; rather, it suits quite well the events that occurred under the reign of Clotaire II, who caused a revolution in the political state of the kingdom. It is necessary to clarify history by the laws, and the laws by the history.

Chapter 3: Authority of the Palace Mayors

I have said that Clotaire II committed not to remove Warnachaire from his post as mayor during his life. The revolution had another effect. Prior to that time, the mayor was the king's mayor: he became the kingdom's mayor; the king did not choose; the nation chose him. Protadius, before the revolution, had been made mayor by Theodoric (a[29]), and Landeric by Fredegund (b[30]); but since, the nation was in possession of electing (c[31]).

Thus it is not necessary to confuse, as some authors have done, those mayors of the palace with those that had this dignity before the death of Brunhilda, the mayors of the king with the mayors of the kingdom. One observes, in the law of the Burgundians, that among them the office of mayor was not one of the first offices of the state (d[32]); neither was it one of the most eminent among the first Frankish kings (e[33]).

Clotaire reassured them that possessed office and fiefs; and, after the death of Warnachhaire, that prince having asked the lords assembled at Troyes whom they wished to place in his position, they all shouted that they would not elect him; and, asking him for his preference, they placed themselves in his hands (f[34]).

Dagobert, like his father, reunited the whole monarchy: the nation relied upon him, and gave him no mayor. That prince felt at liberty; and, further reassured by his victories, he resumed Brunhilda's design. But that succeeded so ill for him, that the liegemen of Austrasia allowed themselves to be beaten by the Sclavons (g[35]), returned to their homes, and the frontiers were prey to the barbarians.

He took the position of offering Austrasia to yield Austrasia to his son Siegbert, with a treasury, and to place the kingdom's government at the palace into the hands of Cunebert, bishop of Cologne, and duke Adalgise. Fredegaire did not go into the details of the agreements that were made at that time; but the king confirmed the whole by his charters, and initially Austrasia was secured from danger (h[36]).

Dagobert, sensing he was dying, recommended to Aega his wife Nentechlde and his son Clovis. The liegemen of Neustria and of Burgundy chose that young prince for their king (i[37]). Aega and Nentechilde governed the palace (k[38]); they restored all the property that Dagobert had taken (l[39]) and complaints ceased in Neustria and in Burgundy, as they had ceased in Austrasia.

After the death of Aega, the queen, Nentechilde, engaged the lords of Burgundy to elect Floachatus for their mayor (m[40]). The latter sent letters to the bishops and

the main lords of the kingdom of Burgundy, in which he promised forever to preserve to them, which is to say during their lives, their honors and their dignities (n[41]). He confirmed his word by an oath. It is here that the author of *Livre des maires de la maison royale* set the beginning of the administration of the kingdom by the mayors of the palace (o[42]).

Fredegaire, who was a Burgundian, entered into greater detail concerning what relates to the mayors of Burgundy in the time of the revolution about which we are speaking, than concerning the mayors of Austrasia and Neustria; but the agreements that were made in Burgundy were, for the same reasons, made in Neustria and Austrasia.

The nation thought that was more certain of placing authority in the hands of a mayor that it elected, and on whom it could impose some conditions, than into those of a king whose power was hereditary.

Chapter 4: What in Respect to the Mayors Was the Genius of the Nation

A government in which a nation that had a king elected him that ought to exercise the royal authority seems most extraordinary; but, independently of the circumstances in which they found themselves, I believe that the Franks in this regard drew their ideas from a great distance.

They had descended from the Germans, of whom Tacitus says that, in the choice of their king, they decided on the basis of his nobility; and in the choice of their chief, of his virtue (a[43]). There are the kings of the First Race, and the mayors of the palace; the first were hereditary, and the second were elective.

None can doubt that these princes, who, in the nation's assemblies, rose, and proposed to lead, undertaking all them that wanted to follow them, did concentrate for the most part, in their person, both the authority of the king and the authority of the mayor. Their nobility had given them royalty; and their virtue, causing several volunteers that took them for chief to follow them, gave them the authority of the mayor. It is from the royal dignity that our first kings were at the head of the tribunals and the assemblies and gave laws with the consent of those assemblies: it is from the ducal dignity, or the chief, that they made their expeditions, and commanded their armies.

In order to know the genius of the first Franks in this respect, one only has to cast eyes upon the conduct that Arbgast maintained, a national Frank, to whom Valentinian had given command of the army (b[44]). He locked the emperor within the palace; he did not allow anyone whatever to speak to him about any civil or military business. Arbogast did in that era what the Pepins did subsequently.

Chapter 5: How the Mayors Obtained Command of the Armies

While the kings commanded the armies, the nation did not think of choosing a chief. Clovis and his four sons were in the lead of the French and led them from victory to victory. Thibault, a son of Theodebert, a young prince, weak and sick, was the first of the kings that remained inside his palace (c[45]). He refused to make an expedition into Italy against Narses, and he had the mortification of seeing the Franks selecting two chiefs who led them there (d[46]). Of the four children of Clotaire the First, Gontran was the one that most neglected to command the armies (e[47]); other kings followed that example: and in order without danger to place the command in other hands, they gave it to several chiefs or dukes (f[48]).

From this folk saw numberless difficulties aborning: there was no longer discipline, they no longer knew how to obey; the armies were no longer fatal except to their own country; they were burdened with spoliations before arriving among the enemies. One finds in Gregory of Tours a lively depiction of all those evils (g[49]). “How will we be able to obtain victory, said Gontran, we who do not preserve what our fathers have acquired? Our nation is no longer the same (h[50]) …” A remarkable thing! It was in the decadence of the time of the grandsons of Clovis.

It was therefore natural that folk came from this to make a single duke, a duke who had some authority over that infinite multitude of lords and liegemen that no longer knew their commitments; a duke that reestablished military discipline, and that led against the enemy a nation that no longer knew how to wage war except against itself. They gave the authority to the palace mayors.

The first function of the palace mayors was the economic administration of the royal households. They held, concurrently with other officers, the political government of the fiefs (i[51]); and, to the end, they alone exercised it. They held also the administration of warfare and the command of the armies; and those two functions were found necessarily tied to the two others. In those times, it was more difficult to assemble the armies than to command them: and what other except the one that disposed of favors, could have that authority? In that independent and warlike nation, it was necessary rather to invite than to constrain; it was necessary to give, or to cause hope for, fiefs which became vacant from the death of the possessor, ceaselessly to recompense, to cause fear of preferences: he who had oversight of the palace must therefore be the general of the army.

Chapter 6: A Second Epoch in the Abasement of the Kings of the First Race

Since the punishment of Brunhilda, the mayors had been the kingdom's administrators under the kings; and, although they had the conduct of warfare, the kings were nevertheless the head of the armies, and the mayor and the nation fought under them. But the victory of the duke Pepin over Theodoric and his mayor (a[52]) succeeded in degrading the kings (b[53]); that which Charles Martel carried over Chilperic and son mayor, Rainfroy (c[54]), confirmed this degradation. Austrasia triumphed twice over Neustria and Burgundy; and the mayoralty of Austrasia being like attached to the family of the Pepins, that mayoralty rose above all the other mayoralties, and that house above all the other houses. The conquerors feared lest some estimable man might seize the person of the king in order to raise troubles. They kept them in a royal household, as in a kind of prison (d[55]). Once each year they were shown to the people. There they made ordinance (e[56]), but they were those of the mayor; they responded to ambassadors, but they were the response of the mayor. It is in that those times that the historians speak to us about the government of mayors over the kings who were subject to them (f[57]).

The nation's delirium for the family of Pepin went so far, that it elected as mayor one of his grandsons who was yet in infancy (g[58]); it established him over a certain Dagobert and placed a phantom upon a phantom.

Chapter 7: About High Offices and Fiefs Under the Palace Mayors

The palace mayors had taken no care to reestablish the alienability of responsibilities and offices; they only reigned by the protection that they granted in that respect to the nobility: thus the high offices continued to be given for life, and that practice was more and more confirmed.

But I have some specific reflections to make concerning the fiefs. I cannot doubt that, from that era, the greater part had been rendered hereditary.

In the treaty of Andely (a[59]), Gontran and his nephew, Childebert, committed to maintain the liberalities done for the liegemen and the churches by the kings, their predecessors; and he permitted queens, daughters, widows of kings, to dispose, by will, and forever, of things that they held from the public treasury (b[60]).

Marculsus wrote his *Formules* in the period of the mayors (c[61]). One notes in it several formulations in which the kings grant both to the person and to the heirs: (d[62]) and, inasmuch as the formulations are the images of the ordinary actions of life, they prove that, near the end of the First Race, a part of the fiefs already descended to heirs. It failed indeed that folk had, in those times, the idea of an inalienable domain; that is a very modern thing, and that folk did not then know either in theory or in practice.

One will soon see some factual proofs concerning that: and, if I show a period in which there were no longer annual posts of profit, nor accounts for their maintenance, it will indeed be necessary to agree that the ancient posts of profit had been alienated. That period is that of Charles Martel, who founded new fiefs, which it is indeed necessary to distinguish from the first.

When the kings began granting in perpetuity, whether from the corruption that slipped into the government, or from the constitution itself which caused that the kings were obliged ceaselessly to recompense [service], it was natural that they began rather to give fiefs in perpetuity than counties. To let go some lands was a small thing; to renounce high offices, that was to lose authority itself.

Chapter 8: How the Allodial Estates[1] Were Changed into Fiefs

The manner of changing an allodial estate into a fief is found in a formulation from Marculsus (a[63]). One gave his land to the king; the king returned it to the donor as a life lease-hold or a post of profit, and the donor designated to the king his heirs.

In order to discover the reasons that someone had thus to denature his allodial estate, it is necessary that I seek, as in abysses, the ancient prerogatives of that nobility that, for eleven centuries, has been buried in dust, blood and sweat.

Those who held fiefs had some very great advantages. The settlement for wrongs done to them, was greater than those for free men. It appears from Marculsus's *Formules* that it was a privilege of the king's vassal, that whoever killed him would pay six hundred sous in settlement. That privilege was established by the Salic law (b[64]) and by the Ripuarian law (c[65]); and while those two laws ordained six hundred sous for the death of the king's vassal, they only granted two hundred sous for the death of a free-born person, Frank, barbarian, or a man living under the Salic law; and only one hundred for that of a Roman (d[66]).

That was not the only privilege that the king's vassals had. It's necessary to know that when a man was cited in judgment, and if he did not appear, or did not obey the judges' orders, he was summoned before the king (e[67]); and if he persisted in his contumacy, he was placed beyond the king's protection, and no one could welcome him in his home, nor even give him bread (f[68]): now, if he were of an ordinary status, his property was confiscated (g[69]); but if he were the king's vassal, it was not so (h[70]). The former, in his contumacy, was considered convicted of the crime, and not the second. The former, for the least crimes, was subjected to the trial by boiling water (i[71]); the latter was only condemned to that in the case of murder (k[72]). Finally a king's vassal could not be forced to swear in trial against another vassal (l[73]). Those privileges always grew; and the Carloman's capitulary makes this honor for the king's vassals, that one cannot oblige them to swear themselves, but only by the mouth of their own vassals (m[74]). Further, whenever he who had honors did not report to the army, his punishment was to abstain from mean and wine, for as long as he had missed in service; but the free man who had not followed the count (n[75]), paid a settlement of sixty sous (o[76]), and was place in servitude until he should have paid it.

It is therefore easy to think that the Franks who were not vassals of the king, and still more the Romans, sought to become so; and to the end that they would not be deprived of their domains, they conceived the practice of giving their freeholds to the king, to receive it from him as a fief, and to designate to him their heirs. That practice continued always; and it took place above all during the disorders of the Second Race, in which everyone needed a protector, and wanted to form a body with other lords (p[77]), and enter into, so to speak, the feudal monarchy, because they no longer had the political monarchy.

This continued into the Third Race, as one notes from several charters (q[78]); whether one granted his freehold, and resumed it in the same deed; whether one declared it a freehold, and then acknowledged it as a fief. They called these fiefs, *resumed fiefs*.

That does not mean that those who had fiefs governed them as good family fathers; and, though the free men sought eagerly to have fiefs, they handled that genre of property as today they manage life lease holds. It is that which caused Charlemagne, the most vigilant and most attentive prince that we have had, to make a multitude of regulations (r[79]) in order to prevent that folk might degrade the fiefs in favor of their properties. That proves only that in his time the greater portion of posts of profit were still life interests, and that consequently they took greater care of freeholds than of posts of profit; but that did not prevent that one might still more prefer being the king's vassal than a free man. One could have reasons to dispense with a certain individual portion of a fief; but he did not want to lose its very dignity.

I know indeed that Charlemagne still complains, in a capitulary (s[80]), that, in some places, there were folk who gave their fiefs as freeholds, and then repurchased them as freeholds. But I do not say that folk preferred a freehold to a life lease-hold: I only say that, whenever they could make a fief into an allodium that passed to heirs, that which is the case of the formula I have spoken about, they had great advantages in doing it.

Chapter 9: How Ecclesiastical Properties Were Converted into Fiefs

Fiscal properties ought to have had no other purpose than to serve for the gifts that the kings could make in order to entice the Franks to new undertakings, which, on the other hand, augmented the fiscal properties; and that was, as I have said, the spirit of the nation; but the gifts took another course. We have a discourse from Chilperic (a[81]), Clovis's grandson, which already complained that his properties had been nearly all given to the churches. "Our treasury has become poor, he said; our wealth has been transferred to the churches (b[82]). There are no longer any but bishops who reign; they are in greatness, and we no longer are."

That caused that the mayors, who did not dare to attack the lords, despoiled the churches: and one of the reasons that Pepin alleged for entering into Neustria (c[83]), was that he had been invited there by the ecclesiastics, in order to stop the undertakings of the kings, which is to say, the mayors, who deprived the church of all its property.

The mayors of Austrasia, which is to say the household of the Pepins, had treated the church with greater moderation than folk had done in Neustria and in Burgundy; and that is quite clear from our chronicles (d[84]), in which the monks cannot tire of admiring the devotion and the liberality of the Pepins. They had themselves occupied the first places in the church. "A crow does not pluck out the eyes of a crow," as Chilperic said to the bishops (e[85]).

Pepin subjected Neustria and Burgundy; but having taken the pretext of the oppression of the churches, in order to destroy the mayors and the kings, he could no longer despoil them without contradicting his title, and showing that he mocked the nation. But the conquest of two great kingdoms, and the destruction of the opposition party, furnished him means sufficient to make captains content.

Pepin made himself master of the monarchy by protecting the clergy: Charles Martel, his son, was able to maintain himself only by oppressing it. That prince, seeing that a portion of the royal properties and of treasury's goods had been given for life or in freehold to the nobility, and that the clergy, receiving from the hands of the rich and the poor, had acquired a great portion of the allodial lands themselves, he despoiled the churches: and the fiefs from the first division no longer surviving, he formed some fiefs a second time (f[86]). He took, for himself and for his captains, the church's properties and even the churches; and caused an abuse to

cease that, in contrast to ordinary ills, was so much the easier to cure, as it was extreme.

Chapter 10: Wealth of the Clergy

The clergy received so much, that it was necessary, through the three races, that folk had given several times given them all the kingdom's property. But if the kings, the nobility, and the people found the means to give them all their property, they did not less find the means of taking it from them. Piety caused founding churches during the First Race; but the military spirit caused giving them to men of war, who portioned them to their children. How many plots came out of the clergy's manse! The kings of the Second Race opened their hands, and made immense liberalities still; the Normans came, pillaged and ravaged, persecuted above all the priests and the monks, sought out the abbeys, looked for where they would find some religious place: for they attributed to the ecclesiastics the destruction of their idols, and all the violences of Charlemagne, who had obliged them one after another to take refuge in the north. Those were hatreds that forty or fifty years had not been able to make them forget. In that state of things, how great property did the clergy lose! There were scarcely any ecclesiastics to ask their return. It remained therefore again to the piety of the Third Race foundation enough to do so and to grant lands: the widespread and crude opinions of that era could have deprived the laity of all their property, if they had been honest enough folk. But if the ecclesiastics had any ambition, the laity had some too: if the dying gave, the heir intended to retrieve. Folk beheld only quarrels among lords and bishops, gentlemen and abbots; and it was required that they vigorously push the ecclesiastics, since they were obliged to place themselves under the protection of certain lords, who defended them for a moment, and oppressed them afterward.

Already a better policy, that was instituted in the course of the Third Race, allowed the ecclesiastics to increase their property. The Calvinists appeared, and caused to be struck into currency whatever they found of gold and silver in the churches. How could the clergy have been assured its fortune? It was not so of its existence. It dealt in controversial matters, and they burned its archives. What use was there to reclaim from a nobility always in ruins what it no longer had, or what it had mortgaged in a thousand ways? The clergy has always acquired, it has always given up, and it acquires again.

Chapter 11: State of Europe in the Era of Charles Martel

Charles Martel, who undertook to despoil the clergy, met with the happiest circumstances: he was feared and loved by men of war, and he worked for them; he had the pretext of his wars against the Saracens (a[87]); however hated he may have been by the clergy, he had no need of them; the pope, to whom he was necessary, extended his arms to him: one knows the famous embassy (b[88]) that Gregory III sent to him. Those two powers were strongly united, because they could not do without one another: the pope needed the Franks in order to persevere against the Lombards and against the Greeks; Charles Martel needed the pope in order to humble the Greeks, trouble the Lombards, become more respectable at home, and to legitimate the titles that he had, and those that he or his children could be able to seize (c[89]). He therefore could not fail in his undertaking.

Saint Eucher, bishop of Orléans, had a vision that astonished the princes. It is necessary that I report on this subject the letter (d[90]) that the bishops convened at Rheims wrote to Louis the German, who had entered into the territory of Charles the Bald, because it is most fit to show us what the condition of things was, in those times, and the situation of the minds. They said (e[91]) that "Saint Eucher having been taken into heaven, he saw Charles Martel tormented in the lower hell, by order of the saints that owed to attend upon Jesus Christ at the last judgment; that he had been condemned to that penalty before time, for having despoiled the churches of their property, and for being on that account guilty of the sins of all those who had endowed them; that Pepin the king caused a council to beheld on this subject; that he caused to be restored to the churches everything that he was able to withdraw of the ecclesiastics' property; that, insofar as he was able to take up only a portion on account of his mix-ups with Vaifre, duke of Acquitaine, he caused to be made in favor of the churches some revocable letters for the remainder (f[92]); and he ruled that the laity would pay a tithe of the properties that they held from the churches, and twelve deniers for each household; that Charlemagne did not give the church's property; that to the contrary he made a capitulary by which he committed, himself and his heirs, never to grant them; that all that which they claim is written, and that even several among them had heard it related to Louis the Debonair, father of the two kings."

The regulation from King Pepin about which the bishops speak was made in the council held at Leptines (g).[93] The church found this advantage in it, that those who

had received its properties no longer held them except in a revocable manner; and that moreover it should receive the tithe, and twelve deniers for each cabin that had belonged to it. But that was a palliating remedy, and the evil always remained.

Even that encountered a contradiction, and Pepin was obliged to make another capitulary (h[94]), in which he enjoined them that held these posts of profit to pay that tithe and that rent, and even to maintain the households of the bishopric or the monastery, under penalty of losing the granted properties. Charlemagne renewed the regulations of Pepin (i[95]).

What the bishops say in the same letter, that Charlemagne promised, for himself and his heirs, no longer to apportion the properties of the churches to the men of war, agrees with that prince's capitulary, given at Aix-la-Chappelle in the year 803, made in order to still the terrors of the ecclesiastics in this respect; but the grants already made always persisted (k[96]). The bishops added, and with reason, that Louis the Debonair followed the conduct of Charlemagne, and did not grant the church's property to soldiers.

Nevertheless, the ancient abuses went so far, that, under the children of Louis the Debonair, the laity established priests in their churches, or chased them out, without the consent of the bishops (l[97]). The churches were divided among the heirs (m[98]); and when they were held in an indecent manner, the bishops had no recourse other than to withdraw the relics (n[99]).

The capitulary of Compiègne (o[100]) established that the king's envoy could make the visit to all the monasteries with the bishop, with notice to and in the presence of him that held it (p[101]); and that general rule proves that the abuse was general.

It is not that they lacked laws for the restitution of church properties. The pope having reproached the bishops for their negligence concerning the reestablishment of monasteries, they wrote (q[102]) to Charles the Bald that they had not been implicated by that reproach, because they were not guilty of it, and they warned him of what had been promised, resolved, and enacted in so many national assemblies. Effectively, they cited nine of them.

They always debated. The Normans came, and they placed everyone in agreement.

Chapter 12: Institution of the Tithes

The regulations made under King Pepin had rather provided the church hope of relief than effective relief; and, as Charles Martel found all the public patrimony within the hands of the ecclesiastics, Charlemagne found the property of the ecclesiastics within the hands of men of war. One could cause restitution to the latter of what one had given them, and the circumstances in which they were in those times made the thing still more impractical than it was by its nature. On the other hand, Christianity ought not to perish, for lack of ministers, temples, and instructions (a[103]).

That caused the result that Charlemagne instituted the tithe (b[104]), a new kind of property, which had this advantage for the clergy, that being uniquely given to the church, it was easier subsequently to identify usurpations.

Folk have wished to give a much more distant date for that institution: but the authorities that they cite seem to me to be witnesses against them that claim it. The constitution (c[105]) of Clotaire only says that they could not levy certain tithes upon the church's property (d[106]). So far then was the church from levying tithes in those times, all its claim was to make itself exempt from it. The second council of Mâcon (e[107]), held in the year 585, which ordered that folk should pay the tithes, said, in truth, that they had paid them in ancient times; but it also said that, in its own time, they no longer paid them.

Who doubts that prior to Charlemagne folk had opened the Bible and preached the gifts and offerings of Leviticus? But I say that prior to that prince the tithes could be preached, but they were not instituted.

I have said that the regulations made under King Pepin had subjected them that possessed as fief the ecclesiastical properties to the payment of tithes and reparations to the churches. That was much to obligate by a law of which none can dispute the justice, the principles of the nation to give the example.

Charlemagne did more: and one sees, from the capitulary *de Villis* (f[108]), that he obligated his own finances to the payment of the tithes: that was again a great example.

But the common people are hardly capable of abandoning their interests from examples. The synod of Frankfort (g[109]) offered them a more pressing motive for paying the tithes. There they made a capitulary in which it is said that, in the last famine, they had discovered ears of corn; that they had been devoured by demons,

and that folk had heard their voices that reproached not having paid the tithe (h[110]): and, consequently, it was ordered to all them that held ecclesiastical properties, to pay the tithe; and, in further consequence, they ordered everyone to do so.

Charlemagne's project did not at first succeed: that expense seemed burdensome (i[111]). The payment of the tithe among the Jews had entered into the plan of the foundation of their republic; but here the payment of the tithes was an expense independent of those for the institution of the monarchy. One may see, in the provisions added to the law of the Lombards (k[112]), the difficulty that there was to make the civil laws receive the tithes: one may judge, by the different canons of the councils, of the difficulty that there was to make the ecclesiastical laws receive them.

The people finally consented to pay the tithes, upon condition that they could repurchase them. The constitution of Louis the Debonair (l[113]), and that of the Emperor Lothair (m[114]) his son, did not allow it.

The laws of Charlemagne about the institution of the tithes were the work of necessity; religion alone had a role in that, and superstition had none.

The famous divisions (n[115]) that he made into tithes of four parts, for the work of the church, for the poor, for the bishop, for the clergy, proves indeed that he intended to give the church that fixed and permanent condition that it had lost.

His will (o[116]) shows that he intended to succeed in repairing the evils that Charles Martel, his forebear had made. He made three equal parts of his movable goods: he wished that two of those parts would be divided into twenty-one, for the twenty-one metropolises of his empire; each part ought to be subdivided among the metropolis and the bishops that were subject to it. He apportioned the third that remained into four parts; he gave one of them to his children and his grandchildren, another was added to the two-thirds already given, the two others were employed in pious works. It seemed that he considered the immense gift that he came to make to the churches, less as a religious deed, than as a political dispensation.

Chapter 13: About the Elections to Bishoprics and Abbeys

The churches had become poor, the kings dropped elections to bishoprics and other ecclesiastical posts of profit (a[117]). The princes troubled themselves less to nominate the ministers, and the competitors asserted their authority less. Thus, the church received a kind of compensation for the properties than had been taken from them.

And if Louis the Debonair left to the Roman people the right to elect the popes (b[118]), that was an effect of the general spirit of his era: they managed in regard to the Roman see as they did in regard to others.

Chapter 14: About the Fiefs of Charles Martel

I will not say whether Charles Martel granted the properties of the church as fiefs; he granted them for life, in perpetuity. All that I know, it is that, from the time of Charlemagne (a[119]) and Lothaire I (b[120]), there were of this kind of properties some that passed to heirs and were divided among them.

I find further that a portion was given allodially, and the other part as fief (c[121]).

I have said that the owners of allodial holdings were subject to service as possessors of fiefs. That was doubtless partially a reason that Charles Martel granted allodially as well as by fief.

Chapter 15: Continuing the Same Subject

It is necessary to observe that the fiefs having been changed into church property, and the church properties having been changed into fiefs, the fiefs and the church properties reciprocally acquired something of the nature of one another. Thus, the church properties had the privileges of the fiefs, and the fiefs had the privileges of the church properties: such were the honorific rights in the churches, which one saw born in those times (a[122]). And, inasmuch as those rights have always been attached to the high justice, preferably to that which today we call the fief, it follows that the patrimonial justices were instituted in the same era as those rights.

Chapter 16: A Confusion of the Royalty and the Mayoralty. Second Race

The order of the subject matter has caused that I have disturbed the order of the times; the result being that I have spoken about Charlemagne before having spoken about that famous epoch of the transfer of the crown to the Carolingians done under King Pepin: a thing that, different from usual events, is perhaps more observed today than it was at the time even that it occurred.

The kings did not have authority, but they had a name; the title of king was hereditary, and that of mayor was elective. Although the mayors, in the last ages, might have placed on the throne any one of the Merovingians that they wished, they had not taken any king from another family, and the ancient law that gave the crown to a certain family was not erased from the hearts of the Franks. The person of the king was almost unknown in the monarchy; but the royalty was not so. Pepin, son of Charles Martel, believed that it was appropriate to confuse those two titles; a confusion that always left some uncertainty whether the new royalty was hereditary, or not: and that sufficed for him that attached to royalty a great authority. In those times, the authority of the mayor was connected with the royal authority. In the mixing of those two authorities, a kind of harmonization took place. The mayor had been elective, and the king hereditary: the crown, at the beginning of the Second Race, was elective, because the people chose; it was hereditary, because they always chose from the same family (a[123]).

Father Le Cointe, despite the testimony of all the monuments (b[124]), denied that the pope might have authorized that great change (c[125]): one of his reasons is that it would have done an injustice. And it is wonderful to see a historian judging of what men have done, by that which they would have had to do! With that manner of reasoning, there would no longer be any history.

Whatever might be, it is certain that, from the moment of Duke Pepin's victory, his family was reigning, and that of the Merovingians no longer were. When his grandson Pepin was crowned king that was only one more ceremony, and a phantasm of less: he acquired nothing by it besides the ornaments of royalty; there was nothing changed in the nation.

I have said this in order to fix the moment of the revolution, to the end that one might not err, in considering as a revolution that which was only a consequence of the revolution.

When Hugh Capet was crowned king at the beginning of the Third Race, there was a greater change, because the state passed from anarchy to any government at all; but, when Pepin took the crown, they passed from one government to the same government.

When Pepin was crowned king, he did nothing but change name; but, when Hugh Capet was crowned king, the thing changed, because a great fief, united in the crown, caused anarchy to cease.

When Pepin was crowned king, the title of kings united to the greatest office; when Hugh Capet was crowned king, the title of king was united to the greatest fief.

Chapter 17: A Singular Thing in the Election of Kings of the Second Race

One observes, in the formula for the consecration of Pepin (a[126]), that Charles and Carloman were also anointed and blessed; and that the French lords committed, under penalty of interdiction and excommunication, never to elect anyone from any other race (b[127]).

It appears, from the wills of Charlemagne and Louis the Debonair, that the franks chose among the children of the kings; the which relates quite well to the foregoing clause. And, when the empire passed into a household other than that of Charlemagne, the power of election, which was restricted and conditional, became pure and simple; and folk diverged from the ancient constitution.

Pepin, feeling his end to be near, assembled the ecclesiastical and lay lords at Saint-Denis (c[128]) and portioned his kingdom to his two sons, Charles and Carloman. We do not have the acts of that assembly; but one discovers what occurred there in the author of the ancient historical collection published by Canisius (d[129]), and that of the *Annals of Metz*, as Mr. Baluze has noticed (e[130]). And I see in them two things in some manner contrary: that he made the division by the consent of the great men; and then, that he made it by a paternal right. That proves what I have said, that the right of the people, in that race, was to elect within the family: that was, to speak properly, rather a right of exclusion than a right of election.

That species of right of election is found confirmed by the monuments of the Second Race. Such is that capitulary about the division of the empire that Charlemagne made among his three children, in which, after having formed their portions, he said (f[131]) that, “if one of the three brothers has a son, such that the people might desire to elect him so that he would succeed to the kingdom of his father, his uncles will consent to it.”

That same provision is found in the division that Louis the Debonair made among his three children (g[132]), Pepin, Louis and Charles, in the year 837, in the assembly of Aix-la-Chapelle: and yet in another division by the same emperor, made twenty years before, among Lothaire, Pepin and Louis (h[133]). One can see again the oath that Louis the Stammerer made at Compiègne, when he was crowned there. “I, Louis (i[134]), constituted king by the mercy of God and the election of the people, I promise…” What I am saying is confirmed by the acts of the Council of

Valence (k[135]), held in the year 890, for the election of Louis, son of Boson, to the kingdom of Arles. There they elected Louis: and they gave as the main reasons for his election, that he was of the imperial family (l[136]), that Charles the Fat had given him the dignity of king, and that the Emperor Arnoul had invested him with the scepter and with the ministry of his ambassadors. The kingdom of Arles, like the others, dismembered from or subject to the empire of Charlemagne, was elective and hereditary.

Chapter 18: Charlemagne

Charlemagne dreamed of holding the power of the nobility within its limits, and of preventing the oppression of the clergy and the free men. He placed such a harmony in the orders of the state, that they were counterbalanced, and he remained the master. Everything was united by the force of his genius. He constantly led the nobility from expedition to expedition; he did not leave them time to formulate designs, and he busied them entirely in following his designs. The empire sustained itself by the greatness of the leader: the prince was great, the man was further so. The kings, his children, were his first subjects, the instruments of his power, and the models of obedience. He made admirable regulations; he did more, he caused them to be executed. His genius spread throughout all parts of the empire. One observes in all the laws of this prince, a spirit of foresight that comprehends all, and a certain strength that bears all with it. The pretexts for escaping duties are taken away; the negligences corrected, abuses reformed or prevented (a[137]). He knew how to punish; he knew still better how to pardon. Vast in his designs, simple in the execution, no one had to a higher degree the art of doing the greatest things with facility, and the difficult things with promptitude. He ceaselessly ran through his vast empire, carrying his hand everywhere he was going to alight. Public matters revived throughout, he completed them throughout. Never prince knew better how to confront dangers; never prince knew better how to avoid them. He mocked every peril, and especially those that great conquerors almost always encounter: I want to say conspiracies. That prodigious prince was extremely moderate; his character was gentle, his manners simple; he loved to live with the people of his court. He was perhaps over sensitive to the pleasure of women; but a prince that always governed by himself, and who spent his life in labors, can merit more excuses. He placed an admirable regulation in his expenditures: he profited from his lands with wisdom, with attentiveness, with economy; a family's father could learn from his laws how to manage his household (b[138]). One observes in his *Capitularies* the pure and sacred source from which he drew his wealth. I will say only one word more: he ordered that folk would sell the eggs from the barnyards of his domains, and the useless grass from his gardens (c[139]); and he had distributed to his peoples all the wealth of the Lombards, and the immense treasures of those Huns that had despoiled the universe.

Chapter 19: Continuing the Same Subject

Charlemagne and his first successors feared lest those whom they posted in distant places might be inclined to revolt; they believe that they would meet with greater docility in the ecclesiastics: thus they erected in Germany a large number of bishoprics (a[140]), and they connected some large fiefs with them. It appears, from some charters, that the clauses that contained the prerogatives of those fiefs were not different from those that folk usually place in those grants (b[141]), although one sees today the main German ecclesiastics clothed with sovereign authority. Whatever might be in that, those were some components that they placed in the forefront against the Saxons. What they could not expect from the indolence or neglect of a liege, they believed that they ought to expect from the zeal and active attention of a bishop: moreover such a vassal, far from making use of the subject peoples against the, would to the contrary need them in order to persevere against their peoples.

Chapter 20: Louis the Debonair

Augustus, while in Egypt, caused the opening of Alexander's tomb. They asked him if he desired that they would open those of the Ptolemies; he said that had wanted to see the king, and not the dead. Thus, in the history of that Second Race, folk seek Pepin and Charlemagne; they would wish to see the kings, and not the dead.

A prince, toy of his passions, and dupe of his own virtues; a prince that never knew either his strength or his weakness; who knew how to harmonize neither fear nor love; who, with few vices in his heart, had every sort of defect in his mind, took in hand the reigns of empire that Charlemagne had held.

At a time that the universe is in tears for the death of its father; in that instant of astonishment in which everyone asks for Charles, and no longer finds him; at a time that he hastens his steps in order to go and fill his post, he sent before him some folk sworn to him to arrest them that contributed to the disorder of his sisters' conduct. That caused some bloody tragedies (a[142]): those were most precipitous imprudences. He began to avenge domestic crimes, before having arrived at the palace, and to disgust minds before being the master.

He caused putting out the eyes of Bernard, king of Italy, his nephew, who had come to beg his clemency, and who died some days later: that multiplied his enemies. The fear that he had led him to cause his brothers to be shaved:[2] that further increased the number of enemies. These two last factors were greatly reproached (b[143]): folk did not fail to say that he had violated his oath, and the solemn promises that he had made to his father the day of his coronation (c[144]).

After the death of the Empress Hirmengarde, with whom he had three children, he married Judith; he had one son of her; and soon, compounding the compliances of an old husband with all the weaknesses of an old king, he brought disorder into his family, which brought on the monarchy's fall.

He ceaselessly changed the divisions that he had made for his children. Yet, those divisions had been confirmed turn after turn by his oaths, those of his children and those of the lords. That was to wish to tempt the faithfulness of his subjects; that was to seek to introduce confusions, scruples and equivocations in obedience; that was to confound the diverse rights of princes, at a time above all when fortresses being rare, the first rampart for the authority was the promised faith and the received faith.

The emperor's children, in order to preserve their portions, solicited the clergy, and gave it rights unheard of theretofore. Those rights were specious; they made the

clergy enter into a guaranty for thing that they had wanted that it would authorize. Agobard (d[145]) claimed to Louis the Debonair that he had sent Lothair to Rome in order to cause him to be declared emperor; that he had made divisions for his children, after having consulted heaven through three days of fastings and prayers. What could a superstition prince do, attacked moreover by superstition itself? One sense what obstacle sovereign authority twice received, by the prison for this prince and his public repentance. They had intended to degrade the king, they degraded royalty.

At first folk had some difficulty understanding how a prince, who had several good qualities, who did not lack for illumination, who naturally loved the good, and to say everything in sum, the son of Charlemagne, might have so numerous enemies (e[146]), so violent, so irreconcilable, so eager to offend him, so insolent in his humiliation, so determined to be rid of him; and they would have twice have been rid of him, without recovery, if his children, at bottom more honest folk than they were, had been able to pursue a project, and to agree about anything.

Chapter 21: Continuing the Same Subject

The strength that Charlemagne had placed in the nation persisted sufficiently under Louis the Debonair, such that the state sustain itself in its greatness, and be respected by foreigners. The prince had the weak spirit; but the nation was warlike. The authority declined within, without that the authority appeared to diminish without.

Charles Martel, Pepin, and Charlemagne governed the monarchy one after the other. The first flattered the greed on men of war; the two others that of the Clergy; Louis the Debonair upset both of them.

In the French constitution, the king, the nobility, and the clergy had in their hands all the authority of the state. Charles Martel, Pepin, and Charlemagne sometimes joined their interests to one of the two parties in order to contain the other, and almost always with both of them: but Louis the Debonair detached one and the other of these bodies from himself. He alienated the bishops by regulations that seemed to them rigid, because he went further than they themselves wished to go. There are some very good laws made to ill effect. The bishops, accustomed in those times to go to war against the Saracens and the Saxons, were indeed alienated from the monastic spirit (a[147]). On the other hand, having lost every sort of confidence in his nobility, he promoted folk from nothingness (b[148]). He took away their jobs, chased them from the palace, summoned foreigners (c[149]). He had distanced himself from those two bodies, he was abandoned by them.

Chapter 22: Continuing the Same Subject

But what weakened the monarchy above all is that this prince dissipated its territories (a[150]). It is here that Nitard, one the most judicious historians that we have; Nitard, grandson of Charlemagne, who was attached to Louis the Debonair's party, and who wrote the history upon the order of Charles the Bald, must be heard.

He said "that a certain Adelhard had had for a while such sway over the emperor's mind, that prince followed his will in all things; that upon the instigation of this favorite, he had given the fiscal properties to all them that had wanted any (b[151]); and in this way had reduced the republic (c[152])." Thus, he caused through the whole empire what I have said (d[153]) that he had done in Acquitaine: a thing that Charlemagne repaired, and that no one will repair again.

The state was left in that exhaustion in which Charles Martel found it when he came into the mayoralty; and they were in these circumstances, that it was no longer question of any exertion of authority in order to reestablish it.

The treasury was so poor, that under Charles the Bald, they could continue no one in honors (e[154]), they afforded security to none, except for money: when they were able to destroy the Normans, they allowed them to escape for money (f[155]); and the first advice that Hincmar gave to Louis the Stammerer: it was to request in an assembly for somewhat to sustain the expenditures of his household.

Chapter 23: Continuing the Same Subject

The clergy had reason to repent the protection that it had provided Louis the Debonair's children. That prince, as I have said, had never granted dispensations for church properties to the laity (a[156]); but soon Lothaire in Italy and Pepin in Acquitaine abandoned Charlemagne's plan, and resumed the one of Charles Martel. The ecclesiastics had recourse to the emperor against his children; but they had themselves enfeebled the authority that they claimed. In Acquitaine, they had some deference; in Italy, they did not obey.

The civil wars, which had disturbed the life of Louis the Debonair, were the germ of those that followed his death. The three brothers, Lothaire, Louis and Charles sought, each in his turn, to draw the great men to their party, and to become their creatures. They granted to them that wanted to follow them, dispensations for the church's properties, and, in order to gain the nobility, they delivered the clergy to them.

One observes, in the *Capitularies* (b[157]), that those princes were obliged to yield to importunate demands, and that folk often extracted from them what they could not have intended to grant: by this one sees that the clergy believed itself more oppressed by the nobility than by the kings. It further seems that Charles the Bald was he who most attacked the clergy's patrimony (c[158]), whether because he was the most irritated against it, because it had degraded his father at his opportunity, or because it was the most timid. Whatever it may have been, one observes in the *Capitularies* (d[159]) constant quarrels between the clergy that demanded its properties, and the nobility that refused, that eluded, or that declined to relinquish them, and the kings between the two.

It is a spectacle worthy of pity, seeing the state of things in those times. Whereas Louis the Debonair made immense grants to the churches from his domains, his children distributed the clergy's properties to the laity. Often the same hand that founded new abbeys, despoiled ancient ones. The clergy did not have a settled status. Folk took from it; it recovered; but the crown always lost.

Toward the end of Charles the Bald's reign, and after that reign, there was hardly question any longer of disputes between clergy and laity over the restitution of church properties. The bishops indeed further cast some sighs in their remonstrances to Charles the Bald, which one discovers in the capitulary of the year 856, and in the letter (e[160]) that they wrote to Louis the German in the year 858;

but they proposed things, and they claimed promises so many times evaded, that one sees that they had no hope of obtaining them.

It was only a question any longer of repairing in general the injuries done in the church and in the state (f[161]). The kings committed not to take away from the liege lords their free men, and no longer to grant the ecclesiastical properties by dispensations (g[162]); in such manner that the clergy and the nobility appeared to unite in their interests.

The strange ravages of the Normans, as I have said, contributed greatly to put a period to those quarrels.

The kings, daily less creditable, and from the causes that I have said, and from those that I will say, believed to have no role to take except placing themselves into the hands of the ecclesiasticals. But the clergy had enfeebled the kings, and the kings had enfeebled the clergy.

Vainly did Charles the Bald and his successors appeal to the clergy to support the state, and to prevent its collapse (h[163]); vainly did they use the respect that the peoples had for that body, in order to preserve the respect that they ought to have had for them (i[164]); vainly did they seek to give authority to their laws by the authority of the canon law (k[165]); vainly, they connected ecclesiastical penalties with civil penalties (l[166]) in order to counterbalance the authority of the count; they granted to each bishop the status of their envoy in the provinces (m[167]): it was impossible for the clergy to repair the evil that it had done; and a strange misfortune, about which I will soon speak, caused the crown to fall to the ground.

Chapter 24: That Free Men Were Made Eligible to Possess Fiefs

I have said that free men went to war under their count, and the vassals under their lord. That caused that ranks in the state balanced one another; and, although the liege lords had some vassals under them, they could be contained by the count, who was head of all the free men in the monarchy.

At first (a[168]), these free men were not eligible for a fief, but they were able to be so subsequently; and I find that this change occurred in the times that unfolded from the reign of Gontran up until that of Charlemagne. I prove it by the comparison that one can make between the treaty of Andely (b[169]) effected among Gontran, Childebert, and the queen Brunhilda, and the apportionment made by Charlemagne and his children, and a similar apportionment made by Louis the Debonair (c[170]). Those three enactments contained some provisions nearly identical in respect to vassals; and, inasmuch as they ruled on the same points, and nearly in the same circumstances, the spirit and the letter of those three treaties are situated almost the same in this respect.

But, as to what concerns free men, there was a capital difference here. The treaty of Andely did not say that they should be able to be eligible for a fief, whereas one finds, in the apportionment of Charlemagne and of Louis the Debonair, some express clauses in order that they should be able to be eligible: which shows that, from the treaty of Andely, a new practice was introduced, by which free men had become qualified for that great prerogative.

That had to occur when Charles Martel having distributed the church's properties to his soldiers, and having granted them, partly as fief, partly as freehold, a kind of revolution in the feudal laws occurred. It is reasonable that the nobles, who already had fiefs, found greater advantage in receiving new grants in freehold, while the free men were still most happy to receive them as fief.

Chapter 25: A Main Cause for the Weakening of the Second Race. A Change in the Freeholds

Charlemagne, in the apportionment (a[171]) about which I have spoken in the foregoing chapter, ruled that following his death the men of each king should receive posts of profit in the kingdom of their king and not in the kingdom of another (b[172]); while folk should preserve their freeholds in whatever kingdom that was. But he added that every free man could, after the death of his lord, be eligible for a fief in the three kingdoms of whomever he wished, just as he who never had any lord (c[173]). One finds the same provisions in the apportionment Louis the Debonair made to his children in the year 817 (d[174]).

But, though free men might become eligible for a fief, the count's militia was not weakened in this: it was always necessary that the free man would contribute from his freehold, and should make ready folk that might perform its service, in the ratio of one man for four manors; or indeed that he should make ready a man that might serve for him as fief; and some abuse having been introduced on that subject, they were corrected, as it appears from the constitutions of Charlemagne (e[175]), and from that of Pepin, king of Italy (f[176]), which mutually explain one another.

What the historians have said, that the Battle of Fontenay caused the monarchy's ruin, is most true; but it may be permitted to me to cast a glance upon the fatal consequences of that day.

Sometime after that battle, the three brothers, Lothair, Louis, and Charles, made a treaty (g[177]), in which I find some clauses that had to change the entire political state among the French.

In the proclamation (h[178]) that Charles made to the people concerning the portion of that treaty that touched him, he said that every free man could choose for lord whomever he wished, from the king or from other lords (i[179]).

Before that treaty, the free man could become eligible for a fief, but his freehold always remained under the immediate authority of the king, which is to say under the jurisdiction of the count; and he was subject to the lord to whom he had qualified only by reason of the fief that he had obtained from him. After that treaty, every free man could subject his freehold to the king, or to another lord, at his choice. It is not a question of those who qualified for a fief, but of those that changed their freehold into fief, and exited, so to speak, from the civil jurisdiction,

in order to enter into the authority of the king or of the lord that he intended to choose.

Thus those who were previously nakedly under the authority of the king, in a capacity of free men under the count, insensibly became vassals one of another, since each free man could choose for lord whomever he wished, either of the king, or of the other lords.

Second, upon a man changing into fief a plot that he possessed in perpetuity, these new fiefs could no longer be for life. Also we see, a moment later, a general law for giving fiefs to the children of the possessor: it is that of Charles the Bald, one of the three princes that made agreement (k[180]).

What I have said of the liberty that all the men of the monarchy had, from the treaty of the three brothers of choosing whomever they wished for lord, of the king or of the other lords, is confirmed by the enactments passed since that era.

In the time of Charlemagne, whenever a vassal had received something from a lord, even if were worth only one soul, he could no longer leave him (l[181]). But, under Charles the Bald, the vassals were able with impunity to pursue their interests or their caprice; and that prince so strongly expressed himself on that subject, that it seems rather to entice them to enjoy that liberty, than to restrict it (m[182]). In the time of Charlemagne, posts of profit were more personal than real; in the aftermath they became more real than personal.

Chapter 26: A Change in the Fiefs

Not the least changes occurred in the fiefs except in the freeholds. One observes from the capitulary (a[183]) of Compiègne, made under King Pepin, that those to whom the king granted a post of profit, themselves granted a portion of that post to differing vassals; but those portions were not distinguished from the whole. The king took them away whenever he took away the whole; and, upon the death of the liege lord, the vassal also lost his sub-fief; a new beneficiary came, who established also new sub-vassals. Thus, the sub-fief was not subject to the fief; it was the person who was subject. On the one hand, the sub-vassal returned to the king, because he was not attached to the vassal forever; and the sub-fief similarly returned to the king, because it was the fief itself, and not a dependency of the fief.

Such was the sub-vassalage, when the fiefs were alienable; such it was still, while the fiefs were for life. That changed when the fiefs descended to heirs, and the sub-fiefs descended similarly. What derived immediately from the king, derived no longer except indirectly; and the royal authority became, so to speak, removed by one degree, sometimes by two, and often further.

One observes, in the *Livre des Fiefs* (b[184]), that although the king's vassals were able to grant fiefs, which is to say sub-fiefs of the king, nevertheless those sub-vassals or petty vassals of vassals were not able even to grant fiefs; in such manner that whatever they had granted, they could always resume. Besides such a grant did not descend to the children as the fiefs did, because it was not thought done according to the law of the fiefs.

If one compares the condition in which was the sub-vassalage in the era when the two senators from Milan wrote those *Livres*, with that in which it was in King Pepin's era, one will discover that the sub-fiefs preserved their primitive nature for a longer time than the fiefs (c[185]).

But when those senators wrote, folk had placed such general exceptions in that rule, that they had already nearly eliminated it. For, if he who had receive a fief from the petty vassal of vassals had followed him to Rome on an expedition, he acquired all the rights of a vassal; similarly, if he had given some money to the petty vassal of a vassal in order to obtain the fief, the latter was not able to take it from him, nor to prevent his transmitting it to his son, to the extent that he had given him his money (d[186]). Finally, that rule was no longer followed in the senate of Milan (e[187]).

Chapter 27: Another Change That Happened in Fiefs

From the time of Charlemagne (a[188]), folk were obliged, under great penalties, to appear at the assembling, for whatever war might be; they accepted no excuses; and the count who could have exempted someone, could have been punished himself. But the treaty of the three brothers (b[189]) placed a restriction on that subject that withdrew, so to speak, the nobility from the king's hand (c[190]): they were no longer bound to follow the king to war, except when that war was defensive. He was free, in other cases, to follow his lord, or to attend to his business. That treaty relates to another, made five years previously (d[191]) between the two brothers Charles the Bald and Louis King of Germany, by which those two brothers exempted their vassals from following them to war, in case that they conducted some undertaking one against the other; a thing that the two princes swore to, and that they caused the two armies to swear.

The death of a hundred thousand French men at the Battle of Fontenay caused what still remained of the nobility to think that, from the private quarrels of their kings about their apportionments, it would in the end be exterminated (e[192]); and that their ambition and their jealousy cause spilling all that there was left of blood to spill. They made this law, that the nobility could not be forced to follow the princes to war, except when it was a matter of defending the state against foreign invasion. It was in use during several centuries (f[193]).

Chapter 28: Changes That Happened in the Great Offices and in the Fiefs

It seemed that everything took on an individual vice and became corrupt at the same time. I have said that, in the first eras, several fiefs were alienated in perpetuity: but those were some particular cases, and the fiefs in general always preserved their own nature, and if the crown had lost fiefs, it had substituted others for them. I have said further than the crown never had alienated the great office in perpetuity (a[194]).

But Charles the Bald made a general regulation, which equally affected the great offices and the fiefs: he established, in his *Capitularies*, that the counties could be granted to the children of the count; and he intended that this regulation would still have force for the fiefs (b[195]).

One will see shortly that this regulation received a greater extent; with the result that the great offices and the fiefs descended to the most distant relations. It followed from there that the greater part of the lords, who derived directly from the crown, no longer derived from it except indirectly. Those counts, who theretofore rendered justice in the king's pleadings; those counts, who lend free men to war, came between the king and his free men; and the authority was found receded by one degree.

There is more: it seems from the capitularies that the counts had some posts of profit attached to their county, and some vassals beneath them (c[196]). When the counties were hereditary, those vassals of the count were no longer directly vassals of the king; the counts became more powerful, because the vassals they already had enabled them to acquire others.

In order well to sense the enfeeblement that resulted from this at the end of the Second Race, there is only to observe what happened at the beginning of the third, when the multiplication of the sub-fiefs placed the great vassals in despair.

It was a custom of the kingdom that, when the eldest had given some apportionments to their juniors, the latter made homage to the eldest for it (d[197]); in such manner that the dominant lord no longer held them except in sub-fief. Philippe Augustus, the duke of Burgundy, the counts of Nevers, Boulogne, Saint-Paul, Dampierre, and other lords, declared that thenceforth, whether the fief had been divided by inheritance or otherwise, the whole would always derive from the same lord, without any intermediate lord (e[198]). That ordinance was not generally

followed, because, as I have said elsewhere, it was impossible in those times to make general ordinances; but several of our customs are based on that.

Chapter 29: About the Nature of Fiefs From the Reign of Charles the Bald

I have said that Charles the Bald intended that, when the possessor of a great office or of a fief should upon dying leave a son, the office or the fief would be given to him. It would be difficult to follow the progress of the abuse that resulted from this, and of the extension that folk gave to that law in each country. I find in the *Livre des Fiefs* (a[199]), that in the beginning of the reign of Emperor Conrad II, the fiefs, in the countries of his sway, did not descend to the grandsons; they descended only to that one of the last owner's children that the lord had chosen (b[200]): thus the fiefs were granted by a kind of election that the lord made among the children.

I have explained, in chapter 17 of this book, how, in the Second Race, the crown in certain respects became elective, and in certain respects hereditary. It was hereditary, because they always took the kings from that race; it was further so, because the children succeeded; it was elective, because the people chose among the children. Since things always proceed from near to near, and since one political law always has some relation to another political law, folk followed for the inheritance of fiefs the same spirit that they had followed for succession to the crown (c[201]). Thus the fiefs descended to children, both by right of inheritance and by right of election; and each fief became, like the crown, elective and hereditary.[3]

This right of election in the person of the lord did not exist (d[202]) at the time of the authors of the *Livres des Fiefs* (e[203]), which is to say under the reign of the emperor Frederick I.

Chapter 30: Continuing the Same Subject

It is said in the *Livre des Fiefs* (a[204]) that, when the emperor Conrad left for Rome, the plighted adherents that were at his service requested him to make a law so that the fiefs, which descended to children, should also descend to grandchildren; and that he whose brother died without legitimate heirs would be able to inherit the fief that had belonged to their common father: that was granted.

They added to it, and it is necessary to remember that those who speak lived (b[205]) at the time of emperor Frederick I, "that the ancient legal counselors had always held that the succession of fiefs in collateral lines did not pass beyond immediate brothers; although, in the modern era, they had extended as far as the seventh degree, as, by the new law, they had extended it in direct line to infinity (c[206])." It is thus that the Conrad's law received extensions little by little.

All these things assumed, the simple reading of France's history will show that the perpetuity of fiefs arose sooner in France than in Germany. When Emperor Conrad II began to reign in 1024, things in Germany were found as they already were in France under the reign of Charles the Bald, who died in 877. But in France, from the reign of Charles the Bald, such changes occurred, that Charles the Simple found himself unable to contest with a foreign house his incontestable rights to the empire; and thus finally, in the time of Hugh Capet, the reigning house, despoiled of all its domains, was not able even to support the crown.

Charles the Bald's weakness of mind placed in France an equal weakness in the state. But inasmuch as Louis the German, his brother and some of those that succeeded him, had greater qualities, the force of their state survived a longer time.

What am I saying? Perhaps the phlegmatic humor, and, if I dare to say it, the immutability of the German nation's spirit, resisted a longer time than that of the French nation that arrangement of things, which caused that the fiefs, as by a natural tendency, should perpetuate themselves in families.

I add that the kingdom of Germany was not devastated, and, so to speak, annihilated, as was that of France, by that peculiar genre of warfare that the Normans and the Saracens waged against it. There was less wealth in Germany, fewer towns to sack, fewer coasts to cover, more swamps to break through, more forests to penetrate. The princes, who did not at every instant see the state ready to fall, had less need of their vassals, which is to say depended less upon them. And there is appearance that if the German emperors had not been obliged to go to

Rome to have themselves crowned, and to make constant expeditions into Italy, the fiefs would have retained a longer time among them their primitive nature.

Chapter 31: How the Empire Arose From the House of Charlemagne

The empire, which, to the prejudice of the branch of Charles the Bald, had already been granted to the bastards of Louis the German's branch (a[207]), fell again into a foreign house, from the election of Conrad, duke of Francony, in the year 912. The branch that reigned in France, and that could barely contest some villages, was still less in condition to contest the empire. We have an agreement enacted between Charles the Simple and emperor Henry I, who had succeeded to Conrad. Folk call it the Bonn pact (b[208]). The two princes met on a ship that they had placed in the middle of the Rhine and swore to one another eternal amity. They employed a good enough *mezzo termine.* Charles took the title of king of western France, and Henry that of king of eastern France. Charles contracted with the king of Germany, and not with the emperor.

Chapter 32: How the Crown of France Passed to the House of Hugh Capet

The inheritance of the fiefs and the general institution of sub-fiefs extinguished the political government and formed the feudal government. In the place of that numberless multitude of vassals that the king had had, he any longer only had some, to whom the others were subject. The kings had almost no more direct authority: a power that needed to flow by so many other powers, and by such great powers, is checked or lost before coming to its end. Such great vassals no longer obeyed; and they even made use of their sub-vassals in order no longer to obey. The kings, deprived of their domains, reduced to the towns of Rheims and Laon, remained at their mercy. The tree extended its branches too far, and the crown dried up. The kingdom found itself without domain, as the empire is today. They gave the crown to one of the most powerful vassals.

The Normans ravaged the kingdom; they came on raft-like structures or little boats, entered by the mouths of the rivers, ascended them, and devastated the countryside on both banks. The towns of Orleans and Paris stopped those bandits (a[209]); and they could advance neither along the Seine nor along the Loire. Hugh Capet, who held those two towns, held in his hands the two keys to the misfortunate remainder of the kingdom; they conferred upon him a crown that he alone was in position to defend. It is thus that they have since given the empire to the house that holds unbreached the borders of the Turks.

The empire came out of the house of Charlemagne at a time when the inheritance of fiefs was instituted only as an indulgence. It was even later in practice among the Germans than among the French (b[210]): that caused that the empire, considered as a fief, was elective. To the contrary, when the crown of France came out of the house of Charlemagne, the fiefs were really hereditary in the kingdom: the crown, like a great fief, was also so.

For the remainder, folk have greatly erred in throwing back upon the moment of this revolution every change that had occurred. Everything reduced to two events: the reigning family changed, and the crown was untied to a great fief.

Chapter 33: Some Results of the Perpetuity of Fiefs

It followed from the perpetuity of fiefs that the right of the eldest or of primogeniture was instituted among the French. Folk did not know it in the First Race (a[211]): the crown was apportioned among the brothers; the freeholds were similarly sub-divided; and the fiefs, alienable or for life, not being an object of inheritance, could not be an object of division.

In the Second Race, the title of emperor that Louis the Debonair had, and with which he honored his eldest son Lothaire, caused him to imagine giving to that prince a kind of primacy above his younger brothers. The two kings (b[212]) had to go find the emperor each year, bearing presents to him, and receiving from him greater presents; they had to confer with him about common matters. It is what gave Lothair those pretensions that succeeded so ill with him. When Agobard wrote for that prince (c[213]), he brought forth the emperor's own disposition, that had associated Lothair with the empire, after God had been consulted by three days of fasting and by celebration of the holy sacrifices, by prayers and by alms; and that the nation had sworn an oath to him, that it would not perjure itself; that it had sent Lothaire to Rome, in order to be confirmed by the Pope. He weighed all this, and not the right of the eldest. He said indeed that the emperor had designated a division with the younger brothers, and that he had preferred the eldest; but in saying that he had preferred the eldest, that was to say at the same time that he could have preferred the younger brothers.

But when the fiefs were hereditary, the right of the eldest was established for the inheritance of fiefs, and, for the same reason, for that of the crown, which was the great fief. The ancient law, which formed apportionments, no longer subsisted: the fiefs being burdened with a service, it was necessary that the possessor should be in a condition to fulfill it. They established a right of primogeniture; and the reason of the feudal law forced that for the political or civil law.

The fiefs descending to the children of the possessor, the lords lost their liberty to dispose of them; and, in order to compensate themselves for that, they established a right that they called the right of repurchase, about which our customs speak, that was first paid in a direct line, and that, from practice, was paid any longer only in a collateral line.

Soon the fiefs were able to be transferred to strangers, as a patrimonial property. That caused the right of *lods et ventes*, instituted through almost the whole

kingdom.[4] Those rights were initially arbitrary; but when the practice of granting these allowances became general, they fixed them in each region.

The right of repurchase had to be paid on each change of heir, and at first was even paid in the direct line (d[214]). The most general custom had settled it at one year's revenue. That was onerous and inconvenient for the vassal, and affected, so to speak the fief. It often occurred, in the act of homage, that the lord would ask no more for the repurchase than a certain some of money (e[215]), which, by the changes happening to currency, had become of no value: thus the right of repurchase has today become reduced almost to nothing, whereas that of *lods et ventes* has persisted in its entire extent. The latter right touching neither the vassal nor his heirs, but being a fortuitous case that folk ought neither to foresee nor to expect, they did not make those kinds of stipulations, and they continued to pay a certain percentage of the price.

When the fiefs were for life, one could not give a portion of his fief, in order to hold it forever as sub-fief; it would have been absurd that a simple life interest could have disposed of the ownership of the thing. But, when they became perpetual, that was allowed (f[216]), with certain restrictions that customs imposed (g[217]): that is what folk call *making mock of one's fief*.

The perpetuity of fiefs having caused establishing the right of repurchase, daughters were able to succeed to a fief, in default of males. For the lord granting the fief to a daughter, he multiplied the cases for his right of repurchase, because the husband had to pay like the wife (h[218]). That provision was not able to apply to the crown; for, since it did not derive from anyone, it could not have a right of repurchase upon it.

The daughter of Guillaume V, count of Toulouse, did not inherit the county. In the aftermath, Eleanor inherited Acquitaine, and Mathilda Normandy; and the right of the succession of daughters appeared in those times so well established, that Louis the Younger, after the dissolution of his marriage to Eleanor, made no difficulty about rendering Guyenne to her. As those two last examples follow the first so very closely, it is necessary that the general law that called women to the succession of fiefs must have been introduced later in the county of Toulouse than in the other provinces of the kingdom (i[219]).

The constitution of the differing kingdoms of Europe has followed the actual condition in which were the fiefs in the eras when the kingdoms have been founded. Women did not succeed to the crown of France nor to the empire, because, in the establishment of those two monarchies, women could not inherit fiefs; but they succeeded in the kingdoms whose establishment followed that of the perpetuity of

fiefs, such that those that were founded by the conquests of the Normans, those that were founded by the conquests made by the Moors; others, finally, that, beyond the limits of Germany, and in modern enough eras, took, in some way, a second birth from the establishment of Christianity;

When the fiefs were alienable, folk granted them to people that were in a condition to be of use to them, and it was not a question of minors. But, when they were perpetual, the lords took the fief up to majority, whether in order to increase their profits, or in order to cause the ward to be raised to the practice of arms (k[220]). That is what our customs call the *garde-noble*, which is based upon other principles than those of tutelage, and is entirely distinct from that.

When the fiefs were for life, one became eligible for a fief; and the real tradition, which was done by the scepter, announced the fief, as homage does today. We do not see that the counts, or even the king's envoys, might receive homages in the provinces; and that function is not found in the commissions of those officers that have been preserved for us in the capitularies. They did indeed sometimes cause all subject to swear the oath of fidelity (l[221]); but that oath was so little an homage in the nature of those that had established since, that, in these latter, the oath of fidelity was an action connect with homage, that as much followed as preceded the homage, that did not have application in every homage, that was less solemn than the homage, and was entirely distinct from it (m[222]).

The counts and the king's envoys still did, on occasion, cause vassals whose fidelity was suspect, to give an assurance that they called *firmitas* (n[223]); but that assurance could not be an homage, since the kings gave it between themselves (o[224]).

Even if the Abbot Suger (p[225]) speaks about a chair of Dagobert, in which, according to the report of antiquity, the kings of France had custom to receive the homages of the lords, it is clear that he uses her the ideas and the language of his time.

Whenever the fiefs passed to heirs, the gratitude of the vassal, which was in the first ages only an occasional thing became a regulated deed: it was made in the most striking manner, it was filled with more than formalities, because it had to bear the memorialization of the reciprocal duties of the lord and of the vassal, for all times.

I could believe that homages began to be established in the time of King Pepin, which is the time at which I have said that several posts of profit had been given in perpetuity: but I would believe it with precaution, and upon the sole assumption that the authors of the ancient *Annales des Francs* had not been ignorants, who, describing the ceremonies of the act of fidelity that Tassillon, duke of Bavaria,

made to Pepin (r[226]), would have spoken according to the practices they saw in use in their time (s[227]).

Chapter 34: Continuing the Same Subject

When the fiefs were alienable or for life, they hardly pertained to any but the political laws; it for that reason that, in the civil laws of those times, there is so little mention made of the laws of the fiefs. But when they became hereditary, when they could be granted, sold, bequeathed, they pertained both to the political laws and the civil laws. The fief, considered as an obligation of military service, involved the political right; considered as a kind of property that was in commerce, it involved the civil right. That gave birth to the civil laws concerning the fiefs.

The fiefs having become hereditary, the laws concerning the order of successions had to be relative to the perpetuity of the fiefs. Thus was instituted, despite the provisions of Roman right and of the Salic Law (a[228]), that rule of French right: *Propres ne remontent point*[5] (b[229]). It was required that the fief would be served; but a forebear, a great-uncle would have been a poor vassal to give to the lord: thus that rule would have initially applied only to fiefs, as Boutillier (c[230]) teaches us.

The fiefs having become hereditary, the lords, who had to assure that the fief would be served, required that the daughters that had to inherit the fief (d[231]), and, I believe, sometimes the males were not able to marry without their consent; with the result that contracts for marriage became for the nobles a feudal provision and a civil provision. In a similar deed, made under the lord's eyes, folk made provisions for the future succession, with the view that the fief would be able to be served by the heirs: also the nobles alone had at first the liberty to dispose of future successions by marriage contract, as Boyer (e[232]) and Aufrerius (f[233]) have commented.

It is useless to say that the lineage recovery, based on the ancient right of parents,[6] which is a mystery of our ancient French jurisprudence that I have not the time to develop, were able to apply in relation to the fiefs, only when they became perpetual.

Italiam, Italiam (g[234]) … I finish the treatise on fiefs where most authors have begun.

Notes

1. *Gregory of Tours*, bk. iv, c. 42.
2. Chap. 7.
3. Fredegarius, *Chronicon*, c. 42.

4. Clotaire II, son of Chilpéric and father of Dagobert.
5. Fredegarius, *Cronicon*, c. 42.
6. See Gregory of Tours, bk. viii, c. 31.
7. Fredegarius, *Chronicon*, c. 27, on the year 605: *Sœva illi fuit contra personas iniquitas, fisco nimium tribuens, de rebus personarum ingeniose fiscum vellen simplere... ut nullus reperiretur qui gradum quem arripuerat potuisset adsumere*. ["He was vicious and unreasonable with some people, drawing so much into the treasury and snatching away people's possession so as to fil up the treasury . . . thus no one would be able to acquire the dignity which he had grabb de or take it away from him." Cohler, p. 670]
8. Ibid., c. 28, on the year 607.
9. Ibid., c. 41, on the year 613. Burgundiae farones, tam episcopi quam ceteri leudes, timentes Brunichildem, et odium in eam habenes, consilium inientes, et.
10. Fredegarius, *Chronicon*, c. 42, on the year 613. Sacramento a Clotario accepto ne unquam vitæ suæ emporibus degradaretur.
11. Sometimes after the punishment of Brunhilda, year 615. See the Baluze edition of the *Capitulaires*, p. 21.
12. Ibid., "Preface," art. 16, [*Edictum Chlotarii* II. Anno 595]: *Quae contra rationis ordinem acta vel ordinata sunt, ne in antea, quod avertat divinitas, contingant, disposuerimus, Christo præsule, per hujus edicti tenorem generaliter emendare.* ["Before it happens that God disperses by violence thoe things which were done or arranged contrary to a reasonable order, we ordain, Christ willing, that by this edict to amend this course of things in a general way." Cohler, p. 671]
13. Ibid., art. 16.
14. Ibid., art. 17.
15. Et quod per tempora ex hoc praetermissum est, vel dehinc, perpetualiter observetur.
16. Ibid., art. 1: *Ita ut episcopo decedente, in loco ipsius qui a metropolitano ordinari debet cum principalibus, a clero et populo eligatur; et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; vel certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur*. ["Accordingly, when a bishop retires, the Metropolitan ought ordinarily to elect the one to take his place along with the leaders in the clergy and among the people; and if someone be worthy for ordination by the prince, or by the palace, for personal merit and learning."]
17. Ibid., art. 8. *Ut ubicumque census novus impie additus est, …emendetur*.
18. Ibid., art. 9.
19. Ibid., art. 21.
20. Those were the orders that the king sent to judges, in order to perform or permit certain things contrary to the law.
21. See Gregory of Tours, bk. iv, p. 227. The history and the charters are full of this; and the extent of those abuses appears above all in the edict of Clotaire II, from year 615, promulgated to reform them. See *Capitulaires*¸ Baluze edition, vol. I, p. 22.
22. Art, 22.
23. Ibid., art. 6.
24. Ibid., art. 18.
25. *Capitulaires*, Baluze edition, vol. I, p. 7.
26. I have spoken in the preceding book [xxx], c. 21, about the immunities, which were concessions of claims to justice, and which contained the prohibitions upon royal judges to perform any function in the territory and were equivalent to the establishment or recognition of a fief.
27. He began his reign around the year 670.
28. See Vie de Saint Leger.
29. Fredegarius, [*Chronicon*], "*Instigante Brunihilde, Theodorico jubente*, etc. Chap. 28 on the year 695.

30. *Gesta regum Francorum*, c. 36.
31. See Fredegarius, *Chronicon*, c. 54, on the year 626; and its anonymous sequel [*Continuationes*];. c. 101, on the year 695; and c. 105, on the year 715. Aimoinus, [*Historiae Francorum*], bk. iv, c. 15. Eginhard, *Vie de Charlemagne*, c. 48. Gesta regum Francorum, c. 45.
32. See *Leges Burgundionum*, "Preface," and the second supplement to that law, tit. 13.
33. See Gregory of Tours, bk. ix, c. 36.
34. Fredegaris, *Chronicon*, c. 54 on the year 626: Eo anno, Clotarius cum proceribus et leudibus Burgundiae Trecassinis conjungitur, cum eorum esset sollicitus, si vellent jam, Warnachario discesso, alium in ejus honoris gradum sublimare; sed omnes unanimiter denegantes se nequaquam velle majorem domus eligere, regis gratiam obnixe petentes, cum rege transege*re.*
35. *Fredegarois*, *Chronicon*. C. 68 on the year 630: Istam victoriam quamVinidi contra Francos meruerunt, non tantum Sclavinorum fortitudo obtinuit, quantum dementatio Austrasiorum, dum se cernebant cum Dagoberto odium incurrisse, et assidue expoliar*entur.*
36. Fredegarius, *Chronicon*, c. 75 on the year 632: Deinceps Austrasii eorum studio limitem et regnum Francorum contra Vinidos utiliter défensasse noscuntu*r*.
37. Fredegarius, *Chronicon*, c. 79 on the year 638.
38. Ibid.
39. Ibid., c. 80 on the year 639
40. Ibid., v. 89 on the year 641.
41. Ibid., Floacbatus cunctis ducibus a regno Burgundiae, seu et pontificibus, per epistolam etiam et sacramentis firmavit unicuique gradum honoris et dignitatem, seu et amicitiam, perpetuo conservare.
42. *De majoribus-domus regiae*, [*Recueil des historiens des Gaules et de la France*]. Deinceps a temporibus Clodovei, qui fuit filius Dagoberti inclyt iregis, pater vero Theoderici, regnum Francorum decidens per majores domus coepit or*dinari.*
43. Tacitus, *De moribus Germanorum,* [VII, 1]. Reges ex noblitate, duces ex virtute sumun*t.*
44. See Sulpicious Alexander in Gregory of tours, bk. ii.
45. Year 552.
46. Gregory of Tours, "Agathias," bk. i, c. 9. Leutheri svero et butilinus, tamet si id regi ipsorum minime placebat, belli cum ei ssocietatem inierunt.
47. Gontran did not even make the expedition against Gondovalde, who called himself Clotaire's son and demanded his share of the kingdom.
48. Sometimes to the number of eighty. See Gregory of Tours, bk. 5, c. 27; bk. viii, c. 18 and 30; bk. x, c. 3. Dagobert, who did not have any mayoralty in Bourgogne, had the same policy and sent against the Gascons ten dukes and several counts who did not have any dukes upon them. Fredegarius, *Chronicon*, c. 88 on the year 636.
49. Gregory of Tours, bk. viii, c.30; and bk. x, c. 3.
50. Ibid.
51. See the 2d supplement to the *Leges Burgundionum*, tit. 9, c. 36
52. See *Annales de Metz* on the years 687 and 688.
53. Ibid., on the year 695: *Illis quidem nomina re gummim ponens, ipse totius regni habens privilegium,* etc.
54. Ibid., on the year 719.
55. *Annales de Metz* on the year 719: *Sedem* que illi regalem sub sua dition econ*cessit.*
56. *Ex Chronico Centulensi*, bk .i i. Ut responsa qua erat edoctus, vel potius jussus, ex sua vel ut potestate redd*eret.*

57. *Annales de Metz* on the year 691. Anno principatus Pippini super Theodericum.. Annales de Fulde or de Laurishan: Pippinus dux Francorum obtinui tregnum Francorum per annos 27, cum regibus sibi subjec*tis.*

58. The anonymous continuer of Fredegarius on theyear 714, c. 104: Posthæc Theudoaldus, fillius ejus (Grimoaldi) parvulus in loco ipsius, cum prædicto rege Dagoberto, major domus palatii effectus est.

59. Reported by Gregory of Tours, bk. ix. See also the edict of Clotaire II, from year 615, art. 16.

60. Ut si quid de agris fiscalibus vel speciebus atque præsidio, pro arbitrii sui voluntate, facere, aut cuiquam conferre voluerint, fixa stabilitate perpetuo conservetur.

61. See the 24th and 34th in bk. i.

62. Ibid. See formula 14 of bk. I, which applies equally to fiscal holdings directly granted in perpetuity, or given initially as a benefice, and afterwards forever: S*icut ab illo, aut a fisco nostro fuit possessa.* Also see formula 17.

64. Bk. i, formula 13.

65. [*Lex Salica*], Tit. 44. Also see tit. 66, para. 3 and 4 and tit. 74.

66. Tit. 11.

67. See *Lex Ribuaria*, tit. 7; and *Lex Salica*, tit. 44, art. 1 and 4.

68. *Lex Salica*, tit. 59 and 76.

69. *Lex Salica*, tit. 59 and 76: Extra sermomem reg*is.*

70. Ibid., tit. 59, para. 1.

71. Ibid., tit. 76, para. 1.

72. Ibid., tit. 56 and 59.

73. Ibid. tit. 76, para. 1.

74. Ibid., tit. 76, para. 2.

75. *Apud Vernis palatium* year 883, art. 4 and 11.

76. *Capitulary of Charlemagne*, which is the second from year 812, art. 1 and 3.

77. Heribannum.

78. In [Charles] Du Change. Under the term, "*alodis*,": *Non infirmis reliquit haeredibus*, said Lambert d'Ardres.

79. See those [Chrles] Du Change cites uner the term "*alodis*"; and those that [Auguste] Galland reports, *Traitê du franc-alleu*, p. 14 ff.

80. Capitulary II for the year 802, art. 10; and Capitulary VII for the year 803, art. 3; and Capitulary 1, date uncertain, art. 49; and Caitulary for the year 806, art. 7.

81. The fifth for the year 806, art. 8.

82. In Gregory of Tours, bk. vi, c. 46.

83. That caused him to annul wills made in favor of the churches and even the gifts given by his father; Gontran reestablished them, and even made new gifts. Gregory of Tours, bk. vii, c. 7.

84. See Annales de Metz ro4 y3q4 687. *Excito rimprimis querelis sacerdotum et servorum dei, qui me sæpius adierunt ut pro sublatis injuste patrimoniis*, etc.

85. Ibid.

86. In Gregory of Tours, [5, 19].

87. *Ex Chronico Centulensi*, bk. ii: Karolus plurima juri ecclesiastico detrahens, prœdia fisco sociavit, ac deinde militibus disperti*vit*.

88. See Annales de Metz.

89. Annales de Metz, sur l'an741: *Epistolam quoque, decreto Romanorum principum, sibi prædictus præsul Gregorius miserat, quod sese populus Romanus, relicta imperatoris dominatione, ad suam defensionem et*

invictam clementiam convertere voluisset. Fredegarius, [*Chronicon Continutiones*, 110]: Eo pacto patrato, ut a partibus imperatoris recede*ret*.

90. We csn see in the authors of those times the impression that the authority of so many popes made upon the mind of the French. Although King Pepin had already been crowned by the Archbishiop of Mayence, he considered the unction that he would receive from Pope Étienne as a thing which confirmed him in all his rights.
91. Year 858, *apud Carisiacum*, Baluze edition, vol. II, p. 101.
92. Ibid., tit. 2, art. 7, p. 109.
93. *Precaria, quod precibus u tendum conceditur*, Cujas said, in his notes on bk. I about the fiefs. I find in a certificate of King Pepin, dated in the third year of his reign, that that prince was not the first to establish these “lettres precaires”; he cites one of them made by Mayor Ebroin and since continued. See the certificate of that king, in vol. V of [*Recueil des*] *Historiens de* [*Gaule de la*] *France* by the Benedictine Fathers, art. 6.
94. Year 743. See *Capitulaires*, bk. v, art. 3, Baluze edition.
95. That of Metz from year 756, art. 4.
96. See his capitulary from 803, promulgated at Wûrms, Baluze edition, p. 411, where he sets the precarious contract; and that of Frankfort from 794, p. 367, art. 24, on the repairs of houses; and that of 800, p. 330.
97. As appears in the preceding note and by the capitulary of Pepin, King of Italy, where it is said that the king grants in fief the monasteries to those who are recommended for the fiefs. There is added to the *Leges Langobardorum*, bk. iii, tit. 1, para. 30 and the *Lex Salica*, a collection of the laws of Pepin, in Échard, p. 195, tit. 26, art. 4.
98. See the constitution of Lothaire I, in the *Leges Langobardorum*, bk. iii, law1, para. 43.
99. Ibid., para. 44.
100. Ibid.
101. Promulgated in the 28th year of the reign of Charles the Bald, year 868, Baluze edition, p. 203.
102. Cum concilio et consensus ipsius qui locum retinet.
103. *Concilium apud Bonoilum*, 16th year of Charles the Bald, year 856, Baluze edition, p. 78.
104. In the civil wars that arose in the time of Charles Martel, the property of the Reims Church was granted to the laity. They left the clergy *to* subsist as they could, it is said in the view of Saint Remi, [*Vie des] Saints*, vol. I, p. 279.
105. *Leges Lango bardorum*, bk. iii, tit. 3, para. 1 and 2.
106. It is that of which I have spoken in c. 4 above, [bk. xxxi], which one find in the Baluze edition of the *Capitulaires*, tit. 1, art, 2, p. 9.
107. *Agraria et pascuaria, vel decimas porcorum, ecclesiae concedimus; ita ut actor aut decimator in reluis ecclesiae nullus accedat*. Capitulary of Charlemagne, year 800, Baluze edition, p. 336, explains very well that this was that type of tithe from which Clotaire exempted the church; It was the tenth of pigs that one placed in the forests of the King to fatten; and Charlemagne wished that his judges would pay it like the others, to the end of giving an example. We see that it was a seignorial or economic right [dro*it*].
108. Jacques Sirmond, *Opera*, Canon V, from vol. I, conciliorum antiquorum Galal*i*.
109. Art 6. Baluze edition, p. 332. It was promulgated in the year 800.
110. Held under Charlemagne in the year 794.
111. Baluze edition, p. 27-67, art. 23. Experimento enim didicimus in anno quo illa valida fames irrepsit, ebullire vacuas annonas a dœmonibus devoratas, et voces exprobrationis auditas, etc.
112. See among others the capitulary of Louis le Débonnaire, year 829, Baluze edition, p. 663, against those who, with the aim not paying the tithe, did not cultivate their lands; and art. 5: *Nonis quidem et decimis, unde et genitor* noster *et* nos *frequenter in diversis placitis admonitionem* fecimus.

113. Among others, that of Lothair, bk. iii, tit. 3, c. 6.
114. Baluze edition, vol. I, p. 663, from year 829.
115. *Leges Langobardorum*, bk. iii, tit. 3, para. 8.
116. *Leges Langobardorum*, bk. iii, tit. 3, para. 4.
117. That is a type of codicil reported by Éginhart, and which is different from the will itself that we find in Goldaste and Baluze.
118. See the capitulary of Charlemagne, from the year 803, art. 2, Baluze edition, p. 379; and the edict of Louis the Debonnair, from the year 834, in Doldaste, *Constitution impériale*, vol. I.
119. That is said in the famous canon, *Ego Ludovicus*, which is plainly assumed. It is in the Baluze edition, p. 591, on the year 817.
120. As appears from his capitulary of the year 801, art. 17, in Baluze edition, vol. I, p. 360.
121. See his constitution inserted into the code of the Lombards, bk. iii, tit. 1, para. 44.
122. See the constitution above and the capitulary of Charles the Bald, from the year 846, c. 20, *in villa sparnaco* Baluze edition, vol. II, p. 31; and that of the year 853, c. 3 and 5, in the Synod of Soissons, Baluze edition, vol. II, p. 54; and that of the year 854, *apud Attiniacum* c. 10, Baluze edition, vol. II, p. 70. Also see the first capitulary of Charlemagne, year uncertain, art. 49 and 56, Baluze edition, vol. I, p. 519.
123. See *Capitulaires*, bk. v, art. 44; and the Edict of Pistes for the year 866, art. 8 and 9, in which one sees the honorific rights of lords established such as they are today [eighteenth century].
124. See Charlemagne's will; and the portion that Louis le Débonnaire gave to his children in the assembly of Estates, held at Quierzy, reported by [Melchior] Godast [*Constitutione simperiales*, 2, 19]: Quem populus eligere velit,u tpatri su osuccedat in regni hereditat*e*.
125. Anonymous, on the year 752; and *Chronicon Centulense*, on the year 754.
126. *Fabella quæ post Pippini mortem excogitate est, æquitati ac sanctitati Zachariae papae plurimum adversatur... Annales ecclésiastiques des Français*, vol. II, p. 319.
127. The Benedictine Fathers, Recueil des historiens des Gaules et de la France, vol. 5, p. 9.
128. Ibid., p. 10: *Ut nunquam de alterius lumbis regem in ævo præsumante ligere, sed ex ipsorum*.
129. Year 768.
130. [Henricus Canisius], *Lectioni antiquæ*, vol. II.
131. *Capitulaires*, vol. I, p. 188.
132. In capitulary I for the year 806, Baluze edition, p. 439, art. 5.
133. In Goldast, *Constitutiones imperiales* vol. II, p. 19.
134. Baluze edition, p. 574, art. 14. *Si vero aliquis illorum decedens, legitimos filio sreliquerit, non inter eos potestas ipsa dividatur; sed potius populus, partier conveniens, unum ex eis, quem dominus voluerit, eligat; et hunc senior frater in loco fratris et filiis uscipiat.* ["If one of them dies and leaves behind legitimate children, he ought not to divide his power among them; rather, the people assemble together and should choose whom the lord desires, the older brother should support him (in this rank) as a brother and son." Cohler, p. 697]
135. Capitulary of 877, Baluze edition, p. 272,
136. [Jean] Dumont, *Corps* [*universel*] *diplomatique* [*du droit des gens*], vol. I, art. 36.
137. By females.
138. See his *Capitulary III* for the year 811, p. 486, art. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 and 8; and the capitulary for the same year, p. 494, art. 9 and 11; and others.
139. See the capitulary, *De Villis*, for the year 800; his *Capitulary II* for the year 813, art. 6 and 19; and bk. v of *capitulaires*, art. 303.

140. *Capitulary de Villis*, art. 39. See the whole of this capitulary, which is a masterpiece of prudence, of good management and economy.
141. See among others the foundation for the Archdiocese of Bremen, in the capitulary for 789, Baluze edition, p. 245.
142. For example, the prohibition of royal judges entering into the territory in order to exact the *freda* and other rights. I have spoken at length of this in the preceding book.
143. The anonymous author of the life of Louis the Debonnair [*Vita Hludovici imperatoris*], in the collection by Duchesne, vol. II, p. 295.
145. See the hearing for his demotion, in the collection by Duchesne, vol. II, p. 333.
146. He commanded him to have limitless clemency for his sisters, his brothers, and his nephews, *indeficientem misericordiam*. Tégan, in the collection by Duchsne, vol. II, p. 276.
147. See his letters.
148. See the hearing for his demotion in the collection of Duchesne, vol. II, p. 332. Also see his *Vie* written by Tégan . *Tanto enim odio laborabat, u ttæderet eos vita ipsius*, said the anonymous author in Duchesne, vol. II, p. 307.
149. "At that time the bishops and the clergy began to abandon their girdles and golden cross belts, the knives embedded with jewels which were hung there, their spurs, the richness of which burdened their heels. But the enemy of humankind did not bear such devotion, which raised against it the ecclesiastics of all the orders and caused humanity to wage war against itself." The anonymous author of *Vie de Louis le Débonnaire,* in the collection of Duchesne, vol. II, p. 298
150. Tégan said that what occurred very rarely under Charlemagne occurred commonly under Louis.
151. Desiring to contain the nobility, he took for his chamberlain a certain Bénard, who succeeded in discouraging them.
152. Tégan, De gestis Ludovici *pii*, "*Villas regias, quae erant sui et avi et tritavi, fidelibus suis tradiditeas in possessiones sempiternas: fecit enim hoc diu tempore*." ["He handed over to his (followers) as a perpetual possession the royal estates which had been his own, his grandfathers' and his most remote ancestor"; he did this for a long time. Cohler, p. 702.]
153. Nitard, bk. iv, to the end. Hinc libertates, hinc publica in proprii susibus distribuere suasit.
154. Ibid., Rempublicam penitus annullavit.
155. See [above] bk. xxx, c. 13.
156. Hincmarus [of Reims], letter 1 to Louis the Stammerer.
157. See the fragment from the *Chronique du monastere de Saint-Serge d'Angers*, in Duchesne, vol. ii, [. 401.
158. See what the bishops said in the synod of the year 845, *apud Teudonis villam*, art. 4.
159. See the synod of the year 845, *apud Teudonis villam*, art 3 and 4, which describes very well the state of things; as well that of the same year, held in the palais de Vernes, art. 12; and the synod of Beauvais, still in the same year, art. 3, 4 and 6; and the capitulary *in villa Sparnaco*, in the year 846, art. 2; and the letter that the assembled bishops at Reims wrote, in the year 858, to Louis the German, art. 8.
160. See the capitulary *in villa Sparnaco*, in the year 846. The nobility had irritated the king against the bishops, in such manner that he expelled them from the assembly; they selected some canons of the synods and declared to them that those would be the only ones that they would observe; they granted them only what was impossible to refuse. See art. 20, 21, and 22. Also see the letter that the assembled bishops wrote in the year 858 to Louis the German, art.8, and the Edict of Pistes, of 864, art, 5.
161. See the same capitulary in the year 846, *in villa* Sparnaco. Also see the capitulary of the assembly held *apud Marsnam*, in the year 847, art. 4, in which the clergy abandoned demanding that one restore them in possession of the entirety of what they had benefited under the reign of Louis the Debonnair. Also see the capitulary of the year 851, *apud* Marsnam, art. 6 and 7, which sustains the nobility and the clergy in their

possessions; and that *apud Bonoilum* of the year 856, which is a remonstrance to the king from the bishops, about the evils that had not been corrected after so many laws passed; and, finally, the letter that the assembled bishops at Reims wrote, year 858, to Louis the German, art. 8.

162. Art. 8.

163. See the capitulary of the year 851, art 6 and 7.

164. Charles the Bald, in the synod of Soissons, said that he had promised the bishops no longer to grant [suspensions of the laws regarding] the properties of the church. *Capitulaire* or the year 853, art. 11, Baluze edition, vol. II, p. 56.

165. See in Nitard [Nithard], bk. iv, how after the flight of Lothaire, Kings Louis and Charles consulted the bishops to learn whether they could take and share the kingdom that he had abandoned. In effect, since the bishops constituted among themselves a more united body than the *leudes*, it suited these princes to guarantee their rights by a resolution of the bishops, who could engage all the other lords to follow them.

166. See the capitulary of Charles the Bald, *apud Sapona*rias, of 859, art. 3: "Venilon whom I have made archbishop of Sens, has anointed me; and I ought not to have been chased from the kingdom by anyone, *saltem sine audientia et judicioepiscoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus, et qui throni Dei sunt dicti, in quibus Deus sedet, et per quos suadecernit judicia; quorum paternis correctionibus et castigatoriis judiciis me subdere fui paratus, et in præsenti sum subditus.*" ["certainly not without an audience from the bishops by whose ministry I was consecrated king. For they are called the thrones of God in which God sits, and His justice is discerned through them; I was, and at present am prepared to admit to their paternal correctins and judicial castigations." Cohler, p. 705]

167. See the capitulary of Charles the Bald, *de Carisiaco* year 857, Baluze edition, vol. II, p. 88, art. 1, 2, 3, 4 and 7.

168. See the synod of Pistes of the year 862, art. 4; and the capitulary of Carloman and of Louis II, *apud Vernis palatium* of the year 883, art. 4 and 5.

169. *Capitulaires*, year 876 under Charles the Bald, *in synodo Pontigonensi*, Baluze edition, art. 12.

170. See what I said above, in bk. xxx, last chapter, towards the end.

171. Year 587, in Gregory of Tours, bk. ix.

172. See the next chapter, in which I speak at length of these divisions, and the notes in which they are cited.

173. In the year 806, between Charles, Pepin and Louis. It is reported by Doldast, and by Baluze, vol. I, p. 439.

174. Art. 9, p. 443. Which conforms to the treaty of Andely, in Gregory of Turs, bk. ix.

175. Art. 1. And this is not mentioned in the treaty of Andely.

176. In Baluze, vol. I, art. 9, p. 174. *Licentiam habeat unusquisque liber homo qui seniorem non habuerit, cuicumque ex his tribus fratribus voluerit, se commendandi.* Also see the division the same emperor made in 837, art. 6, p. 686, Baluze edition.

177. *Year 811, Baluze edition, vol. I, p. 486, art. 7 et 8; and year 812, ibid., p. 490, art. 1. Ut omnis liber homo qui quatuor mansos vestitos de proprio suo, sive de alicujus beneficio habet, ipse se præparet, et ipse in hostem pergat, sive cum seniore suo, etc*. See the capitulary for the year 807, Baluze edition, vol. I, p. 458.

178. From 793, inserted into the *Leges Lang obardorum*, bk. iii, tit. 9, c. 9.

179. In 847, reported by Aubert le Mire, and Baluze edition, vol. ii, p. 42. *Conventus apud Marsnam*.

180. *Adnunciatio*.

181. *Ut unusquisque liber homo in nostro regno seniorem quem voluerit, in nobis et in nostris fidelibus, accipiat*. Art. 2 of the "Annunciation of Charles."

182. *Capitulaire* of 877, tit. 53, art. 9 and 10, *apud Carisiacum*. *Similiter et de nostris vassallis faciendum est*, etc. This capitulary relates to another of the same year and from the same place, art. 3.

183. Capitulaire d'Aix-la-Chapelle, year 813, art. 16. *Quod nullus seniorem suum dinittat, postquam ab eo acceperit valente solidum unum*. And the capitulary of Pepin, year 783, art. 5.

184. See *Capitulaire de Carisiasco*, year 856, art. 10 and 13, Baluze edition, vol. II, p. 83, in which the king and his ecclesiastical and lay lords agreed in this: *Et si aliquis de vobis sit cui suus senioratus non placet, et illi simulatut ad alium seniorem Melius quam ad illum acaptare possit, veniat ad illum, et ipse tranquille et pacific animo done tilli comm eatum... et quod deus ill icupierit et ad alium seniorem acaptare potuerit, pacifice habeat.* ["If there be some of you whose lord does not please you, and it appear that it would be better with another if you were premitted to beg this of him, you may come to him, and he may grant a leave of absence with a tranquil and calm mind … and if God favors him he may be able to beg this from the other lord and have peace." Cohler, p. 709]
185. Year 757, art. 6, Baluze edition, p. 181.
186. Bk. i, c. 1.
187. At least in Italy and Germany.
188. *Livre des fiefs*, bk. I, c. 1.
189. Ibid.
190. *Capitulaires*, year 802, art 7, Baluze edition, p. 365.
191. *Apud Marsnam*, year 847, Baluze edition, p. 42.
192. Ibid., Art. 5, p. 44, *Volumus ut cujuscumque nostrum homo, in cujuscumque regno sit, cum senior suo in hostem, vel aliis suis utilitatibus pergat; nisi talis regni invasio quam Lamtuveri dicunt, quod absit, acciderit, ut omnis populu sillius regni ad eam repellendam communiter pergat.* ["We wish that each of our men, in whaever kingdom he might be, may go with his lord to the Host, or go about his own business, unless there be that kind of invasion of a kingdom wich is called lanweri (the time when one must defend the homeland); he will then be needed, and all people must repel it together." Cohler, p. 711]
193. *Apud Argentoratum*, in Baluze edition, *Capitulaires*, vol. II, p. 39.
194. In effect, it was the nobility that made the treaty. See Nitard, bk. iv.
195. See the law of Guido, King of the Romans,, among those that have been added to the Salic law and that of the Lombards, tit. vi, para 2. In Echard [Eckard].
196. Some authors have said that the department of Toulouse had been given by Charles-Martel, and passed on by inheritance unto the last Raymond; but if that is so, it was the effect of some circumstances that were able to commit the choice of counts of Toulouse to the children of the last possessor.
197. See his capitulary of 87, tit. 53, art. 9 and 10, *apud Carisiascum*. That capitulary relates to another of the same year and from the same place, art. 3.
198. The capitulary of the year 82, art. 7; and that of the year 815, art. 6, on the Spanish; the collection of *Capitulaires*, bk. v, art. 288; and the capitulary of the year 869, arat. 2; and that of the year 877, art 13; Baluze edition.
199. As appears from Otto of Freising, *des Gestes de Fréderic*, bk. ii, c. 29.
200. See the ordinance of Phillipe-Augustus, from year 1209, in the new collection [*Recueil général des anciennes lois françaises*].
201. Bk. I, ti. 1.
202. Ibid. *Sit progressum est, ut ad filios deveniret in quem dominus hoc vellet beneficium confirmare.*
203. At least in Italy and Germany.
205. *Livre des fiefs*, bk. I, tit. 1. Quod hodie ita stabilitum est, ut ad omnes æqualiter ven*iat*.
206. Geraldus Niger and Aubertus de Orto.
207. Bk. I, tit. 1.
208. [Jacques] Cujas has proved it very well.
209. Livre des fiefs,bk. I,tit. 1.
210. Arnoul and his son, Louis IV.

211. From year 926, reported by Aubert le Mire, *Codex Donationum Piarum*, c. 17, [pp. 37-38].

212. See the capitulary of Charles the Bald, year 877, *apud Carisiacum*, on the importance in those days of Paris, Saint-Denis and the chateaus on the Loire.

213. See above, [bk. xxxi], c. 30.

214. See *Lex Salica* and *Lex Ribuaria*, in the title Des alleus.

215. See the capitulary of 817, which contains the first division that Louis le Debonnair made among his children.

216. See his two letters on this subject, of which the one has for title, *de divisione imperii*.

218. See the ordinance of Phillipe-Augustus, year 1209, on the fiefs.

219. We find in the charters several of these conventions, as in the capitulary of Vendôme and that of the Abby of Saint-Cyprienen Poitou, on which M. Galland has given some extrats, p. 55.

220. But they could not abridge the fief, which is to say extinguish any portion.

221. They fixed the share from which one could benefit.

222. That is why the lord forced the widow to remarry.

223. Most of the great homes had their particular laws of inheritance. See what M. de la Thaumassiere tells us about the houses of Berry.

224. We see in the capitulary of 877, *apud Carisiacum*, art. 3, Baluze edition, vol. II, p. 269, the moment in which the kings provided to manage the fiefs in order to preserve them to the miners; an example that was followed by the lords, and that gave origin to what we call the garde-noble.

225. We find its formula in *Capitulaire II* of 802. Also see that of 854, art. 13 and others.

226. [Charles] Du Change, under the term, *hominium*, p. 1163, and under the term, *Fidelitas*, p. 474, cites the charters of ancient homages, in which these differences are discovered, and a large number of authorities that we can see. In the homage, the vassal placed his hand in that of the lord and swore; the oath of fidelity was made by swearing on the gospels. The homage was made on bended knee; the oath of fidelity standing. It was only the lord that could receive the homage; but his officers could take the oath of fidelity. See [Thoms] Littleton, [*Ancienne slois des français conservés dans les coutûmes* angloises], sect. 91 and 92. *Foi et homage*, which is fidelity and homage.

227. A capitulary Charles the Bald, year 860, *post reditum a Confluentibus*, art. 3, Baluze edition, p. 145.

228. Ibid., art. 1.

229. [Suger, Abbot of Saint-Denis], *Liber de administratione sua* [*De rebus in administratione sua gestis*, c. 34, p. 304].

230. Year 757, c. 17.

231. *Tassillo venit in vas satico se commendans, per manus sacramenta juvavit multa et innumerabilia, reliquiis sanctorum manus imponens, et fidelitatem promisit Pippino*. It would seem that there was both an homage and an oath of fidelity. ["Tassilio came seeking to commend himself into vassalage by his own hand; he swore many and countless oaths, placing his hand on the relics of the saints, and he promised fealty to Pepin." Cohler, 721]

232. In the title, *Des alleus*.

234. Bk. iv, *De feudis*, tit. 59.

235. [Jean Boutillier], *Somme rurale*, bk. I, tit. 76, p. 447.

236. Following an ordinance of Saint Louis, of the year 1246, to state the customs of Anjou and of Maine, those who will hold the lease from a girl heir to a fief will give a guarantee to the lord the she will only marry with his consent.

237. [Nicolas de Bohier], *Décision* [*es Burdegalensis*], 155, note 8; and 204, note 38.

238. In [*De* cii] Capelle *Tholose,* [Stephanus Aufrerius], Décision *453*.

240. [Vergil], *Aeneid*, bk. iii, v, 523.

THE MIND BEHIND THE LAWS: THE TRANSLATION OF POWER

Chapter 1

THE SPIRIT OF MONTESQUIEU

One finds in Montesquieu's masterpiece, Voltaire (or a pseudo-Voltaire) apocryphally said, "plus d'esprit que d'esprit." I fail to document the very apothegm. However, what Voltaire did say suffices to establish credibility for the attribution. For he did, indeed, say that *Esprit des lois* manifested greater "esprit" than "raison." In doing so, Voltaire identified the single, most important dimension of *Spirit of the Laws* that any commentary must account for and which, heretofore, none whatever has done. Voltaire, easily the most comprehensive among the commentariat, indicates as much in his magisterial production, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756).[1] For in that work, and in contrast to his exhaustively critical *Commentaire*[2] on Montesquieu's work, he elaborates at great length the alternative account of universal history and manners that he would have wished Montesquieu to provide. In the course of that account, he speaks continually of the "esprit," in fact some 475 times, using the term in nearly all of the multitude of acceptations consistently referenced in French dictionaries. That induces us to inquire why he seemed so consistently to imply the fairly remote acceptation, "wit" or "cleverness," to Montesquieu's use of the term in the title of Montesquieu's seminal work.

The purpose of the present review is neither to develop a philological analysis of *Esprit des lois* nor, for that matter, a review of the by-now legion commentaries on the work. Rather I want to focus attention on gaining access to the "spirit" of Montesquieu by focusing intently on the initial signpost he provided to reveal his "spirit" in the very first word (the preposition aside), not only of the title but, in consequence, of the entire work. The tradition has consistently carried the English translation "spirit" to the word without pausing to account for the acceptation to be accorded it. That habit was manifest already in the mid-eighteenth century, and therefore prior to the age of unquestioning assumption that, by spirit, Montesquieu meant something akin to Hegelian *Geist* or the late eighteenth-century innovation, ideology, and its subsequent partner, "world view." That assumption is unwarranted. For the very structure of the title—the singular spirit of the plural laws—conveys an acceptation in tension with the idea of a single, pervading collective conformation

that is suggested by the notion of a "spirit of the people." Not even Tocqueville's "genius of the people," which captures a usage of Montesquieu, can adequately convey the "spirit of the laws."

From the beginning, therefore, let us observe that the acceptations of spirit in English are unsurprisingly nearly as variable as the acceptations of *esprit* in French. For the root of the English word is very much the ancient French root of *esprit*. However, the allowable acceptations vary somewhat between the two, if we follow the standards of the canonical dictionaries. For one of the earliest acceptations in various French sources (*Littré*, Académie française, *Dictionnaire Robert,* and *Trésor de la langue française*) is "Le principe pensant en général (opposé à l'objet de pensée, à la matière," *Robert*), a fairly remote acceptation in the *OED*. The thinking principle in general. The idea is conveyed in different terms in other dictionaries, conveying the idea of the faculty of intelligence, mind, reason, intention, and associated meanings. Moreover, this meaning typically emerges almost immediately following the account of divine and demonic "spirits." That is, the first distinctively human acceptation seems to invoke the power of reason itself before conjuring wit, cleverness, jocularity, and, eventually, vacuity. Subsequently, the meanings of disposition, character, habits, etc. emerge strongly. In the *OED* the thinking principle appears much later in the enumeration of acceptations, as far back as number 13. We behold, therefore, a ready explanation for a possible mis-translation of the acceptation Montesquieu applied to the term and, accordingly, a foundation for misunderstanding the entire work.

Nevertheless, Montesquieu did not fail promptly to state what he meant:

> *The law, generally speaking, is human reason inasmuch as it governs all the peoples of the earth*; and *the political and civil laws of each nation ought only to be the particular instances in which that human reason is applied*.
>
> These laws must be so very proper to the people for whom they are made that it is an extreme coincidence if those of one nation are able to suit another.
>
> It is required that they conform to the nature and to the principle of the government that is established or that one wishes to establish, whether *they create the government, as the political laws do, or preserve it, as the civil laws do*.

> These laws must *be relative to the physical character of the country—to the icy, burning, or temperate climate; to the quality of the terrain, its location, its extent; to the way of life of the peoples, farmers, hunters, or shepherds. They must conform to the degree of liberty that the constitution is able to permit, to the religion of the inhabitants, to their inclinations, to their wealth, their numbers, their commerce, their morals, their manners. Finally, these laws must have some relationships among themselves; they have some relationship with their origin, with the intention of the legislator, [and] with the order of things over which they have been established.* It is in all these views that they must be considered.
>
> That is what I undertake to do in this work. I will examine all these relationships; all together they form what one would call, the Spirit of the Laws. (*EL*, 1.3; italics added)

Three things are notable in this account. Priority is given to the foundation in reason; reason is identified within limits as the instrumentality of the laws of nature for humans, and, finally, laws operate through reason to navigate the material and social contingencies of human life. In setting forth this account Montesquieu provides an outline of the entire work. That is, the enumeration of the material and social contingencies addressable by law sets forth all the categories of analysis that follow in the work.

We shall not offer a concordant commentary on each of these categories of analysis in turn, confident in the opinion that the text itself suffices for that purpose —once, that is, the reader determines to become sufficiently slave to the text to expound it faithfully. What we propose in these premises is particularly to highlight the exegeses of the critical portions of the text that establish Montesquieu's claim to have written comprehensively about the conditions of human sociality and the prospects for reconciling those conditions to cardinal human goods. We do this in the chapters following by focusing, first, on Book 26 as a guide to the reading of *Spirit of the Laws*, then on Book 11 as a guide to the priority of libertarian individualism for navigating social contingencies conformably to reason, then on Book 18 as a guide for triangulating the origins of social and political life in relation to the contingent developments that justify deliberate political architecture, and, finally, the central books of the text that bring the concept of justice to the fore as a guide to orient the endeavors of reason in designing political forms.

A note regarding the attention due to justice: in fact, the term occurs about 60 times only (titles aside) in the entire work, and then it occurs in the substantive as opposed to procedural sense only 23 times. Those references include "justice" and "injustice" in roughly equal proportion. In other words, no direct argument on behalf of justice is made in the entire book. Nevertheless, I will submit that justice is identified as one of the cardinal human goods and stands at the very center of the entire work.

The spirit of Montesquieu resides in the foregoing distinctions. His argument intends a defense, not of a particular regime, but of particular attentiveness to the conditions of human flourishing, which to him are informed by the original peaceable, amiable sociality. Rousseau was right to follow in that path, even when he could not remain on the path. Montesquieu responds to the errant imposition of despotic power (informed by the δεσπότες in Aristotle's politics) by identifying—not a progressive development of an internal principle of perfection but—deliberate endeavors of recovery. Accordingly, he focuses on developmental dynamics in search of opportunities for corrective intervention. That leads him to discard the pure regime types for a hybrid formulation (which he signals when, in Book 5.19, he describes England as a "republic hidden in the form of a monarchy"). What emerges as constitutionalism, in that sense, constitutes Montesquieu's defense of a "deliberate constitution" in *EL* 11.6 (even while he underscores the discovery "in the woods" of the hypothetical example of a "beautiful system.") The point of the analysis is to highlight deliberate endeavors above developmental or evolutionary dynamics.

Working on the basis of the spirit of Montesquieu, accordingly, we may set forth the cardinal human goods and then proceed to elaborate in chapters following the political circumstances in which they manifest.

Four Cardinal Human Goods

The four cardinal human goods are virtue (on which Montesquieu stands with God or natural law), liberty (on which he stands with the modern enlightenment), justice (on which he stands with the ancients), and constitutionalism (on which he stands alone). The last, constitutionalism (or, the law-state), is a cardinal human good specifically because it alone enables humans to recover the peaceable and amiable sociality of the origins. That is, it is summative of the effects of the first three in general and of the requisites of liberty in particular insofar as they can be accomplished in the context of politics. This was not an invocation of "universal

peace," as it was mistakenly taken by Montesquieu's successors, for the precise reason that it was regime specific and the contingencies enabling the development of regimes cannot be universal even if despotisms can be moderated by religion. (See chapter 5.)

Despotism is the pre-political form of power (the arrogation of the strengths and resources of society to a dominant power's own advantage), which implies the problem of knowledge amply conveyed in Socrates's response to Callicles in Plato's *Gorgias*; while politics properly speaking is the reaction to that contingency. Viewed in that light the typology of regimes in Montesquieu consists only of three (democracy, aristocracy, and monarchy). And a primary purpose of *Spirit of the Laws* is to assess the efficacy of these types in countering the primitive emergence of despotism as the form of human association beyond the immediate family (echoing the man-hunting of Aristotle's anthropology in *Politics* 1). Critical to that assessment is the extent to which any of the three types can secure the cardinal human goods. The conclusion of the first eight books of *Spirit of the Laws* is that none can do so adequately, and insofar as aristocracy is perfected to the extent that it approaches democracy, in reality the choice devolves to the two regimes, democracy and monarchy (each of which is limited in specific ways).

In abstract terms, the forms of political association extend from the unstratified to the highly stratified. Each, however, is subject to contingencies of human association that render both vulnerable to (1) institutional failure (based on size and geopolitical circumstance) and (2) compromise of the cardinal human goods. Particularly, democracy compromises virtue (political virtue, self-renunciation), while monarchy compromises virtue (moral virtue, false honor). And while it is true that Montesquieu avers in *EL* 11.2 that "virtue has need of limits," we will see that he means there that moral virtue, in the context of politics, must be subject to law-abidingness (hence, the definition of liberty as framed by the prescriptions and proscriptions of the law). This will not surprise to the extent we recall that the foundation of virtue is choice, and the meaning of liberty is the exercise of choice (or will).

To render these implications clearly, let us take the cardinal human goods in turn, reconciling them to the background analysis in the opening book of *Spirit of the Laws*.

In the beginning we may dispense with the inaccurate claim that Montesquieu relied upon tendentious metaphysical claims. That accusation was made from the beginning and has been frequently repeated since. It represents a misreading, however, of the argument that laws of nature rule contingencies of being. To be

sure, that requires a notion of being itself. However, Montesquieu makes no attempt to elaborate such a notion, it being altogether sensible to observe that all reasoning entails such a conclusion. Further, when he defines laws comprehensively as the "necessary relations that derive from the nature of things," he does nothing more than to frame the contingencies of being as operating in conformity with principles. One surfaces those principles by describing those contingencies so far as observation provides opportunity. Description, however, is not explanation. Hence, once principles have been identified, there remains the task of reconciling them to terms of origination. That purely mechanical process of reasoning leads to the conclusion that there exist principles (i.e., axioms) of equality, justice, equity, and so on prior to the concomitant relations. The circle exists in principle before any circle is inscribed.

We find in none of this anything like an organizing or originating hand, accounted for by means of metaphysical speculation. When, therefore, Montesquieu includes the "divinity" in his enumeration of the orders of being, he reflects nothing beyond the necessary observation that all of what are commonly regarded as the observable realities must be accounted for in terms of the comprehensive definition. It is a step function, accordingly, by which we descend through the orders of being attentive to identify the specific character of "necessary relations" at each stage, eventuating in critically distinguishing material being and intelligent being. That distinction alone is what requires a reconciling account of how the dynamics of natural contingencies unfold in the one case or the other—deterministically or divertingly on account of deliberate interventions. Thus, the conclusion that humans "do not follow" the laws so constantly as other forms of being (on account of reliance upon the deliberate intervention of reason and hence susceptibility to error) eventually makes necessary a parallel account of the dynamics of social contingencies. That is to say, social contingencies are definitionally nondeterministic in the strict sense albeit relatively deterministic in a parochial sense.

That is the reason, therefore, that it is necessary to identify the forms and contours of human conduct in order to attain an understanding of the course of human sociality. The origin story serves to identify a natural—deterministic—initiation of human sociality, but it fails to explain the course of development in the absence of reference to deliberate human choices. The dynamic intervention of deliberate choice diverts the course of "natural contingency" and initiates "social contingencies," with the crucial caveat that "social contingencies" are inherently unstable in themselves while always also remaining vulnerable to elements of natural contingency (climate, geography, propinquity, etc.). The resulting

complexities introduce large-scale indeterminacy within the larger context of limits of natural conformation. We inquire, accordingly, what is left of the naturally human once the diverting effect of deliberate choice intrudes?

The cardinal human goods respond to that inquiry. Virtue is the first taken up, albeit indirectly. For the virtue that is natural to humans is not the virtue that is identified as the principle of democracy. This requires some explanation. Montesquieu explicitly qualifies the latter virtue as "political virtue," by which he means precisely that it is a parochial construct. He acknowledged, however, that there is a virtue that is not a parochial construct. He calls it "moral virtue" when parsing carefully to distinguish political virtue and moral virtue in *EL* 3.5. At the core of that account is his description of an "unhappy honest man," for whom a monarch has no use. In the text Montesquieu seems to qualify this usage as referring only to devotion to the common good (by reference to a preceding footnote). However, he returns to the usage more broadly in *EL* 27, where he writes:

> It is a misfortune of the human condition that legislators would be constrained to make some *laws that combat the natural sentiments* themselves. … *It is that the legislators legislate more over the society than over the citizen and more over the citizen than over the man. The law sacrificed both the citizen and the man and only thought about the republic.* … There were only folk of natural goodness who would think of evading the law; there were only honest folk whom one might be able to choose for the sake of evading it. *For it is always a triumph to prevail over avarice and voluptuousness, and there are only honest folk who obtain those kinds of triumphs.* Perhaps, even, there would have been rectitude in considering them as bad citizens in that. It is not impossible that *the legislator had obtained a great part of his aim, when his law was such that it forced only honest folk to evade it*. (Italics added)[3]

This description suggests virtues in the strong sense of moral excellence. These "virtues," not coming from the city, presumably derive from nature ("natural sentiments"). We may upon such a foundation, therefore, identify virtue as a cardinal human good. What is more, we may situate it in relation to politics, not as the end of politics but, rather, shrinking from contact with and evading laws that compromise virtue. When, therefore, the regime whose principle is political virtue

fails in this analysis, virtue in the strong sense does not fail with it. It becomes an orphaned principle.

After virtue liberty supervenes. Book XI introduces that specific discussion, which is notable precisely because it played so small a part in the analysis of the typology of regimes. Of the 278 references to liberty throughout the text (including titles), 227 fall within Books 11–31 (and a third of those fall in Books 29–31). In the first 10 books the references to liberty are not thematic, but the most important of all the references occurs at *EL* 8.3, which reads: "The natural place of virtue is in association with liberty." Accordingly we begin to situate liberty as a cardinal human good as the foundation upon which the choice for virtue depends. We might say that liberty is summative of the opportunities for virtue. As a theme in itself, however, it emerges specifically in relation to the demands of the law.

The significance of the last observation derives from the dual effects of the necessity for law (in response to power) and the inherent impositions of law upon virtue. Liberty threads the needle between necessity and opportunity. The former is unavoidable, and the latter is not open-ended. It may be of assistance at this stage of the analysis to recall Plato's *Crito*. That dialogue, we recall, presents the problem posed by Socrates, whether one should direct one's conduct in accord with general opinion or the opinion of the wise only. Having consented to that formulation, however, Socrates and Crito proceed to stage a dialogue between the "wise" Socrates and the "laws of Athens," a debate in which the laws prevail. Besides constituting perhaps the only perfect joke in our literature, the *Crito* aptly captures the situation liberty addresses—namely, when the laws should prevail over natural understanding. The result in the dialog is captured aptly by the definition that Montesquieu presents:

> In a state—that is, in a society in which there are laws—liberty can only consist in being able to do that which one ought to wish and in not being coerced to do that which one ought not to wish.
>
> It is necessary to get into one's mind just what independence is and just what liberty is. Liberty is the right to do all that which the laws permit. And, if a citizen were able to do what they prohibit, he would no longer possess liberty, for the others would have that same power. *EL*, 11.3

Montesquieu purports at this stage to define only "political liberty," which is conveyed by the constitution. The distinction is important because the constitution

means living under law. But he proceeds in the following book to elaborate "the liberty of the citizen," which is a matter of "the opinion one has of his safety," whereas political liberty is the provision of safety. But there is a third category—namely, philosophical liberty. That "consists in the exercise of one's will, or at least (if it's necessary to speak in every system) in the opinion one has that one exercises his will." *EL*, 12.2. This gradual unfolding of Montesquieu's argument represents the categorization of social contingency; that is, the natural act of will must be informed not only by ideas of the "good" but no less materially by ideas of the "permitted." Inasmuch as there is no natural congruence between the good and the permitted, liberty is itself a good specifically in terms of narrowing the scope of permissions even at the risk of letting loose errant conceptions of the good.

Finally, Montesquieu reminds in *EL* 14 that liberty and law interact with natural contingencies as well as social contingencies. He foreshadowed that in *EL* 1.3. What he accomplishes in Book 14, however, is to demonstrate the imperative that legislation take into account the dynamics of natural contingency in evaluating the range of prescriptions and proscriptions required. He does so, however, always by retaining in the background the "object" of liberty for the constitution. Accordingly, it becomes plain that the "law state" (at least in the hybrid form under discussion) concerns itself with material and social agencies alike with an end in view. But is that end simply liberty? At the conclusion of *EL* 14 Montesquieu deliberately invokes the atrocious mores of the Japanese (resuming a discussion from EL 6, 13 on the "powerlessness of Japanese Laws" while building a theme to which he recurs some 45 times excluding footnotes), and he does so for the sake of contrasting Japanese legislators with the effective legislators of India. Each case manifests the challenge of climate and geography, but while one produces an "an atrocious character," the other approaches natural virtue.

> It seems that they have thought that every citizen ought to rely upon the natural goodness of the others.
>
> They give liberty to their slaves easily. They marry them. They treat them like children. O! happy climate, which causes the openness of morals to be born and produces the sweetness of laws.

This eulogy to the climate of India, however, flatly contradicts earlier chapters in Book 14 (5 and 3 in particular) and the succeeding reference in the section on "oriental morality" (*EL* 16,10):

> One is not able to say the same thing about India, which the infinite number of whose islands and the situation of whose terrain have divided into an infinite number of petty states that are made despotic by the large number of causes that I do not have the time to relate here.
>
> There are there only the miserable who pillage and the miserable that are pillaged. They whom one calls great only have most petty means. They whom one calls rich hardly have anything but their subsistence. The cloister for wives may not be so rigid there. One is unable to take such great precautions to restrain them there. The corruption of their morals is inconceivable.
>
> It is there that one notices the extent to which the climate's vices, left in great liberty, are able to bear disorder.

There appears to be only one way to reconcile this disorder, a disorder that becomes ever more intense when we consider the passages in Books 19–25, in which Japanese mores and laws are represented as even more despotic and character deficient up to and including its virulent anti-Christian regimen, which leads Montesquieu once more to refer to "the atrocious character of the souls" with an explicit reference back to Book 6. In other words, Montesquieu signals that the passages on India are somehow bridge passages on the way to characterizing Japanese mores and laws.

At bottom, it would seem to be India's despotic indifference that contrasts with Japan's despotic imposition. As a consequence, the Indians who regard "inaction as perfection" (*EL* 14.5), who are naturally "indolent" and weak, also display great strength in performing "atrocious deeds," such as "self-immolation" (*EL* 14.3). The reason seems to stem from the distinction made in *EL* 14.5, which they are said to be poor legislators who "encourage" rather than resist the influence of climate. The Indian legislator, according to Montesquieu, solidified a sense of powerlessness that brought his peoples closer to the timidity of their natural origins. The discussion in 16.10 means precisely that they are left largely at "liberty," which fosters a natural "sweetness," which breeds want and deprivation but in a context of peaceable, amiable sociality.

If we follow Montesquieu, accordingly, we will conclude that a despot in India finds little to be turned to his or her advantage. For that reason, the people of India can display a kind of rough justice among themselves (substantively speaking).

Montesquieu of course abstracts from the great social stratification characteristic of society in India, but he would seem justified in doing so to the extent that the stratification did not subtend a genuine political regime (as the foregoing analysis makes clear).

The principle objective accomplished in these passages, however, is to deliver the reader back to a reflection on justice—or, we may say, for the first time to place substantive focus on the question of justice. For the passage at the end of Book 14 is singular specifically for its reference to the relations between slaves and masters, characterized as living like fellows—if not fellow "citizens." It is by no means an accident, therefore, that the next three books, the central or inner core of *Spirit of the Laws* discuss the question of slavery in all its various forms, concluding first, that slavery is unjust both in reason and religion and, secondly, that every form of slavery must be accounted for in regime terms and not in reference to natural requirement.

Accordingly, the third cardinal human good is justice. And it is important to observe that the justice here discussed is substantive rather than procedural. Thus, even though the objective of liberty requires procedural justice (as Books 11–13 make clear), the complete account of justice requires reflection on its substantive nature as well as formal approaches. The reason this is important, as will be made clear by the end of Book 19, derives from the fact that the substance of justice is attainable only through individual rather than political exertions.

The formula is simple: making liberty the object of the constitution entails above all curtailing the danger political power poses for individuals. That is the reason that the forms of law and legislation must be so contrived as to avert from individuals the "violence of oppression." If, though, the instrumentalities of power had a free hand to judge substantively what is good for each, it would not be possible to curtail that power. Consequently, those instrumentalities must be confined to acting through known laws elaborated in open procedures widely accessible to all who will be subject to them. We explain the details of this arrangement in chapter 3. Here, however, the point is to highlight the role that argument makes in the action of *Spirit of the Laws*. And the critical argument, that without which *Spirit of the Laws* is a journey without a destination, is that such provisions enfranchise individuals to move as "self-governing souls" (*EL* 11.6). In short, Montesquieu's political solution is a regime of libertarian individualism in a context of prescriptions and proscriptions limited in extent.

For that reason, it is critical to understand in what way substantive justice is not an ideal, but an operational, construct in producing the hybrid regime. For

Montesquieu is anything but a utopian theorist.[4] Two brief passages on monarchy clearly establish Montesquieu's understanding in this regard. The first occurs in *EL* 4.2:

> The virtues that are shown to us there are always less what one owes to others than that which one owes to himself. They are not so much what draw us towards our fellow citizens as that which distinguishes us from them.

And the second falls at *EL* 12.23:

> When a man is faithful to the laws, he has satisfied what he owes to the prince. It is required, at least, that he might have his home for asylum and the remainder of his conduct in safety.

Moreover, it is clear that justice substantively speaking has something to do with security in one's own home, where one's conduct is shaped by other than procedural norms. For the justice one owes to oneself consists in some manner in the practice of a distinguishing virtue—a virtue that needs hearth and home for its efficacy.

Montesquieu, in short, accepts the traditional account of justice as, substantively, what is owed to others, while also maintaining, procedurally, that justice is law-abidingness. In the case of what a person "owes to the prince," the passage specifically refers to what is owed to a "good prince," who would not ordinarily so constrain the subject so at to render law-abidingness impractical if not impossible for a good, or "honest," person. Since in the passage from 4.2 Montesquieu suggests conformably to other statements that there is little place for virtue in a monarchy, it follows that to the extent justice substantively involves "what one owes to others" it must also follow that a requirement for the practice of justice substantively is the liberty afforded by the asylum of hearth and home. The import of that becomes dramatically clear in Book 18. First, though, Montesquieu proceeds to concretize justice.

Montesquieu advances the argument for justice as a norm of nature by taking advantage of the close of Book 14 (on the relations Indians maintain with their slaves) to turn in Book 15 immediately to a series of books on slavery, the import of which is to prove that slavery is not entailed by material contingencies and, more importantly, is incompatible with natural laws—norms in themselves unvarying (what we owe to others) but nevertheless subject to social contingencies that must

be stringently distinguished from material contingencies. In Book 15, accordingly, he satirically rebuts a foundation of slavery in differences in complexion through a satirically suppositious defense of the proposition. In Book 16 he takes on gender differences in order to demonstrate that subordination of women is not entailed by any material contingencies, even if there are social contingencies that warrant the Book 5 discussion of the "conditions of women" and the "management of women." Since in the latter case, however, Montesquieu concluded that women should not govern in the home but may govern the empire, we readily comprehend that the contingencies involved are not strictly materially determined. Then in Book 17 Montesquieu takes up "political servitude," completing thereby an argument that disposes of distinctions based on person or position as justification for slavery. In doing this he arguably renders the true meaning of Aristotle's defense of "natural slavery" in *Politics* 1, albeit specifically mentioning Aristotle's "error" in this respect. That notice of Aristotle's "error" must be taken in tandem with the notice in *EL* 11.9 of Aristotle's "embarrassment" of thinking that the "virtues and vices" of princes made a difference in monarchies rather than being mere "accidents" elicited by social contingencies.

Montesquieu, in short, establishes the argument for *Persian fire* not *ad demostrandum* but indirectly by distinguishing unvarying material contingencies from varying social contingencies and thereby rendering Aristotle's "natural right is everywhere changeable" in a context of regime analysis. That does mean, however, that Montesquieu establishes in the process a solid foundation for norms of justice as observable reality. In doing that he renders it urgent to inquire how far such norms can realistically inform human politics, to which end it becomes necessary for him to return to the origins—that is, to complete the anthropology for which he provided only an abbreviated form in Book 1.

The reason to re-state the anthropology, as Montesquieu does in Book 18 (see chapter 5), is to show politics coming into being—developing—from the beginning. The original and abstract account of "seeking advantages" is inadequate to that purpose. For it arose in the context of a sociality that was not specified beyond "peaceable and amiable sociality." What next emerges is the reality that the expressions of liberty present at the origins and to be recovered through hybridization are completely dependent upon the formation of families none less than they were in Aristotle. Moreover, since the aim of the hybridization is to re-establish liberty as an object, it is critical to understand how the fundamental effect of that ambition (creation of the law-state) can emerge consistently with the inclinations of the origins. In other words, the move from liberty to justice is

required to establish the viability of constitutionalism. Just as liberty was summative of virtue in the decisive sense, constitutionalism will prove to be summative of justice by way of making liberty operational.

We arrive in that manner at the fourth and final cardinal human good, which is constitutionalism. Unlike the three other cardinal human goods, constitutionalism attains that status not as a dimension of individual function but as a result of the harmonized functioning of the three first cardinal human goods. It is in that sense the good achieved insofar as achievable. And we shall see that Montesquieu accepts the obligation to paint a portrait of that harmonized functioning in a manner designed to establish its complete sufficiency—the complete sufficiency of libertarian individualism understood as reposing on the foundation of family rather than mere atomized existence.

When in Book 19 Montesquieu takes on the challenge of portraiture, specifically declaring that he would flesh out the promise projected as an idealization in Book 11, he dwells almost completely on mores, character, and expressions of liberty, and he speaks almost not at all about laws and legislation. It turns out that the process by which citizens enact the law-state is more compelling than the content of their laws to a significant extent. So much is this the case that Montesquieu completes the entire defense of constitutionalism with an emphasis on a kind of disorderly swing of reasoning rather than the expectation of coordinated, goal-directed conduct in the hybridized regime.

Having accomplished so much, he pauses to invoke “virgin goddesses” as muse, characterizing this initial production as a virgin birth. The work, however, was not finished, and at the heart of what remained to be done lay a *prolem sine matre creatam* that he had announced from the title page of the work. A motherless birth, sprung from the head as it were, would constitute the decisive architecture projected by Montesquieu’s political philosophy. This analysis agrees with the fact that the prose poem to the Muses precedes Book 20 in the manuscript, while Book 20 opens with an epigram: *Docuit quae maximus. Atlas*. The tension between the “teaching” in the prose poem and the “teaching” in the epigram suggests a caesura rather than a continuum. We may therefore take it as foundational that the following review of commerce, money, population, religion, and legislation serves to characterize the nature and practices of the life that would accompany the hybridized regime that would secure libertarian individualism (including the projections derivable from the historical books that conclude the entire work in the dramatic announcement, *Italiam, Italiam*, which is a Virgilian “I found it” to close the Virgilian epigram at the opening of Book 20. From the perspective of the initial

arguments of *Spirit of the Laws* the hybridized regime has a nature but not a principle. On the theory that the principle of the regime is what makes it "move," while the nature of the regime is what makes it take the form it takes, the hybridized regime is a form without a soul (or animating principle).

What, then, is the spirit of Montesquieu? If we follow the epigram to Book 20 we will be confident in taking his spirit to be that of a teacher of "what great Atlas taught."[5] Comprehending the whole of material and social contingencies, it represents also the "greatest things." Montesquieu thought himself not merely a teacher but a teacher of teachers, a legislator. And we may readily understand the spirit that requires from the specific maxims he delivers in Book 29 on the subject, beginning with the opening chapter "About the Spirit of the Legislator."

> I say it, and it seems to me that I have made this work only to prove it: the spirit of moderation must be that of the legislator; the political good, like the moral good, is only found between two extremes. Here is an example.
>
> The forms of justice are necessary for liberty. But their number could be so great that it would obstruct the goals that the laws themselves would have established: processes could have no end; the ownership of property could remain indeterminate; they could give one party the property of another without inquiry, or they could ruin both of them in the process of inquiry.
>
> The citizens could lose their liberty and their safety, the complainants would no longer have the means to convince, and neither would the accused have the means to defend themselves.

What characterizes this spirit of moderation is not a "trimming" spirit but rather that prudent judgment that "senses the extent and limits that [a legislator] ought to provide in his law." For the "necessity to compose the laws well" requires that

> Those who have sufficiently extensive genius to be able to give laws to their nation or to another ought to pay precise attention to the manner of forming them.
>
> Their style ought to be concise. The laws of the Twelve Tablets are a model of precision: children learned them by heart. Justinian's *novellas* are so diffuse, that it was necessary to abridge them.

> The style of the laws ought to be simple; direct expression is always better understood than considered expression.
>
> Once one has well fixed the ideas of things in a law, it is not necessary to fall back on vague expressions. In the laws it is necessary to reason from reality to reality, and not from the reality to the metaphor, or from the metaphor to the reality. Once one does so much as to render the reason of a law, it is required that that reason must be worthy of it. *EL*, 29.7

In *EL* 29.19 Montesquieu makes explicit who are such legislators:

> Aristotle wished to satisfy, to some extent his jealousy of Plato, to some extent his passion for Alexander. Plato was indignant about the Athenian people's tyranny. Machiavelli was full of his idol, Duke Valentino. Thomas More, who spoke rather of what he had read than of what he had thought, wished to govern every state with the simplicity of a Greek town. Harrington only saw the republic of England, whereas a mob of writers found disorder everywhere that they did not see any crown. *The laws always encounter the passions and the prejudices of the legislator*. Sometimes [the laws] sieve through and take on the tint; sometimes they remain there and become incorporated with them. It's necessary to take care that the laws be conceived in such a manner that they do not shock the nature of things. [Italics added]

Each of these example legislators was in some way deficient, albeit increasingly so as one ascends from the ancient philosophers to the modern thinkers. For in Montesquieu's *Pensées* 1378 (1452) our author advised that it is "necessary to reflect upon Aristotle's *Politics* and Plato's two *Republics* if one wishes to have an exact idea of the laws and morals of the Greeks."[6] Notably, they are all "thinkers." Montesquieu does reference other legislators, traditional founders such as Solon and Lycurgus and then, curiously enough examples of legislation from Charles VII, Constantine, Justinian, and Louis XIV. But he mentions none of them in the chapter "About legislators." More curious, though, is the omission of Moses and philosophers such as Bacon, Hobbes, and Locke. The only moderns included among the examples are Machiavelli (of whom we daily cure ourselves) and utopians, More and Harrington, each of whom seemed to "reason from the reality to the metaphor." What we particularly learn from this, however, is that Harrington's error

is not the error noted in Book 11 (constructing Chalcedon with Byzantium before his eyes) but the fact that what he actually beheld was England. England as Byzantium. Montesquieu sees clearly.

The excluded moderns, much like the utopian moderns, make the mistake of seeing facts as explanations. In doing so, they fail to reason from the meaning of human life. To do that requires that the prudent legislator avoid—not prejudice—but permitting prejudice to prevail (avoiding to "shock the nature of things"). We do not fail to recall from the "Preface" that Montesquieu provided a specific definition of prejudice, which is not "ignorance of certain facts" but "ignorance of oneself." That prejudice affects every human soul, but in the soul of the philosopher it is resisted by the Socratic "know thyself." However, in becoming a legislator, the philosopher as such knowingly submits to the *Crito* joke (in that spirit, Montesquieu selected England), while those who would be philosophers miss the joke and imagine that to state the facts is to explain the meaning of human life.

The deliberate constitutionalism—the architecture of libertarian individualism—that Montesquieu proposed answers to a legislative purpose and is not the mere assertion of a political preference. It is fundamentally misguided to deliberate about Montesquieu's partisan affections, for he has allowed the laws he envisioned to "pass through" those affections as through a sieve. That the result may nevertheless bear some tint of his affections is not to be dismissed, however, for he did declare himself, with Corregio, "a painter."

Before we conclude with the swift assumption that he has worked fancifully, however, we ought at least to take note of the implication of his choice of Corregio for model. We know to begin with not to take the metaphor literally, for Montesquieu did not paint. We must ask, accordingly, what it was that Corregio did that Montesquieu might also be said to do. To that end we may mind the important clue provided by Montesquieu in his *Pensées*, where, in number 1215 (893), he characterized French poets by comparing them with painters, in which list he compared Clement Marot with Corregio.[7] It is to be noted, however, that he originally compared Fontaine with Corregio and Marot with Titian. Both the ultimate association and the correction are meaningful in our context. For the differences between Fontaine and Marot are no less significant than those between Corregio and Titian.

Marot was a renaissance (sixteenth-century) poet who translated Virgil, Ovid, and Horace and also gained fame for verse translations of *Psalms* that inspired Protestantism. His original poetry, however, displayed attention to the "little things" and also bore upon secular matters to great extent. Many of his works might be

illustrative of what Montesquieu appreciated in Marot, but one, in particular, is highly suggestive.

Àun poète ignorant

Qu'on mène aux champs ce coquardeau,
Lequel gâte (quand il compose)
Raison, mesure, texte et glose,
Soit en ballade ou en rondeau.

Il n'a cervelle ne cerveau.
C'est pourquoi si haut crier j'ose:
"Qu'on mène aux champs ce coquardeau."

S'il veut rien faire de nouveau,
Qu'il œuvre hardiment en prose
(J'entends s'il en sait quelque chose):
Car en rime ce n'est qu'un veau,
Qu'on mène aux champs.

Perhaps oversimplifying, one may imagine Marot to preach that the artist should eschew novelty and labor prosaically upon meaningful (worthy) matter that can respond to "reason, measure, text and explanation."

This account may be seen to apply to Corregio to the extent that Corregio does not display the lush vitality and idealization that Titian brought to his oeuvre of sacred and church themes as well as portraiture. If Montesquieu is also a Corregio it cannot be because he prominently elevated the sacred. It must be, rather, that he dedicated the same level of skill that Corregio displayed in themes sacred and secular, with an emphasis on realism. And if that be the case, then he worked in the spirit of a Marot (who trained in the law as well as in poetry).

What all this means is made clear by the role of Fontaine in these comparisons. We will elaborate, in chapter 6, on the analysis of Fontaine in the context of Montesquieu. For now it suffices to observe that Fontaine's identification of the work of fable as "to make men better" is precisely the opposite of what libertarian individualism provides. Like Marot, Fontaine considered "his puerilities" to be "important truths."[8] Those valuable truths have to do with science (the measure of

heaven and earth) and the consequences one derives therefrom to "form judgment and morals" and become "capable of great things."[9] While Fontaine and Montesquieu alike make specific reference to ancient philosophy as the ground of their teaching, they arrive at opposite conclusions about what that entails. Montesquieu's spirit is not only non-utopian, it is non-interfering. Montesquieu's aim is to secure human beings in their natural (may we say prosaic?) sentiments, nothing more, nothing less.

What is required to achieve so modest a goal? The answer to that question is revealed through the order and structure of *Spirit of the Laws*, to which we now turn.

Notes

1. *Complete Works of Voltaire* (Oxford: Voltaire Foundation, 1968-).
2. Commentaire sur l'Esprit des lois [1777]. *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland (Paris: Garnier, 1877–1885).
3. Cf., W. B. Allen, "Who Will Answer Aristotle," in *Education in a Democratic Republic: Essays in Honor of Peter W. Schramm*, ed. Schramm, Peter W., Christopher Flannery, and others (Ashland, OH: Ashbrook Center, Ashland University, 2018), c. 7. The discussion highlights the question, whether a good man can be a good citizen in a bad regime, that Montesquieu addresses in this formulation.
4. Unknown author. [n.d.]. "Montesquieu and the Utopian Tradition." C. 1 in unspecified volume. 54 pages. The present author has the typescript of this contribution but has been unable to identify author or publication from which it derives. A ProQuest alert has not been responsive. Also see, Imbruglia, Girolamo. 2017. "Montesquieu, Republican Utopia and Civilisation." In: The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789). chapter 4. Pages: 154–175. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004350601_006.
5. Book One, *Aeneid*:
   The goblet then she took, with nectar crown'd
   (Sprinkling the first libations on the ground,)
   And rais'd it to her mouth with sober grace;
   Then, sipping, offer'd to the next in place.
   'Twas Bitias whom she call'd, a thirsty soul;
   He took the challenge, and embrac'd the bowl,
   With pleasure swill'd the gold, nor ceas'd to draw,
   Till he the bottom of the brimmer saw.
   The goblet goes around: Iopas brought
   His golden lyre, and sung *what ancient Atlas taught*:
   The various labors of the wand'ring moon,
   And whence proceed th' eclipses of the sun;
   Th' original of men and beasts; and whence
   The rains arise, and fires their warmth dispense,
   And fix'd and erring stars dispose their influence;
   What shakes the solid earth; what cause delays
   The summer nights and shortens winter days. (Dryden translation, emphasis added)
6. By Plato's "two republics" Montesquieu means *Republic* and *Laws*. Montesquieu also notes, in *Pensée* 1208 (1811), "I am not among those who regard Plato's *Republic* as a thing ideal and purely imaginary,

and the execution of which would be impossible. My reason is that Lycurgus's republic seems as difficult to execute as that of Plato, and yet it has been so well executed that it persisted as long as any republic that we know of in its strength and splendor."

7. He also had a third pass in *Pensée* 1198, in which the Marot-Corregio comparison is reinforced.
8. De la Fontaine, *Fables* (Paris: Bordas, 1964), "Dédicace," p. 35.
9. Ibid., "Preface," p. 39.

Chapter 2

ORDER AND STRUCTURE IN *ESPRIT DES LOIS*

Book 26 is the summary book. That means that we can use this book as presenting an outline. For Montesquieu returns to everything previously covered in *Spirit of the Laws*, creating an outline to show the parts in their totality. If we were reading the book from the beginning to the end, we would find in Book 26 a recapitulating outline of the main arguments. They can be placed alongside the developing argument throughout the book, with the only strong exception a total absence of any discussion of climate or material determinism. That question has been put to rest. We observe as much through the discussion of Book 19, where we may observe that, whatever influence climate might have, the potential for human intervention is stronger in terms of producing political coherence.

Climate, thus, is absent, while everything else is included in the outline of Book 26. That enables us to assess how well the argument has been completed. Following Book 26 comes Book 27, the single-chapter book, in which Montesquieu addresses the question of the character and capability that can formulate legislation in conformity with the principles of the outline. What follows the summary, in other words, is the conclusion concerning how the act of legislation is accomplished.

Now, Book 27 is followed by Book 28, which was originally to be the closing book of the entire work. In that book Montesquieu focused on French history, illustrating the development of the principles of analysis and the susceptibility of France to be influenced by these principles. That was originally to be the conclusion, as we see in Book 18 (to which Montesquieu added a chapter 28 echoing Book 28 and providing an indication of how the several parts are coordinated).

Finally, however, he appended three additional books, 29 through 31, which further elaborated the application to and through French history. Thus, the final books, 28 through 31 focus intently on France itself. We may draw two conclusions from this. First, Montesquieu does due justice to France in light of the extended treatment of England. Apart from the discussion of the Salic Laws in Book 18

(which are not exclusive to France) there is little discussion of France throughout the first 27 books. That makes the close of the work appear almost an afterthought. It may also be Montesquieu's way of projecting reform in France. Once the argument has been completed, with the conclusion in Book 27, the open question remains whether the constitutional principles elaborated could be applied in France.

Montesquieu addressed that question through a detailed and elaborate historical survey. If the first 27 books were singularly abstract, it would be fair to observe that the last four books contrast strongly. One way to think about that relationship is to inquire how everything up through Book 27 applies to the last four books. We must recall that the underlying premise is that he has set forth the fundamental terms of a radical change in politics, and it is appropriate to gauge the performance in light of his own country. Instead of reading the epigram to Book 20 as "What great Atlas taught," we would advisedly read it as "The great thing Atlas taught." Radical change in politics became possible with the discovery of the lever that could repose the foundations.

Let us then briefly review Book 26 and the manner in which it is a summary of the whole. In the very first paragraph of the first chapter we find a powerful echo of the opening of the entire work—namely, that humans are governed by different kinds of laws. He lists them: natural law, divine law (which is that of religion), ecclesiastical law (canonical law), the law of nations (the civil law of the universe where nations are the citizens), general political law (aimed at the human wisdom that has founded all societies), the law of conquest (founded in one people having wished or been obliged to do violence to another), the civil law (that in each society whereby the individual can defend his property and life), and, finally, the domestic law (arising from the division of society into families which require specialized governance). Beyond the finer parsing of human laws, the principal difference from the list in Book 1 is that "natural law" has replaced "the material world" and has been elevated above "divine law."

In that listing we work our way from Book 1 all the way to Book 18, laying out the themes Montesquieu covered. As he said in Book 25, in a reference to the "spirit of the laws," the remaining question is, how do these themes all interact? The basic philosophical question has been answered, save for the fact that it produced a puzzle of many pieces (see *Pensée* 2092).[1] The reader is asked to put the puzzle pieces together, and Book 26 is the guide to that process.

There are different arrangements of laws, and the sub-limits of human reason consist in knowing well the matters to which each of these arrangements of the matter of legislation must relate. The phrase "sub-limits of human reason" is a tease

implying that there are limits of human reason. What those are is partly revealed in the two books on religion (24 and 25), where we distinguish the greatest gift or good for man, which is the Christian religion, and then the question of political coherence or political excellence. These two things, Montesquieu insists, must be separately conceived. The sub-limits of human reason are those things that apply to the question of political coherence or political excellence, whereas the limits of human reason embrace the question of the significance of religion. To what realm does the intellect address itself then, and which can be distinguished from the need for reflection on political excellence?

While no one has previously made this distinction, referring to the sub-limits of human reason, we must take note of what Montesquieu is doing. That is, he articulates the realm in which human reason can operate or function without having to respond to the demand for a comprehensive explanation. He has compartmentalized human reason, whereas we tend to compartmentalize human reason in modern science in a different way. We maintain that there are some things that can be known and some things that cannot be known. In other words, we identify the limits of human reason as what can be known by modern science (which is to say empirical science) and dismiss all else as unknowable. These compartmentalizations differ because Montesquieu sees human function in all realms as bearing rational properties. The observation in *EL* 11.6 that "every person thought to have a free soul ought to be self-governing" means precisely that "intelligent beings" are distinguished from other beings by the remote reach of their intelligence.[2] He argues, accordingly, that they can be fundamentally integrated, if not in a comprehensive way. He did not offer a full metaphysical account; he did offer a structure that entertains the possibility of such a thing (hence, the reference to principles of equity and justice prior to the recognition of laws of equity and justice in Book 1).

Montesquieu held that the door to a full metaphysical account remained open, even while advances in the account of human politics take place independently of such an account. It is not impossible to raise the question of political excellence simply because the metaphysical question has not been answered. The refusal to discount the possibility of a comprehensive explanation is the foundation upon which Montesquieu sustains the claim of responding to the question of political excellence. In that he differs from our contemporary experience in the philosophy of science. And it is for that reason he held that "his system" had to be compared with the "ancient republics in speech and in deed."[3]

In all of this Montesquieu elaborates the analogy conveyed in the eleventh of *The Persian Letters*, in which he related the fable of the Troglodytes in response to a question concerning the relationship between ultimate understanding and the human good. He introduced the fable with the statement that he would make the answer understandable by means of a fable. In lieu of demonstration, he presented a figure designed to appeal to human sentiment. That signaled what is under discussion in *Spirit of the Laws*; his picture of the universe is much broader than the picture entertained in reflecting on human politics. The two need not be confused.

The summary invites the reader to look at each of the particular laws and the specific relationships among them. Accordingly, chapter 2 opens with divine laws and human laws. That may be surprising, since the account actually began in chapter 1 with nature or natural law. Then in the sub-categories, we considered the relationship of all the other laws to human beings in light of natural law. Here, though, we begin with divine law and human laws.

This is a good place to recall exactly the opening in Book 1, chapter 1:

> The laws, in the broadest meaning, are the necessary relationships which derive from the nature of things. In this sense, all beings have their laws: the divinity (a) has its laws; the material world has its laws; intelligences superior to man have their laws; the beasts have their laws; man has his laws.

To this opening, Montesquieu appended the helpful footnote:

> Plutarch called law the queen of mortals and immortals in the treatise, "That a prince must be knowing," *Moralia, 780c.*

Insofar as Book 26 constitutes, as we maintain, a summary of the whole, this summary of the beginning serves to underscore the ultimate objective of the work. In Book 1, chapter 1, after conveying the general definition or description of laws, Montesquieu begins his enumeration of the totality of being with "the divine." Accordingly, Book 26, chapter 2 opens as the book opens, save that pairing divine laws with human laws overleaps the "material world," "intelligences superior to man," and "beasts" in order to frame the relevant question of the book. All things besides god and man may be ascribed to the totality of being, the "nature of things." Thus, the reference to "nature" in Book 26, chapter 1 is a reference to the totality, and the particularization begins with and focuses on god and man for the

sufficient reason that there alone do we encounter the need to distinguish between the comprehensive and the particular account of being. That is where the citation to Plutarch confirms the reading, identifying “mortals and immortals” in relation to what the mortal prince must know. Between god and man it is necessary to arrive at a distinguishing account that does not separate—that is, embracing the two in a lexical order.

Thus, the reason Montesquieu focuses on divine law and human law in particularizing this summary derives from the fact that the nature of human law is to be subject to all the accidents that occur, despite existing within the impervious realm of divine stability. That is the result of the review of the principles elaborated in opening chapter 2. We may say that human law is reactive and accordingly reflects a tendency to instability. Having acknowledged Newton and the constant laws of motion, Montesquieu observes that human laws exist in that realm albeit featuring dimensions less constant than that realm. Human laws are less determined by the natural realm than reactive to it, and they must take place not only in relation to Newtonian mechanics but also in relation to whatever divine law might be.

It is therefore unsurprising that human laws vary to the degree that the wills of men change. The reason human beings do not invariably follow the laws they give themselves is that they experience difficulty staying abreast of all the accidents and changing wills that surround them.

To make sense of human laws requires enormous concentration. It is, to be sure, a comparative function but, still more importantly, a function of focused attention on making sense (or intelligence) of human law. To perform a comparative analysis —exploring different cultures, societies, and laws—is to attempt to make sense of human laws, to draw from them the nature of human laws so as to situate the human properly within the totality of being even without attaining a comprehensive understanding of the totality of being. When we discover fundamental patterns, we discover more than the mere differences from one people to another. We discover, rather and in the Aristotelian sense, the Persian fire that burns within them.

To that end, accordingly, Montesquieu observes that the laws of religion are “never to vary.” By which he does not mean that there are not different religions and liturgies. He means rather that wherever religions vary they vary from a center that we may call true religion (even if it exists nowhere among men). It is the nature of religion to have fixed laws. Given the empirical certainty of differences in religious expression, that constitutes a mystery that requires explanation.

Montesquieu explains: human laws legislate about the good, while the laws of religion legislate about the best. That is, the very distinction that we discover in the

form of the sub-limits of human reason; they fall shy of what Hobbes called the *summum bonum* not because it does not exist but because they lack the power to attain it. Nevertheless, it remains necessary to discuss the relation of human laws and religious laws in relation to the ultimate questions. That is the reason they appear first in the enumeration that opens chapter 2.

Montesquieu asserts, however, that the best is only one, challenging everyone that hesitates in the face of metaphysics. The fact that there are different religions only raises the question of true and false religions, which of course was discussed in Books 24 and 25. There may be false religions, however, that may yet have some political utility. They may have a civil function albeit false; while true religion in some circumstances may not be useful depending on the nature of the constitution. Thus, the accidents to which human beings are subject create a tension regarding what is the best and what is the good (that is, the nature of the constitution). To note a tension between the best and the good requires accepting the reality of both. The best is unchangeable. Whereas the laws are changeable insofar as regarded as not being good, the institutions of religion must be assumed to be the best. Although the laws are concerned with the good—human laws legislate about the good—they do not infallibly articulate the good. The argument serves, accordingly, to internalize the Socratic question of what is the good. Socrates in Athens appears unacceptably ignorant in inquiring what is the good. For the laws have revealed the good; they have inculcated in each citizen from birth the answer to that question. That is, the good is what the laws require.

Montesquieu, however, agrees with Socrates that the laws may have gotten it wrong. While the laws aim for the good, they may not have hit the target. They may not be good in themselves. Thus they are subject to Socratic examination, while the laws of religion are assumed to be the best. For religion does not repose on the strength of human reason. The foundation of religion is revelation, and if the revelation is truly founded it articulates what is best. When not truly founded it is a false religion. In fact, it is only human legislation. Religion properly speaking articulates what is best. Therefore it is appropriate to consider religion in light of its truest claim and fullest dimensions without distinguishing human faults or errors for purposes of organizing the discussion.

There are some states in which the laws are nothing or only a capricious and transitory will of the sovereign. In such states, when religious laws are only human laws, such religious laws will be nothing also. Without the support of revelation, they have the status of all human law. Nevertheless, in every society, there is a need for something certain. And even false religion provides a degree of certainty, since

the manner in which men adhere to religion is different from the manner in which they adhere to civil laws. A false religion may yet be believed, and it is the belief that provides the sense of certainty.

Thus, the strength of religion derives from the fact that folk believe it. The difference to be emphasized is that the strength of human laws derives from the fact that folk fear them. People know human laws for being human, and they have a natural skepticism about the opinions of their fellows. They obey the human laws because those who legislate them also have the power to enforce them. It is a different form of relationship. Whatever imposes or invokes belief stands on a firmer ground of certainty.

These arguments raise many questions, including the question of how far belief is intensified to the extent that it is entrenched and, hence, the antiquity of the belief. What antedates the memory of man is almost irresistible. For we do not have "those accessory ideas" that might contradict them. Whereas human laws derive an advantage from their novelty, which proclaims the singular and contemporary attention of the legislator in order to cause their observance, they have also a disadvantage. This idea of novelty or innovation is a natural partner to the idea of human authorship. Wherever what men are asked to do proceeds from human understanding, there is a correlative understanding that it can be changed by human understanding. Human founding is an invitation to innovation. Every positivism is an invitation to innovation. When we assert that justice is what the lawgiver says it is, we also silently acknowledge that the lawgiver may change his or her mind at any time, including in contradictory fashion. That makes innovation the very heart of positivism. Where there is no other authority than human will invested in a proposition, we are disposed to change. Life becomes the experience of novelty, not because of a disposition of the human heart but because of intellectual necessity.

In the realm of human laws novelty prevails, and what restrains that sense of novelty is the presence of something beyond human law, which is the force of religious conviction. The observation is important precisely because the discussion is about constructing a way of life or constitution, the value of which is directly proportioned to its capacity to persevere. The greater the confidence in a constitution's enduring, the firmer the structure is and the greater the likelihood of its attaining its goal, the good, understood in human terms. In order to attain that goal, as much certainty as possible is required. Thus, the need for innovation must be reduced, which is to say the one great innovation that is not succeeded by constant innovation.

The argument continues in chapter 3, therefore, by inquiring into the relationship of civil laws to natural laws. It is framed in light of the over-arching conception that we have just rehearsed. And if we return to Book 1, we will observe that the conversation turned at this point to political law in light of the natural laws. Civil laws were introduced then only after introducing the generation of societies. The turn in Book 26 to civil laws, rather than political law, occurs naturally for the reason that political law is embedded in the religious laws and human laws. And the human laws mean, most fundamentally, political laws. Now, the civil laws are sometimes opposed to natural laws, which observation intends to explain how humans sometimes forget the laws of nature (accidents and variation or change), which is an analog to the principle of innovation that derives from recognizing the human authority to legislate in the first place. The implication is that civil laws will be adopted as an application of natural laws but inappositely applied. They will be vitiated by errors in reasoning, and since this falls within the realm of the sub-limits of human reason errors form the reality.

To illustrate that point Montesquieu invokes Plato in asserting that a slave who defends himself and slays a free person ought to be treated as a parricide. Such a civil law would punish natural defense (the sarcasm of which reference is evident in light of the argument against slavery provided in Book 15). In other words, the civil law aims for a moral good, seeking to cultivate a principle of restraint, but is insufficiently informed by a sense of the natural laws. Further examples are offered to amplify the lesson, notably being unable to confront a witness when faced with capital punishment and, in the case of a maiden, being forced to confess a sexual encounter.

Montesquieu terms such civil laws as “unreasonable,” by which he means counter to the commands of the natural laws. The following series of iterations underscore the point: there is a tendency in all of these matters to focus on the sense of individual preservation that invokes a Hobbesian understanding. He means, therefore, to insist that law thinking should begin with an emphasis on the right of self-preservation in setting the limits of the civil law. What is remarkable in this is the latitude that Montesquieu grants to the consideration. He reveals this by applying it to a case of divorce, in which a father requires a daughter to repudiate a husband. Montesquieu argued that it is “contrary to nature that divorce be placed in the hands of a third party.” Moreover, “if divorce is according to nature, it is so only if the two parties, or at least one of them, consent to it.” We note the contrapuntal force of this observation, insofar as it flies in the face of certain religious opinions to speak of divorce as “according to nature.” In this formulation

he has challenged the possibility that divorce is opposed to divine law, or at least raised the prospect of opposition between natural laws and divine law. We may observe, therefore, that Montesquieu has repulsed religious claims in this respect as false; whatever true religion may be, it must conform to the privileged status granted to individual consent reflected in this version of natural laws. For if divine law and natural laws are harmonized with regard to the best, then the civil laws which aim to apply the natural laws must, when inappositely applied, no less fail with regard to divine law as to natural laws. Otherwise, there must be a radical (as opposed to circumstantial) intransitivity between true religion and natural laws. To put a fine point on it: one can be right with god and nature or only right with the one when wrong with the other. If Montesquieu counsels kluōtheism[4] rather than atheism or agnosticism, then he means to advance the claim of transitivity between divine law and natural laws (requiring every contradiction to be read as indicia of false religions).

To define the limits of civil law, accordingly, we must first derive the criteria that define the exercise of the natural right of self-preservation. The examples provided reinforce that perspective. Having privileged the individual right of consent as the expression of natural law (as in the case of divorce), Montesquieu indicates that the failure to sustain consent violates natural personality. chapter 4 provides further elaboration, through which we discover the importance of the question of domestic economy or domestic relations in Montesquieu's theory (hence the centrality of Book 16 on domestic economy and the critical discussion in Book 23 on the propagation of the species). That focus underlines the discussion of religion, but it returns in this context with astonishing emphasis. In addressing the relationship between civil law and natural law, he shows greatest concern with the extent to which civil law interferes with domestic relations.

If domestic relations were the originating (in the anthropological sense) articulation of deliberateness, we can understand why this is so. This is the foundation upon which all is built, as was noted in Book 18, where we observed the decision to form family structured on a monogamous relationship. From a certain perspective that is an unnatural thing, hence its status as deliberate (as opposed to instinctual). But the deliberateness consists in the exercise of personal consent, which is to say natural personality, the precise expression of natural rights. In this context humans do not act in opposition to the law of nature (however unnatural the choice) but in conformity—or at least in harmony—with the law of nature. The law of nature requires natural personality as well as propagation of the species. That invokes the exercise of consent, which empowers one to determine to live, not

promiscuously but monogamously. Because that is consistent with the law of nature, the ensuing civil laws that regulate monogamous relationships must also be compatible with natural personality.

Now, the organization of domestic economy represents nothing less than to sustain and cultivate the natural foundations of family (mutual attraction of one sex for the other, as originally explained in Book 1) and, hence, to restrain natural sentiments incompatible with preserving domestic coherence. Montesquieu accordingly emphasizes the reason to prohibit incest, albeit recognizing that natural sentiments could incline thereto. That is, desires directed to earthly beauty and pleasure must be restricted to forms compatible with domestic coherence. In that he unavoidably if silently characterizes erotic passion as intrinsically involved in the formation of society and at the same time curtailed by that formation.

We see this best in the oblique reference to Racine's *Phèdre* in *EL* 26.4:

> In our theaters we behold with pleasure a young hero exhibiting as much horror upon discovering his mother-in-law's crime as that he would have had for the crime itself. In his astonishment, accused, judged, condemned, proscribed, and covered with infamy, he hardly dares make some reflections on the abominable blood from which Phaedra descended. He forgoes what is dearest to him, and the most loving object, all that speaks to his heart, all that is able to stir his indignation, in order to go surrender himself to a vengeance from the gods that he has not deserved. Those are the accents of nature which cause that pleasure; it is the sweetest of all tongues.

In *Spicilège* 378 Montesquieu writes: "Ce vers de la tragédie de *Phèdre: Le flot qui l'apporta recule épouvanté,* [The wave that bore him away receded stunned.] est ridicule en ce que l'auteur relève une action nécessaire," [is ridiculous inasmuch as the author highlights a necessary movement]." In other words, the story of Hippolytus in Racine's version is denatured. The key to that denaturing is revealed in Racine's own preface to the play, in which he forswears resort to those elements of the fable (above all in Euripides) which convert Hippolytus into something of a "philosopher" that is master of "eros." Montesquieu's notice in *EL* 26.4, however, is particularly focused on that aspect, evoking his only acknowledgment of a specific error in Plato's *Republic* (whose system is otherwise "beautiful"), which is that Plato excluded poets from the city in speech, while nevertheless observing that "the main cause of the horror folk have for incest derives from the tragedies they have seen

staged at the theater." *Pensée* 1558 (820). This service Montesquieu considered essential and hence not to be excluded from the polity. It reveals that the comedy that is politics must be treated seriously.

It is precisely the problem of incest that animates the discussion in Book 26 and, with eros, Book 16. In highlighting this feature of social life, Montesquieu forcibly returns attention to the special role of family organization in generating political life. By identifying eros as central to the regulative arrangements necessary to sustain that organization, he invokes Euripides's *Hippolytus* more than Racine's *Phèdre*, and through Racine's preface, necessarily gives scope for attention to Plato's *Phaedrus*, in which the problem of establishing reason as master of eros proceeds the discussion of the appropriate form that laws should take.[5] In short, this book on the proper arrangement of the laws has at its foundation a special regard to secure society from the disruptive influence of eros, paralleling Socrates's account that redirects desire from beloved persons to true beauty.

Here is the appropriate place to note also, the relationship of this argument to Montesquieu's argument about the "crime against nature," which also speaks to the constitutive function of the family as the basis for redirecting altogether natural sentiments. In a similar manner, the account that Montesquieu previously offered in his fable, *The Temple of Cnidus* is readily identifiable as a forum for the discussion he produces in Book 26. Montesquieu indicates as much when, in his *Pensées* [1519 (109)], he provides optional epigrams for his major works as follows:

> *Les Lettres Persanes*: *Per servir sempre, o vincitrice, o vinta.*[6] [To serve always, either conqueror, or, conquered.]
>
> *Le Temple de Gnide: Neque enim Dea nescia nostri - Quae dulcem curis miscet amaritiem.*[7] [For neither is our Goddess ignorant—Who mixes bitterness with cares sweet.]
>
> *La Décadence des Romains : Ut lapsu graviore ruant.*[8] [When falling crashing ponderously.]
>
> *Les Lois : Lex est ratio summi Jovis.*[9] [Law is Jupiter's supreme reason.]

Montesquieu here raises the *Crito* joke to its highest pitch. It is nevertheless important to observe that the joke is a joke only insofar as politics is a comedy that enfolds the profoundest tragedy. In chapter 9 we provide the general account of the

comedy in a review of *Le Temple de Gnide*. Thus, the order of reflection discovered in the optional epigrams may serve for Montesquieu's own overview of his masterworks and his chef-d'oeuvre.

Thus, by the particular examples we are led to think, as we turn to chapter 5 and inquire whether "Folk can Judge the Principles of Civil Law by Modifying the Principles of Natural Law," that the fundamental relations of domestic economy derive less from welfare or utilitarian considerations than from structural considerations. He inquires, for example, whether offspring have an obligation to take care of their indigent parents. The question is peculiar, in the first place, because it has no natural connection with the obvious obligation that parents have to children and that spring from natural dependence. Consider his reference to a law at Athens that required children to provide for indigent parents, while excusing those born to a courtesan, those whose fathers prostituted the children, and those to whom the fathers did not provide a career to earn their keep. In all other cases, they are obligated.

Now, in the first case, he reasoned, the law considering the father undependable, he rendered his title to care precarious. In the second case, he stigmatized the life that he engendered and did so by depriving his offspring of their reputation. In the third case, the father rendered life itself unbearable. Thus, the law could consider the two (father and child) only as two citizens and not as relations. The city could legislate from political and civil views, but, it appears, only based upon the premise that some moral foundation is required in a good republic. In this formulation, therefore, Montesquieu not only identifies the elements necessary to sustain a decent society, but he also does so with specific acknowledgment that a coordinate constitution is required to attain it. As we might put it, the political and civil laws endeavor to sustain specifiable moral (and natural) understandings in the face of a certain reality—namely, the accidents and variations that we encounter in different cultures.

Montesquieu thence pronounces a verdict: Solon was correct in the first two cases, but in error in the third. He said, "I do not know how one could approve" the outcome in the third case, in which the father did not provide the offspring a gainful career. This suggests that some degree of obligation is yet owed to an incompetent father, as opposed to degenerate fathers, for they at least engendered life, even when they did not educate and prepare their offspring to provide for themselves. Does it not appear that such a judgment can be understandable only upon the ground of reinforcing the deliberate decision to constitute the family as such? For a strictly personal obligation cannot be thus derived. However, when the father's dereliction

does not expressly undermine the originating choice, then the choice continues to entail some degree of mutual obligation. Where it does not undermine the commitment to the family itself, however illy it performs the function, the obligations deriving therefrom may still be enforced.

Through the remainder of Book 26 these themes unfold systematically and in harmony with this early foundation. In chapter 6, for example, “the order of succession depends on principles of political or civil right and not on principles of natural right.” The order of succession is both the principle of inheritance in the domestic economy and the principle of advance in the political economy. From what children owe their progenitors we turn to what progenitors owe their children, domestically and, so to speak, civilly. These relations derive from political and civil rights and not natural rights (however harmonized with natural rights they must be). That is to say, civil and political rights aim foremost to attain the transgenerational coherence of the family, first, and the transgenerational coherence of the political community, second. And they do so in harmony with natural rights that do not impose a requirement of transgenerational coherence (hence the function of deliberate choice). In subsequent chapters the argument advances through the relations of cousins and second-cousins and so forth, in a manner that reminds of the opening arguments about the development of human society in Book 1. In contrast to Book 1, however, this summary does not bear the character of abstract theory. It is rather a concrete description of human experience. Its import, however, lies in the fact that human experience is a direct reflection of deliberate decisions. And the implication is that, once set forth on that venture, humans remain captive to it. That is the reason, no doubt, that it is unnecessary in Book 1 to identify any motive for the institution of political power beyond the decision itself. Human beings in society must undertake the transactions of power relations for the sufficient reason that they lack the power to escape. The originating decision renders their reason conscript to the purposes of society without the possibility of remission.

“The natural law commands fathers to feed their children. But it does not oblige to make them heirs.” Still, in chapter 6, this remark frames the segue from domestic economy to political economy and from natural law to political law. All the forms of divisions of property can only derive from political and civil law. When we parse the options for civil and political laws in this chapter, we conclude that they all depend upon the differences in regimes. So strong is that connection that it appears more apt to describe the human thinking that drives the engines of social construction rather as “rationalizing” patterns of human relationships than

"reasoning." Thus, he applies the distinctions broadly, across feudal laws, oriental despotisms, Northern African and Arabian Peninsula communities, elective monarchies, and even polygamous societies. The conversation focuses upon identifying original choices and the means required to sustain those original commitments.

Beneath all rationalizations, there always lies the question of whether there is a fundamental reason for the original commitment. When that commitment is harmonious with natural law it is rational, even if it is thence sustained only by rationalizations. That in turn constitutes an effective means of reformulating the question concerning the limits and sub-limits of human reason. We can acknowledge that the sub-limits of human reason work themselves out in the realm and form of rationalizations, while rationalizations are nevertheless subject to constraints and not simply arbitrary. The development of rationalizations is systematic. For example, numerous dangers arise from producing great numbers of contenders for succession or inheritance. That is manifest in polygamous regimes, where the plurality of wives' numerous offspring routinely produce civil wars. In such case it makes sense to confer the right of succession to the children of the sister, who will never produce more than a few offspring. Such instrumental thinking is what is meant by rationalization, and its purpose is to sustain the coherence of the regime.

Having observed as much, Montesquieu reverts once again to religion: "do not judge by precepts of religion what is a matter of the precepts of natural law." If we balk at the contrast, we will miss the shocking point: natural law has precepts. Now, precepts are counsels—that is, a word of counsel directed to human understanding about prudent or practical courses to follow. That natural law is binding is straightforward; that it could be preceptual is less so. An example: we began the domestic life in harmony with natural law. That required us to advance beyond the recognition of natural personality, and therefore consent, in order to reflect upon the varying relationships that must be cultivated in order to preserve the original commitments. The original natural law generates precepts in the form of alternative means of rationalizing these relationships bounded by consent (and natural personality).

The argument gains a certain power at this point that enables us to raise more sensitive questions. For example, "it is not required to regulate by the principles of law called canonical the matters regulated by the principles of civil law." That means the civil state can be freed from the rule of the organized church. That reminds, quite deliberately, of the distinction made in Book 12 between what is

called a sacrilege and what is called a crime. He cites the crime of theft (a thing stolen) and the theft from a religious site (a sacrilege). This distinction is not meant to deny property interests in the church that may be injured by theft; it is rather meant to deny that such a crime can be punished by means other than generally available under the civil law. As Book 12 emphasized, the two offenses are subjects of different kinds of judgment and different kinds of punishment.

We have taken a step beyond domestic economy and proceeded to the interiority of religious authority, driving a wedge consistently through them. The theme is elaborated in a direction that always reaffirms natural personality and simultaneously limits the various forms of social organization that would impinge upon it. Thus, in chapter 9, Montesquieu concludes that matters that ought to be regulated by the principles of "civil right" can never be regulated by laws of religion. In each chapter he varies the headings slightly and invokes different sub-categories of law, from the broadest (natural, religious, human, political, civil) all the way down to the principles of "civil right." Where we had addressed attention to "laws," we turn to "rights." The word change occurs in the French (from *loi* to *droit*), which signals a substantive distinction. That distinction is captured in chapter 9 by the observation that religious laws have "greater sublimity," while civil laws have "greater extent."

We may understand the meaning of this by taking the sense of the sublime—what is deep, profound, and has meaning beneath the surface—and may therefore account for who we are and the circumstances in which we are that transcend (or at least ground) our express intentions or deliberate choices. The sublime is somewhat greater than ourselves. Thus, the reach of religious laws extends farther than we reach on our own, while civil laws are more extensive and therefore also reach farther. But there is a difference.

The "laws of perfection" that derive from religion have as their aim the well-being of the person who observes them; that is to say, the individual, the natural personality, which is equally subject to natural law and religious law. But those laws of perfection do not aim at the well-being of the society in which they are observed; they care about the individual soul. Is there a difference between the natural personality and the individual soul? The individual soul does not have a status in nature per se (despite the express formulation in Book 11, chapter 6, which, affirms that "every man who is thought to have a free soul ought to be self-governing"). Here in Book 26 Montesquieu speaks to the mechanics of nature, in which the natural personality is defined entirely in relation to those mechanics. Book 1 affirms that man is no less subject to laws of mechanics than all other material substances.

Thus, the individual soul that is addressed by religion is in some way independent (men do not faithfully follow the laws of nature, inasmuch as they are required to do so and by means of their own will).

"The civil laws, on the contrary, rather have as an aim the moral well-being of men in general" (at least in each particular society) rather than that of individuals. From which we observe the distinction between laws of perfection that care about the individual soul rather than the generality of human beings. While religious laws may be prescribed for all they are concerned only with the accomplishment of each; whereas civil laws actually care about the civil order, which eventually leads Montesquieu to identify the "common good" as the aim.

The conceptual distinction between the good of the society and the good of the individual suggests that what is concerned solely with the good of the individual may not be compatible with what is good for the society. When, and if, that is the case, it becomes necessary to regulate by principles of civil right at least some of the claims made in the name of religion. For the good of the society answers to the requirement initially identified as entailed by the original deliberate commitment to domestic economy and eventually political economy. Where that good *must* be pursued, the good of the individual soul *may* be pursued.

Montesquieu argues, therefore, that "however respectable may be the ideas that are immediately generated by religion, they ought not always to serve as the principle for civil laws." For the latter are informed by the principle of the "common good of the society." The argument that modern politics envisions no common good because of its foundation in self-interest, which can produce no common good apart from a utilitarian calculus, Montesquieu replies that there is a common good. The reason: there is need for political coherence. That imposes a standard to be attained, and that standard is the common good. To preserve the opportunities for natural personality to develop in accord with the law of nature, and therefore coordinate with civil laws as a rationalization of the original natural relationship, requires that there be a common good, that encompasses all in the society in the general project of building social relations.

From this point the argument becomes narrower and narrower. By chapter 11 we learn that it is not necessary to regulate human tribunals by the maxims that look toward the next life. What must be determined is solely, narrowly, what suffices for human laws, to civil rights, in this life. Unsurprisingly, monks and monkery return from Book 6, chapter 9. In this case to them is attributed the tribunal of repentance, which Montesquieu declares contrary to "every good regime," and he underscores the point by tracing it to that invention the Inquisition, which in Book 25, chapter

13 he identified as founded in false religion. And we must not forget that the observation in Book 5, chapter 2 was summed in the conclusion that the embrace of monkery led to the denial of natural personality (self-renunciation).

Repentance, a get-out-of-jail-free-card, is contrary to every good regime. A good regime must have the discipline to enforce its laws and cannot offer get-out-of-jail-free-cards in return for an apology. The argument is intentionally strict, and it reverts to the abuses identified in chapter 12 to reinforce the point. It is in light of that distinction that we return in chapter 13 to domesticity—the recurring theme. Note the following observation in chapter 12 that opens this connection: "such a distinction cannot concern human tribunals; human justice, which sees only deeds, has a covenant only with men, which is one of innocence. Divine justice, which sees thoughts, has two covenants with them, one of innocence and one of repentance." Because civil law and civil rights are only concerned with deeds (not thoughts), it is appropriate to inquire, "in what case is it necessary to follow the laws of religion with respect to marriage and in what cases it is necessary to follow the civil laws." The answer was made clear already: prior chapters insisted on emphasizing natural personality and the right of consent (therefore the right of divorce), which guides us in determining when to follow the civil law and when to follow the religious law. Civil laws apply when consent is at stake; religious laws apply when consent is not at stake. Montesquieu accordingly concludes that "marriages, of all human deeds, being that which most concerns society, it has indeed been necessary that they would be regulated by the civil laws."

Why, then, does marriage most concern society? Society (let us say socialization) is staked on that original commitment. That is to say, the specific form of social existence grows from that deliberate commitment. Humans might have lived otherwise; many animals do so. We cannot exclude alternative possibilities. Therefore, we must observe that this is the one that human beings embraced. Note, the description here is of the deed itself. It remains to see how to reconcile the deed with any transcendent standard. The deed entailed a pattern of rationalization, which produced a sentence of permanent commitment to conducting their relations on terms of society in which the character of marriage has more than anything else to do with its structure. For that reason it requires regulation by civil laws. We find spelled out here the underlying account represented fictionally in Montesquieu's fable, *Le Temple de Gnide*. We also find in this formulation that true sense of Montesquieu's modulated reproof of the "crime against nature."[10]

The focus on domesticity continues in chapter 14 (marriages between relations). The underlying principle is not the sense in which this is ordered by nature (it is in only a very limited sense) but what suits the civil condition under which people live. Thus, from virtually no approved marriages between mother and son or father and daughter (though he states clearly that the former is more clearly established in nature than the latter on account of the likely failure in reproduction in the former case) because to do so defeats the purpose of the original commitment. That is sufficient to evaluate whether a particular marriage is prohibited by natural law and in what cases only the civil law can determine. Civil law aims at moral rules for the purpose of sustaining the order of society, while natural law aims at sustaining natural personality.

This means that we are in the grips of an argument to the effect that "it is not required to regulate by principles of political right things that are subject to principles of civil right" (chapter 15). The reason some civil rights claims do not have to be regulated by political right is that "men have renounced their natural independence in order to live under political laws." They have renounced the natural community of goods [which means goods held without propriety rather than goods held in common] in order to live under the civil laws. Therefore we now add private property to family in building out the framework of domestic economy. Together these two express the content of natural personality. They are the result, not of accident (as Rousseau might imagine) but of deliberate decision in answer to the question, how ought men to live. The foundation thus erected requires the continuing defense of natural personality (that is, the authorizing agency for the structure created). The argument at this point explains why, in Book 15, it is necessary and proper to rule slavery out of bounds.

The elaborate examples of this argument cause us to see the development of Montesquieu's argument in terms of what it ultimately produces by way of a political regime or way of life. In chapter 14 he specifically reverted to Book 1, in which he observed that "intelligent beings do not always follow their laws." In the same context he also makes the following observation: "Since the spirit of religion is to lead us to do with effort great and difficult things, it is not required to judge that a thing might be natural, because a false religion has consecrated it." Now, the relation between "intelligent beings" and "the spirit of religion" inheres in the ambiguity of the term "spirit" in its French original. We see that it can mean "spirit, intelligence, mind, or wit" at a minimum. If we would say, therefore, that "men can in the spirit be led not to follow their laws," then we shall perceive the extent to which such error distances men from the sublime ("the great and difficult thing" or

the transcendent). The reference to "false religion" means accordingly local or particular laws, whereas the laws of nature can never be local laws.

We see that the reason not to return to Book 14's discussion at this point in the summary is that climate concerns only local conditions, to which only local (and hence civil) laws can respond. Marriage, therefore, is not prohibited between sister-in-law and brother-in-law, for the law that prohibits or permits it cannot be the law of nature. It is civil law dependent upon the circumstances of each country. In such situations "morals and manners" must prevail.

The conclusion of Book 26 addresses the origins and forms of morals and manners. That subject was paramount in Book 19, the book in which the argument for the deliberate constitution is consummated. What Book 26 contributes, therefore, is the ultimate assessment of the role that morals and manners must play and the way in which they shall figure into a decent regime. As to the origins of morals and manners, we may take them as the developed or cultivated state of the rationalizations that we have discussed above. When a sufficiently elaborate cultural or social architecture has arisen, it establishes general rules of conduct derivative primarily from the political and civil laws and only secondarily from religious laws (which, of course, must not interfere with the political and civil laws).

From this outline Montesquieu now generalizes an observation that heretofore was restricted to the limited context of the ancient democratic republic, namely, the necessity for self-renunciation. The purpose of *Spirit of the Laws* reveals itself to be the generalization of self-renunciation in a manner that escapes both the tyranny of numbers (the small state) and the peril of authoritarianism (that cedes to the power of conscience derived from the distinction between true and false religion). chapter 15 argues that "men have renounced their natural independence in order to live under political laws and they have renounced the natural community of goods in order to live under civil laws."

Finally, in chapter 20, Montesquieu reopens the broad conception of liberty that informed Book 11's discussion of the deliberate constitution.

> Liberty consists, mainly, in not being able to be forced to do something that the law does not ordain, and folk are in that condition only because they are governed by civil laws. *We are free, therefore, because we live under civil laws.* (Emphasis supplied)

We do well to look specifically at the passages in Book 11, chapter 3, and Book 12, chapter 1, in which Montesquieu initially defines political liberty:

> Those first laws acquired liberty for them, the second ones property. It is not necessary to determine by the laws of liberty, which, as we have said, is only the empire of the city, what ought only to be determined by the laws that concern property. It is a paralogism to say that the private good ought to yield to the public good: that has place only in the cases in which it is a question of the empire of the city, which is to say of the liberty of the citizen; that has no place in those in which there is a question of the ownership of property, because the public good is always that each should invariably preserve the ownership that the civil laws grant. …
>
> We lay down this maxim, therefore, that whenever it is a matter of the public good, the public good is never that folk might deprive an individual of his property, or even that folk might even subtract the least part of it by a law or a political regulation. In that case, it is necessary to follow the civil law strictly, which is the palladium of property.
>
> Therefore, whenever the public needs an individual's wealth, it is never necessary to act with the force of the political law; but it is there that the civil law ought to prevail, which, with the eyes of a mother, regards each individual as the whole city itself.
>
> If the political magistrate intends to make some public edifice, some new highway, it is necessary that he would compensate; the public is, in this respect, like an individual negotiating with another individual. It is well enough that it might be able to force a citizen to sell his heritage, and that it might deprive him of that great privilege that he takes from the civil law, of not being able to be forced to alienate his property. (*EL* 26.15)

According to this formulation, human beings retain natural personality even as they renounce "natural independence." We might say this is meant to be non-atomistic individualism. Hence, the importance of morals and manners—community conforming norms bounded by the limits of political and civil right. For this reason in Books 11 and 12 Montesquieu distinguished "political liberty" and "civil liberty" (the "liberty of the citizen"). Political liberty arises from restraints upon power (constitutionalism), while the liberty of the citizen (the "opinion of his safety") arises from the veto power in natural personality (manifest not only in conscience

but also in property right). And the entire edifice, once constructed, must be insulated from the intrusion of religious prescription.

chapter 16 poses the basic political questions in light of this argument. “It is not necessary to judge by rules of civil right when there is a question of judging by those of political right.” In other words, he separates “regime questions” and “personality questions.” Because he begins with the focus on a sure territorial footing for a society, he recalls Book 18’s emphasis on the fundamental weakness of nomadic societies—namely, the inability to build a strong civil society. Thus Montesquieu has married the requisites for sustaining natural personality to the requisites for sustaining social personality. What remains is to distinguish the circumstantial utility of certain practices (ostracism in ancient Athens) which have the characteristic of demonstrating descending orders of significance. As he reaches the limits of the analysis (such particulars as whether one man can “loan” his wife to another) it becomes manifest that the sphere of liberty—morals and manners—becomes more expansive in direct proportion as the constitution becomes less vulnerable (hence the distinction between what works at Sparta and what works at Rome). In other words, the sure path to judging when civil law and not political law is at stake is to assess the conditions for the preservation of the constitution (which is the preservation of the state itself). When the constitution is not imperiled the civil law should ordinarily apply, and then morals and manners should have the greatest possible extent. Therefore, chapter 19 explicitly reserves a sphere of domesticity from the control of the civil law. If the order of examples is descending, then the domestic economy is the least demanding; if, however, the order of examples is ascending, the reverse would be true, and the judgment of the influence of morals and manners should be coordinate.

> Liberty is the right to do all that which the laws permit. And, if a citizen were able to do what they prohibit, he would no longer possess liberty, for the others would have that same power.
>
> …
>
> It is not sufficient to have discussed political liberty in its relationship to the constitution. It is necessary to show it in the relationship it has with the citizen.

> I have said that, in the first case, it is created by a certain distribution of the three powers. But, in the second, it is necessary to examine it under another aspect. It consists of the safety—or, at least of the opinion one holds about his safety.
>
> It will possibly occur that the constitution will be free, while the citizen will not. The citizen will possibly be free, while the constitution will not. In these cases, the constitution will be free in right but not in fact, and the citizen will be free in fact but not in right.
>
> It is only the arrangement of the laws, and even of the fundamental laws, which creates liberty in relationship to the constitution. But in relation to the citizen, morals, manners, and received examples cause it to arise. And certain civil laws encourage it, as we are going to see in the present book [12].

The notion of the "opinion of one's safety," accordingly, expressly defines the limits of deliberate sovereign authority—namely, it is constrained to act in accord with the citizen/subject's sense of safety, precisely the opposite of the fear animating despotic sovereignty and a barometer to degrees of liberty approached in less able but yet still constitutional regimes. The conclusion, therefore, is that "we are free because we live under civil laws," which we are only able to do when we do not have "to fear another citizen." Liberty in the constitution concerns an architecture of the regime that restrains every power to harm the individual citizen, while the perfection of liberty is to live under civil laws that guarantee (as Book 12 indicates in distinguishing the philosophical understanding from the practical understanding) not having to fear anyone. That requires civil laws, and the entire rationalized infrastructure deriving from the original commitment points to this consummation: a set of civil laws governing relationships among people whose natural personalities are such that they have the right of consent but no longer have independence, having renounced their independence while retaining property rights, and who have to be maintained in that status. This account presents a summary or overview of what the ultimate constitution has to accomplish. It is a robust array of principles and designs that lead in chapter 23 of Book 26 to the echo of earlier remarks, now capitalized for emphasis, "THE HAPPINESS OF THE PEOPLE IS THE SUPREME LAW."

We find the foregoing remark cited routinely in other writers, but most certainly in Hobbes and Locke. Montesquieu, therefore, has produced a prescription that fits the general criteria of modernity. His claim, though, is to have harmonized the principles of modernity with those principles that we may call pre-modern. This is what he meant when he observed that we daily "cure ourselves of Machiavellianism" (*EL* 21.20). Other modern thinkers cast off prior understandings; Montesquieu labored to integrate what was thought prior to modernity with what surfaced in modern theorizing. "Regime regulations are of a different order than the other civil laws; there are some criminals whom the magistrate punishes; there others whom he corrects. The former are subject to the power of the law, the others to its authority. The ones are withdrawn from the society, the other folk are obliged to live within the rules of the society. In the exercise of the police power it is rather the magistrate who punishes than the law." Montesquieu would have us to understand what he presented at the beginning of chapter 25: namely, "that it is not required to follow the general provisions of civil right whenever it is a matter of things that ought to be subject to some private rules derived from their own nature." The "private rules" arise from natural personality, in which people are as independent and consenting as it is possible for them to be when living in society. Montesquieu, in other words, teaches a libertarian individualism founded in principles of socialization and not apart from such principles. For, "in a free state, every man who is thought to have a free soul must be governed by himself."[11]

Notes

1. "Whenever one reads a book, it is necessary to be in the attitude of believing that the author has seen the contradictions that one imagines, at a glance, to encounter there. Thus it is necessary to begin by suspecting one's initial judgments, to reconsider the passages that one imagines to be self-contradictory, to compare them together, compared them again with what precedes them, and what follows them, to see whether they are under the same hypothesis, whether the contradiction is in the things or only in one's manner of conceiving. When one has well performed all that, one may pronounce as a master: 'There is a contradiction here'. Nevertheless, that is not always everything. When a work is systematic, it is further necessary to be certain that one well clings to the system. You see a great machine made to produce an effect. You see the gears that turn in opposite directions; you would believe, at first glance, that the machine is going to destroy itself, that all the gear assembly is going to check itself, that the machine is going to crash. It keeps going: those elements that seemed, initially, to destroy themselves, come together for the object proposed." *Mes Pensées*, 2092 (833).
2. That is to say, from the least soul to the greatest soul (vegetal to intelligent) the salient characteristic is the progression from internal self-motion to local motion to remote function.
3. "For my system on liberty, it is necessary to compare it with the other ancient republics, and for that to read [Aristotle's *Politics*], Pausanias, Reinerius, Reinhard Reicennius, *De Republica Atheniensium*; examine the aristocracy of Marseille, [which was wise doubtless, since it flourished for a long time]; the republic of

Syracuse, which was doubtless foolish, since it lasted no more than a moment; Strabo, book IV, which seems to me to apply my system; [Plato, book III of *The Laws*, Plutarch, *Life of Theseus*, on the republic of Athens; Ibid., Plutarch, *Life of Solon*; Xenophon, *Constitution of Athens* [the pseudo-Xenophon], Julius Pollus, *Onomasticon*, *de Republica Atheniensi*; Bartholomaeus Kekermann, *De Republica Atheniensium*; Sigonius, *De Republica Atheniensium*; *Thesaurus Republicarum* by Herman Conring]." Me*s Pensées*, 907 (80).

4. Kluōtheism: connecting the Greek *kluō* with *theos*, to suggest lending an ear to or granting a hearing to god.
5. Racine's *Phaedra*, a new translation by Colin John Holcombe. © Ocaso Press Ltda. Santiago, Chile. 2008.
6. Filicala, *Sonnet "All'Italia*," v. 14.
7. Catullus, XLVIII. 17&18.
8. Claudien, *In Rufinum*, I.23.
9. Cicero, *De Legibus*, II.4.
10. Cf., *EL* 12.6.
11. The portrait of modern "police" or "regime" that captures most completely Montesquieu's approach is that of Jacques Peuchet, *Systematic Encyclopedia*: *Jurisprudence*, Ninth Volume, "Police and Municipalities," #90, which reads: "a friend to peaceful enjoyments and virtuous actions, without pomp and fanaticism, be sure that you will there meet with a police conforming with such principles and favorable to the progress of the arts, of civilization and, in consequence, of public happiness."

Chapter 3

CONSTITUTIONALISM AND THE TRANSLATION OF POWER

> L'âme goûte tant de délices à dominer les autres âmes ; ceux mêmes qui aiment le bien s'aiment si fort eux-mêmes, qu'il n'y a personne qui ne soit assez malheureux pour avoir encore à se défier de ses bonnes intentions : et, en vérité, nos actions tiennent à tant de choses, qu'il est mille fois plus aisé de faire le bien, que de le bien faire.
>
> *De l'Esprit des lois*, *EL* 28.41

The title of this chapter is ambiguous by necessity rather than design. The term "translating" conveys in this context two meanings, each of which plays a significant role. The obvious meaning, linguistic transformation, requires little comment, though there are special considerations affecting the translation of Montesquieu in the first sense that derive from the meaning of translation in the second sense. That second sense is conveyed best by "metamorphosis" (as in Ovid) or even "metempsychosis." To convey this fully, the commentary here consists almost entirely of exegesis, having reviewed the organization of *Spirit of the Laws* above.

Because Montesquieu's work organizes itself above all else around his deliberate translation of power in the second sense—the transformation of a being into a being of a different kind—the linguistic translator of Montesquieu encounters the special burden of conveying the translation Montesquieu cared most about while yet achieving fidelity in the linguistic translation of the text.

The explanation of the central translation problem in *Spirit of the Laws* occurs most fitly in the context of the analysis of Book 11, because that is the book in which Montesquieu's translation project achieves its linguistic consummation.

Montesquieu defines politics as a system of relations of power from the outset in *Spirit of the Laws*. More precisely, he acknowledges the predominance of mere

force as the source of what becomes politics. However, he opposes Thomas Hobbes's reduction of politics to mere force and will, for, he urges, Hobbes's approach is actually destructive rather than constitutive and explanatory of politics. This is the meaning of Montesquieu's observation that Hobbes attributes to men in the state of nature what describes them only in society—that is, such habits as locking their doors. This for Montesquieu is rather a metaphor than an empirical observation. The locking of doors is suggestive of patterned, settled relations that cannot spring to life except when men have come to be sheltered from brute force. It is the coming to be sheltered from brute force that constitutes the genesis of politics. The *Spirit of the Laws* is to the political animal what the story of creation is to the religious animal, which explains Montesquieu's prefatory comment that he would consider himself the happiest of mortals if he could cause rulers to gain greater knowledge about what to prescribe and subjects to gain greater pleasure in obeying.

The epigram to this chapter explains the relationship between knowledge and the exercise of power. It is Montesquieu's exegesis of the opening sentence in Aristotle's *Nicomachean Ethics*: "every art and every inquiry, equally practice and pursuit, seem to be aimed at some good." Montesquieu's exegesis connects "practice and pursuit of the good" with the problematic of an ethical inquiry mediated by self-interest, as has been elaborated by Alexander Hamilton in *Federalist Paper* number 31. Thus, to understand his statement, "it is a thousand times easier to do good than to do it well," one must read it in that context:

> The soul tastes so great delight in dominating other souls, even those who love the good so fervently love themselves, that there is none who would not be unhappy enough still to have to guard against his good intentions: and, in truth, our deeds cling to so many things, that it is a thousand times easier to do good than to do it well.

Applied to Aristotle, this means that the pursuit of the good, conceded by Montesquieu to be human nature, yields to the mere assertion of domination or power over others in the interest of self-love, necessarily taken to be the good, but not informed by knowledge of the good.

The key distinction, then, is rulers with knowledge. The despotic constitution turns precisely upon the brute application of force in the absence of knowledge. Thus, the despot, as we have seen, rules entirely by his will and caprice. Montesquieu did not intend a characterology in that observation. He intended a

phenomenology. What makes the despot a despot is precisely the mere act of will in the absence of any knowledge of the good of any other being and therefore for the mere sake of his own pleasure mistakenly taken to be the good.

Power Is the Reality

The foregoing understanding derives from the earliest definitions of politics in *Spirit of the Laws*, prior to introduction of the definitions of constitutions. In that sense, all definitions of constitutions in the work depend upon the definition of politics. This development may be missed, if we fail to distinguish the various ways in which Montesquieu defines "power." The first time such a term is introduced in *Spirit of the Laws* it refers to God's "*sagesse* and power." In other words, God acts with knowledge in all that he does. However, the term for "power" in that first reference is the French, *puissance*. For Montesquieu, power founded in knowledge is precisely not force but, for lack of a better term in English, "authority."

When Montesquieu turns to the attributes of man he makes this clear. For the next textual references to power all employ the French, *pouvoir*, and they describe "paternal power" in each of the three uses in Book I, chapter 3. In the fourth reference, Montesquieu invokes "the power of brothers or, after the death of the brothers, that of first cousins." Now, it is in that brief reference that Montesquieu begins to become crystal clear. That power, even paternal power, is initially brute force is conveyed in the account of the emergence of civil society from the "state of nature." Human beings who were initially, peaceful, fearful, vulnerable, weak, and ignorant, slowly acquire knowledge enough to desire to live in community but not sufficient to guide them in community. Thus, as soon as they form community, they are subject to being impressed more by their relative strength vis-à-vis others, and they thus descend immediately to war. "Force," Montesquieu writes, is the operative function in the first hours of community, and that is force in company with ignorance.[1]

That brute force, then, constitutes the underlying definition of political power, for it is the concentration of the strengths of numerous individual wills into some form of collective expression that Montesquieu then describes as *pouvoir*. At this point, too, the distinction between *pouvoir* and *puissance* begins to form, though it does not become crystal clear until the critical discussion of political *puissance* in the famous Book 11 that details what has traditionally and mistakenly been translated as the "separation of powers." We will see why.

> La force générale peut être placée entre les mains d'*un seul*, ou entre les mains de *plusieurs*. Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pouvoir paternel, le gouvernement d'un seul était le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien. Car, si le pouvoir du père a du rapport au gouvernement d'un seul, âpres la mort du père, le pouvoir des frères ou, âpres la mort des frères, celui des cousins germains ont du rapport au gouvernement de plusieurs.[2] La puissance politique comprend nécessairement l'union de plusieurs familles. (*SoL*, I, 3)

This passage introduces the notion that power (and the competition for power) is the reality, while politics is the remedy. The "union of many families" involves a stifling of the competition among families for domination. In this early stage of *Spirit of the Laws* it is not clear how such transition occurs. It is clear, however, that the transition from mere domination to politics is the distinguishing essential in the emergence of politics and the possibility of moderating constitutional forms.

The discussion of the transition in such a manner as to secure "immunity" to mere power requires an account that moves beyond the first constitutions (which proved well-intended but inadequate). Thus, the account in Book 11 demonstrates what is necessary to translate mere power into immunizing politics. The presentation of that argument follows, subject first to the observation that Montesquieu's patterned usage of the terms *pouvoir* and *puissance* already indicates the course he will follow.

Throughout the entire work (excluding footnotes), Montesquieu employs the substantive term *pouvoir* 147 times, *puissance* 256 times and the related term, *autorité* 84 times. Dividing those terms among the relevant sections produces, through Book 10, 48 uses of *pouvoir*, forty-eight uses of *puissances* and 20 uses of *autorité*. In Book 11 alone, one encounters *pouvoir* 48 times again, *puissance* 110 times, and *autorité* only 8 times. Then for the remainder of the entire work (Books 12–31), one sees *pouvoir* 51 times, *puissance* 98 times, and *autorité* 56 times.

Not only does Book 11 greatly intensify the discussion of "power," it also alters the balance maintained through the first 10 books, with *puissance* becoming the preferred term. Moreover, in the latter portion of the text, in comparison with the first, we see a greatly disproportionate use of *puissance* and *autorité* combined over *pouvoir*, with a combined total of 154 uses as against 51 for *pouvoir*. This means that the balance that shifted in Book 11 is sustained through the remainder of *Spirit of the Laws*.

The meaning of this transition is conveyed by Montesquieu in a handful of passages that serve directly to place *puissance* and *autorité* together in a manner as to draw an analogy between them, and also in relation to *pouvoir*, so as to suggest the distinction between the former and the latter. The following table indicates a few of those passages:

1.	Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité	2.2
2.	à mesure qu'il affaiblissait la puissance royale et l'autorité du sénat il augmentait le pouvoir du peuple	11.2
3.	qu'une puissance aussi exorbitante aurait dû anéantir l'autorité du sénat	11.16
4.	le pouvoir civil et l'ecclésiastique soient encore tempérés par l'autorité politique	12.29
5.	les prêtres ont ordinairement du pouvoir, parce qu'ils ont et l'autorité qu'ils doivent tenir de la religion, et la puissance que chez des peuples pareils donne la superstition	18.31
6.	Les premiers sont soumis à la puissance de la loi, les autres à son autorité	26.24
7.	et l'autorité du roi et la puissance du maire	31.4
8.	L'autorité se perdait au-dedans, sans que la puissance parût diminuer au-dehors	31.21
9.	Les rois n'eurent presque plus d'autorité directe: un pouvoir qui devait passer par tant d'autres pouvoirs, et par de si grands pouvoirs, s'arrêta ou se perdit avant d'arriver à son terme	31.32

Number six in this list establishes that law bears *puissance* and *autorité*, but it leaves indeterminate what the distinction is. At the same time number five conveys that each of these two may convey *pouvoir*, the one stemming from religion, the other from superstition. In both cases, the beliefs or opinions of those subject to the power are crucial to the transmission effect that produces power. At the same time, numbers two and four convey that *autorité* moderates *pouvoir*, while *puissance* limits power in some contexts, since limiting *puissance* "increases" *pouvoir*. Number one shows that *autorité* conveys, while number three suggests that assigned *puissance* can undermine *autorité*. Number nine directly measures the impact of raw power on *autorité*, since it demonstrates that when power arrays against many and large counterbalancing powers, *autorité* declines to insignificance. That leaves numbers seven and eight to resolve in company with number six the relation that law bears to the three terms of analysis. In number six the king holds both *puissance* and *autorité*, while in number seven it is observed that the king may hold *autorité*, while the mayor may hold *puissance*.

In sum, *puissance* and *autorité* are near synonyms, or at least interchangeable terms, and both relate to power as means to limit its use as well as foundations for its legitimate exercise. Thus, number eight configures the relationship between internal *autorité* and external *puissance*, suggesting that they may be reciprocals in some fashion. The manner in which that would work would be to say that insofar as *puissance* conveys raw power, or brute force, it may bring the force of a community to bear on outsiders, even as its foundation in the opinion of the community

declines within. Thus, the subjective condition for the exercise of raw power might be withdrawn, even while the objective impact of that same power may grow. Authority (*puissance* and *autorité*) gives rise to law, not raw power. Inasmuch as law comes into existence to constrain raw power, that is, to translate power into politics, it therefore follows that Montesquieu's altered usage in Book 11 provides the framework for interpreting the *Spirit of the Laws* in general.[3]

That is the manner in which Peuchet regarded and interpreted *Spirit of the Laws*, and it produced the survey he offered in some 300 pages but perhaps best summarized as follows:

> Up to the present, *L'Esprit des loix* has been considered only as a work on public law and legislative philosophy. We could, ourselves, consider it here as one of the best treatises that have been done about the general *police* of peoples; it is even one of the titles that seem the most universally useful. The manner in which Montesquieu considers the relationship of men and laws, with religion, morals, and the climate is thoroughly enlightened; and the great art of this philosopher is that, even when he is mistaken, he makes the reader think, and shows him the road that leads to truth.[4]

Politics Is the Remedy

It is extraordinarily significant that Montesquieu changes his terms of analysis in Book 11. Translations typically use the word "purpose" to translate his *objet* in chapter 4, but it probably is better to refer to that as the aim or objective of the different states, for the reason that Montesquieu offers liberty not as an animating principle of the constitution, but as the very thing for which the constitution exists; that is, the labor of the constitution is directed toward the establishment of liberty, the creation of liberty. If "purpose" conveys that meaning, it does so only vaguely, for purposes can also be intrinsic to the structure and function of a constitution. What Montesquieu has in mind, rather, is the Aristotelian end discussed above, now constrained to achieve immunity from power rather than to enfranchise enforcement of the good ("even virtue has need of limits").

Discussion of the different constitutions in relation to liberty poses the possibility that short of despotism any constitution might pursue liberty. It's a goal; it's an objective; it's an aim. Some constitutions will perform better than others, and therefore what is germane is less the constitution's purpose than the choice made by those who formulate the constitution, placing the focus squarely on the legislator.

This is further underscored by the language that shifts from the initial reference to checking power in chapter 4 to what in chapter 6 I translate as "authority," the principal term he employs.

The term employed for power remains *pouvoir* in chapter 4, and it means power quite literally, as in force or strength. We use the language of power in contemporary political science very easily and readily understandably; that is, we call officeholders powers only by way of metaphor. And we also seem to think of political power very directly in terms of relationships of force (monopoly of the use of force). Montesquieu adds a level of analysis that depends upon a distinction English makes only with difficulty. Thus, when Montesquieu writes of power-checking-power in the fourth chapter, we have heretofore read it in the Machiavellian sense of power.

At the outset of chapter 5, in general, the word power is used in the general sense. But, after asserting that there are three kinds of *pouvoir*, he immediately shifts the language for the purpose of enumerating them. The opening language only returns sparingly afterward, in comparison with use of the new term, *puissance*: the legislative *puissance*; the executive *puissance*; and the executive *puissance* concerned with civil rights, which means judicial. The shift from *pouvoir* to *puissance* is quite deliberate and meaningful, because the word *puissance*, while it is a synonym for *pouvoir* (we often refer to puissant states, powerful states), also means authority. It can refer to the nominal holder of power without drawing any conclusion about the sum of power that is actually held or exercised. One is a *puissance* if one holds an office under the constitution. One is a *pouvoir* when one actually moves people with one's command. That is a very important difference. This is a distinction that Montesquieu makes independent of the etymological relationship between *pouvoir* and *puissance*, the latter deriving ultimately from *pouvoir* via the verb form *puis* and both therefore reflecting forms of the Latin, *posse*.

Montesquieu's constitutional design may be expected to work, because in a certain sense, as Carrese puts it, we succeed in cloaking *pouvoir* by defining *puissance*.[5] These are "authorities," no one of whom has the kind of power, typically, that a monarch or despot would hold. Moreover, they are deliberately so situated as not to hold that kind of power.[6] In chapter three we observe the argument that one citizen should not have or be able to fear another citizen. That means that one should be insulated from the kind of Hobbesian risk that an absolute sovereign would entail. We repeat here that the reason puissant is a more ready term

for “powerful” is that there is no other derivative of *pouvoir* that plays the same role.

Consequently, checking power with power effectively means parceling power, and the only way to parcel power is to establish authorities or rivals for an otherwise undifferentiated sum of power. It is therefore arguably a mechanical account, and one might ask whether it conforms to any reasonable understanding of human psychology. Is it really possible to put in place a constitution which, exploiting human psychology, can render power in the pure and absolute sense unlikely if not impossible? But that is very much Montesquieu’s goal.

When we read that the “spirit” of one citizen should not be able to fear another, we might just as well translate literally and say that one citizen should not be able to put it in his “mind” (*EL* 11.3) to have to fear any other citizen (*EL* 11.6). That passage is directly connected to the word opinion, thus underscoring that the translation of *tranquillité d’esprit* ought to be mind rather than spirit. Opinions are clearly held in the mind.

The significance of this line of argument inheres in the suggestion that a constitutional design can itself establish these safeguards. That makes it important to return to Book 1, in which the focus upon force and mutually exclusive claims is clearly established. Montesquieu’s project (the project of liberalism) is to build constraints where none seem to exist spontaneously, constraints that are exercised not mainly on the citizen but first and foremost upon those who are likeliest to be successful in the struggle for power. Accordingly, the design calls for rulers who are content with authority rather than with absolute power, attaining which one might say that the constitution is operating conformably to design (constitutionally).

The focus of the sixth chapter, therefore, must clearly be upon the important dynamic that identifies political bodies acting in relation to each other as opposed to acting separately from each other. Montesquieu’s originality was not simply to talk about the “separation of powers,” which others credibly have similarly done, if not so thoroughly as this, but to make clear that “separation of powers” depends upon checks and balances. It is a system, in other words, and not a stark outline of constitutional provisions; it is a dynamic system in which persons in office relate to each other in such a way as effectively to nullify the ambitions—the Alexander-like ambitions for power. That is the goal of the discussion.

The Moral Psychology of Politics

Montesquieu makes this clear through his account of why the design will work, and the critical passage is perhaps the passage that reads, “As in a free state every man is thought to have a free soul, every man who is thought to have a free soul ought to be governed by himself, for this reason the people as a body should hold legislative authority” (*EL* 11.6). Every single one of these words is important, heightening the importance of correct translation. “But as that is impossible in large states, and is subject to many inconveniences in small states, it is necessary that people should be able to conduct by their representatives everything that they can not do by themselves” (EL 11.6). The suggestion is that representation must be understood to facilitate the people’s direct responsibility as far as possible through indirect means. That outcome has been justified by the beginning of the argument; namely, if the state is free (Is a free state one that has liberty for its aim or its objective? And, if so, does having liberty mean that one respects the right of every soul which is thought to be free to be self-governing?), the citizen must be free.

Montesquieu conflated the free soul, so to speak (What is a free soul?), with the moral requisite of self-government. These rather extraordinary concepts, on the one hand, are as rich as the ancient distinctions between natural slavery and citizenship that one finds in Aristotle. A free soul is precisely the soul of a human being capable of governing itself. By describing the non-servile soul, Montesquieu makes plain what is the servile soul (if such there be): the slave is the person who cannot govern himself. That is of course precisely the definition that Aristotle gives in Book 1 of *Politics*. We discover as much when a close reading reveals that, for all practical purposes, there are no natural slaves. Aside from people with obvious inherent defects from birth, there is no such thing as a natural slave. By embracing the Aristotelian definition of the human as the definition of what constitutes the governing body of citizens in a free state, he erects the most democratic standard.

There remains to explain why it is possible to conflate the observation of common human nature with the moral principle of self-government. In other words, where does right come from? Even before one knows the answer, one may understand that Montesquieu necessarily starts with a fundamental account of human nature, an account of the free soul. A human being (we translate man, but *homme* is both man and human being in French), is thought to have a free soul. Accordingly, he ought to be governed by himself. This “ought” means not, therefore, that this is something that happens, empirically, but that it is a moral requisite. This is manifest in the fact that having a free soul is not proof against being enslaved (Book 15). Montesquieu provides countless examples of this. There are, above all, despots who rule human beings who have free souls. Moreover,

human beings can be constrained by force. Human beings can be overcome in any number of ways, and therefore their free souls are no obstacles to their being imprisoned, enslaved or otherwise abused.

Thus, we conclude that it is a moral requisite rather than an empirical *fatum*: they ought to be self-governing. And because they ought to be, then it is for that reason that they should act as a body with respect to the legislative authority. Now, what he has done, it seems to me, is to build at the center of this argument, a moral universe, which is constructed from the elements of Aristotelian argument about human nature, although he does not rely upon the Aristotelian account of virtue, as is manifest in chapter 4, which declares that "virtue itself needs limits." Thus, the argument for checks and balances and for separation of authorities is first and foremost an argument about the moral requisites of human nature. Different constitutions relate differently to these requirements, but that does not alter the moral requisites. A monarchy can indeed pursue liberty as an aim, and therefore can create at least something that looks like a regime formed upon natural grounds, but it cannot go so far as actually to embrace the moral requisites that are suggested in this passage. However, even the moral requisites are subject to limitations, and for that reason a monarchy that is moderate and that pursues liberty might well be more than merely acceptable. The following paragraph makes it clear.

Montesquieu believes that folk know a great deal better the needs of their own town than those of other towns, for they act as a body (i.e., as with a single mind). Now, action in these matters requires knowledge. And that raises the question; will they have knowledge enough to govern themselves and to exercise legislative authority? That makes the argument for representation an argument about what is efficacious. Differences in knowledge will mean that the members of the legislative body do not require to be derived in general from the body of the nation. The key to constitutional design will be to take those differences into account after having acknowledged the moral requisites of human nature. Indeed, taking those differences into account becomes the manner in which one designs the appropriate means suitable for those moral requisites, a constitution suitable to free souls.

Deliberate Constitutions

Montesquieu recognized the paradox that he created. The paradox is that nature makes men to be free but does not endow men either with the full range of capacities to make freedom self-executing, or the circumstances with respect to strength and the passions as to make it necessarily a first choice. So liberty is neither

self-executing nor automatically a choice that men make. That paradox lies at the foundation of this theory, the translation or taming of power. How, then, can the moral requisites, which require that liberty be recognized as a cardinal good for human beings, be pursued except through a deliberately designed constitution to effect that purpose, despite the paradoxical constraints upon its accomplishment?

The discussion of separation of authorities and checks and balances shows that some legislators can overcome these peculiar difficulties. It required glossing over many political distinctions in order to do that. chapter 10 provides evidence. Montesquieu takes up the labors of "other statesmen" besides Aristotle and himself to reveal not only what was glossed over, but what one could expect to get away with. This he does after assigning Aristotle's distinctions at this level to matters of accident: "the virtues and vices of the prince" (c. 9). Those political distinctions, accordingly, are not definitive, from his perspective. The chapter on "Other Statesmen's Manner of Thinking," however, suggests what may be helpful, particularly as a means to confine Aristotelian reasoning to things necessary.

chapter 9 is entitled "Aristotle's Manner of Thinking," and chapter 10 is entitled "Other Statesmen's Manner of Thinking." The first conclusion, therefore, must be that in some critical dimension the wholly political examples Montesquieu provides in chapter 10 are identical to Aristotle with respect to the relevant criterion under discussion. Each is statesman, legislator or political philosopher, as appropriate to the discussion.

The discussion concerns moderating the "government of one alone," in Montesquieu's terms, monarchy or despotism. He cited the king of Epirus, Arribas, and said he could only conceive of a republic. Next he cited the Molossians and then, finally of course, the Lacedemonians (Spartans), for dividing power between two kings and both of whom are cited from a single passage in Aristotle. But Aristotle himself did not say the Molossians had two kings. He only said the Spartans did; he just happened to mention the Molossian kingship at the same moment without speaking further of it. Moreover, Aristotle called Sparta a republic, and not a monarchy. By treating the two in the same way at this point and invoking Aristotle's authority, Montesquieu demonstrates how one may gloss over certain kinds of political distinctions when subordinating the account to a fundamental account of the requisites of human agency.

It is less important whether the Molossians were a monarchy while the Spartans were a kingship, if each nominally used some pattern of rule that had two executives, two kings. This effectively suggests that the important question is what was the aim of the constitution? The temporizing expedients that enter in pursuing

the aim of the constitution are to be accounted for through the ways in which we deal with the kinds of paradoxes we have mentioned. Are they paradoxes of situation or paradoxes of capacity? If liberty were self-executing none of this would be necessary.

Another way to think about it is to say, Montesquieu has anticipated that whole stream of modern thinking which really descended into vague utopian dreams of a self-executing liberty. Montesquieu's successors[7] only attain that utopianizing level after having completely eliminated all sense of paradox in the human situation. They had to make differences of capacity irrelevant. And of course the best way to make differences of capacity irrelevant is to eliminate the need for reason to play a role. As Leo Strauss demonstrated in his essay on the "Three Waves of Modernity," that is precisely what takes place; that is, we no longer arrive at these conclusions through demonstration, through rational demonstration. We arrive at these conclusions with some conviction of necessary developments, and these necessary historical developments are nothing other than the evidence of the self-execution of the characteristics of human nature. It may be that it happens slowly rather than happening all at once. That introduces an account of an evolving human nature, which essentially began with Rousseau. Human nature evolves over time, points toward a perfection (an ultimate point in evolution in the Marxian variant), and therefore is completely self-executing. So one has to choose between accounts of a self-executing human nature that leave no measure to prudence in determining the human political fate or being permanently rooted in considerations that give the priority to human prudence.[8]

When we ask the question about the distinction between ancients and moderns and whether Montesquieu belongs to one side of the other of this line, what becomes clear is that Montesquieu remains fundamentally rooted in prudence and at no point ever embraces the model of a self-executing human nature. Hence the varieties of constitutions are important, because there are any number of eligible constitutions depending on the circumstances that might be compatible with the moral requisites of human nature, even while one acknowledges still that the fullest accomplishment of the moral requisites of human nature is a free state, as it is the burden of Book 11 to set forth.

Montesquieu insists in chapter 5, on the objectives of the different states, that states can have different kinds of aims or objectives, that is, that all human endeavor points toward some end; using the word "end" rather than the word purpose does not make him a teleologist, for the simple reason that the different states have different ends. And men, or at least the legislator, seem capable of choosing the

end. Thus a state may have liberty for its end, while its constitution is not constrained by having that end; that is, some constitutions may be more fit for liberty than others, but many constitutions may posit liberty as an end. It also follows, therefore, that this discussion is in some tension with the earlier discussion in Books 1–8 of the principles and natures of regimes.

To put it briefly, this argument liberates men from that particular ignorance that we observed at the origins of politics. The first constitutions came to be out of the initial reaction to the social impulse, when human beings discovered that they could turn the advantages of society in their own direction through aggressive action. They could seize command and arrogate the advantages of society. That meant shaping the constitution to suit their particular purposes or ends; that is, turning the advantages in their own direction. Well, now we see what we might consider a transcendent end, for the first time, and which is not therefore reflected in any of the narrow principles of the regimes that were introduced at the outset—the three principles concordantly with the three natures of regimes. Of greatest interest, therefore, is that this new "end" introduced in Book 11 turns out to be an end that can be pursued across a range of those regimes, excluding only despotism. It has to that extent a transcendent character, even though it still takes place within the moral horizon of human society and human politics.

In retrospect, then, the language of the "free soul, which is thought to be, that ought to be, self-governing," is a non- or pre-political language. Transcendence of that character can only be derived from nature. Moreover, it is compatible with the opening argument that says man has to obey the laws of nature. It was always clear that this argument needed to lead to self-government. But Montesquieu perfected it. For, since man is inclined to error, the original natural understanding led not to liberty but mere individual independence. And mere independence places men in conflict with one another. The conflict itself becomes an obstacle to exercising those qualities of soul that are revealed when we uncover the moral requisites of human nature. Thus, it takes the journey through politics (a politics that originates in force) in order to gain access to the fullest reaches of the human soul concordantly with the natural design.

That is what Book 11, chapter 6 is founded on. At one and the same time this builds upon a principle that transcends the human moral horizon, and also builds within the human moral horizon a principle that transcends particular cultures—a trans-cultural or trans-political principle. Positing liberty as the end, therefore, introduces a new way to think about what informs the constitution, and a large

question results. Does it do so compatibly with the principles first discovered or only in tension with those principles?

Book 11, chapter 6 emphasizes a continuing tension between the nobles and commons, the nobles and the masses, the nobles and the vulgar. It reminds us that both the aristocracy and the democracy were called republics concordantly with the original principles; that is, we now understand why we had two forms of constitution under that one generic category, the republic. For within the republic there are elements in tension that cannot be reconciled on the basis of the principles of the republic itself. It takes a move beyond that to reconcile the struggle between the nobles and the commons, the rich and the poor, the wellborn and the free-born. Those tensions are not resolvable on the basis of the initial republican constitution. We recall that Montesquieu described the aristocracy as becoming more perfect as it verged toward democracy. That is just another way of saying the same thing; it verges toward but never becomes democracy, because there is no foundation within the principle of the republic to resolve the war between the rich and the poor. You can only mitigate it on the basis of republican principles.

They both have to rule, to exercise power; that is the tension. And the legislator precisely tries to overcome the struggle for power on mutually exclusive terms. Thus he gave us two states where there was only one constitution called republican, because men cannot resolve that issue. In Book 11 chapter 6, Montesquieu spells out how finally to surmount that. The tension seems still to be there, but it is now integrated within a single constitution; there are not two constitutions. That is, he claims to have gotten beyond simply mitigating it and to have actually created a foundation for eliminating the tension between the rich and poor. If this constitution that prescribes concerted action between the conflicting classes operates as he claims it shall operate, it actually becomes a brand-new constitution. It is in fact a hybrid constitution. But it must be deliberately constructed for the purpose, that is, for the purpose of eliminating the conflict. And the reason it must be constructed for the purpose of eliminating the conflict is because that is the only way to pursue deliberately the end of liberty for all. There will be liberty for the rich and liberty for the poor of such a nature that they do not turn against one another. That is the project outlined in Book 11.

Looked at that way, some of the discussions of whether Montesquieu is a monarchist or a democrat are really quite beside the point. By introducing a new and hybrid constitution he demonstrated that the old distinctions will not serve to elaborate the moral requisites of humanity in their fullest expression. For in an important respect none of the old constitutions is a deliberate constitution. That is,

they may be deliberately imposed by those who impose them, but they are not sufficiently constructed on the basis of the moral requisites of humanity.

The first truly deliberate constitution in this sense resides in the account Montesquieu provides in Book 11. That is why those odd chapters about Aristotle's manner of thinking (chapter 9, followed by chapter 10) are necessary. "Aristotle's embarrassment appears plainly when he treats of monarchy. He creates or establishes five types of it; he distinguishes them not by the form of the constitution, but by things of accident, like the virtues or the vices of the prince or by foreign things such as the usurpation of tyranny or succession to the tyranny." In short, one could effectively produce an infinite list of particular constitutions, which are all precisely not deliberate constitutions of this character and whose particularities are based on accidental distinctions, the accident of the person who is in charge at the moment or, importantly, limiting material contingencies.

But is there a constitution we can describe that is not dependent upon the accident of the person in charge? Montesquieu suggests that there is; he says the ancients did not know the distribution of the three powers in the government of one alone and therefore did not give themselves a very exact idea of monarchy (c. 8). We must, however, recall that he himself says in this chapter while talking about these selfsame monarchies, or at least "the monarchies that we know" (which is how he begins chapter 7, by the way, distinguishing the "monarchies we know" from the ancient monarchy, and therefore telling us that we should compare it with chapter 8), that they, too, do not divide power in this way. Yet monarchy may offer liberty, because the need for a depository of laws sometimes creates an independent judiciary. And when it does that it gets as close as it can to the ideal he sets forth, quite compatibly with having liberty for an end.

The best way to understand this is practically, or even crudely, to say that even where all executive and all legislative powers reside in one hand, which can issue commands and enforce them, when it comes time to judge individuals who are responsible or accountable to those commands, without resting judgment in the same hands, the impact of power and enforcement seems to be of limited effect. One may command, "Bring me a glass of water." and then, when the person doesn't bring it, affect to punish him for not bringing it. But before one can punish, if one must turn to an independent judge to inquire, "Did I order it, and did he bring it," then one suffers some attenuation of the power. And that's all Montesquieu means, nothing else. Whatever can lead to attenuating power in the *pouvoir* sense is a step taken in favor of liberty.

Monarchies, therefore, can approximate having liberty for an end, but they certainly do not have it, as it were, by design. And in that sense they are in the same boat as the ancients, who did not know how to distribute the three powers. In fact, Montesquieu said in chapter 7, the three powers there are not distributed based on the model of the constitution in chapter 6. So, they are not deliberate constructions in the same way. One saves monarchy from despotism by creating the similitude of liberty, but one creates the constitution of liberty only by a deliberate reconstruction. And then the example of England becomes compelling, because it forces the reader to inquire whether the English Constitution is deliberately constructed for this purpose, that is, does the object appear as in a mirror there, or is it an accidental resemblance?

Montesquieu regards the discussion as peculiar, for he acknowledges at the end of chapter 6 that he cannot insist that the English actually enjoy the liberty their constitution promises. His account claims that the constitution provides for liberty, without insisting that it realizes liberty. One therefore asks: where did the constitution come from? Was it deliberate, or was it accidental? His whole theory is predicated on its being a deliberate thing. If they do not actually enjoy the liberty, it may be because it was not deliberate, even if it presents an ideal design that could have been deliberately chosen for the purpose.

That argument has a heavy burden—namely, it must both defend itself against the historical evidence that he adduces so copiously and against general understandings of what happens in politics—that is, regimes appear to change on momentary, not merely accidental but, even incidental things. Book 28 offers, in some regards, a painfully elaborate discussion of the emergence of a new constitution in France, from what looks like an accident, namely, Louis I, establishing a few regulations only for his immediate domains and not attempting to make general laws at all but introducing the codes of Justinian and Roman law, began to undermine the commitment to traditional French law and trial by combat. Montesquieu insists that the commentators prior to him, who thought this was a deliberate design, were wrong; that in fact Louis had no such great design. To be sure, he desired to undermine ancient French laws and to incite disgust for them, but not to do so for *everyone*. However what he did was of such far-reaching impact and came to be so generalized, that in fact it eventuated in a general law, not just a particular law for his domains.

The question, therefore, is whether this major revolution—and that is the word Montesquieu used to describe it—took place by accident or by design. A passage toward the end of the book reflects that it is remarkable to observe something

happening in such a way that it could not have been better done if deliberately chosen (c. 41). That certainly seems to suggest that men can effect some fundamental changes accidentally, not deliberately. However, the book on legislation, Book 29, immediately follows that and, besides opening with an immediate praise of the "moderate legislator," describes an intelligent path to deliberate legislation, deliberate creation of revolutions in human ways.

Montesquieu, therefore, constantly reminds the reader how little people seem to be in control of their political fates; while he instructs them how open men are to deliberate control of their political fates.

That posture characterizes the entire book, which forces us to inquire whether it is meant to be explanatory or hortatory. Does he offer a meaningful account of what has transpired in history, or point for souls capable of following to what may transpire? That is the focus of the analysis that remains to complete.

A further note about the separation of authorities itself, this slight, technical thing, which is really the heart of the long chapter that is of course the heart of Montesquieu's fame. The discussion of juries requires special notice; for when he writes about the power of judging, he means juries throughout (excepting only the original authority of the king) Moreover, he made that clear in chapter 18 subsequently, but the text remained only in the manuscript: "All of this strongly relates to what is practiced in England today; the judges are juries."[9] Accordingly, what makes the judicial power "almost null" is precisely the ephemeral presence of the judges, unlike the other two authorities. The other authorities are constituted, standing bodies—the executive or persons executive and the legislature. Naturally, constituted standing bodies can develop interests in their positions and seek to defend them, while ephemeral juries develop no such interests. They come; they have a question posed; they answer the question; they disappear. There is nothing for them to defend. The significance of Montesquieu's argument, therefore, inheres in his claim that such ordinary citizens can act on the basis of written law, and because they bring no baggage with them they take none away. Thus, they threaten no one, but at the same time as not constituting a threat, they are an enormous wrench in the wheels of the political machine, since their judgments can thwart the will of the other authorities.

A reasonable question to pose, therefore, is why any power-holder would endure such intrusion. Assuming power either in hand or at grasp, what magistrate could suffer the interventions of busybody, random, fluctuating citizens making decisions incompatible with grand, statesmanlike designs? That is a question to which, in a certain way, Montesquieu responds in the rest of the book albeit the focus is mainly

on the elements of deliberate construction. Montesquieu not only knows that there are plenty of ways for Machiavellian inclinations to intervene in this arrangement.[10] He also concludes Book 11 with an elaborate discussion of the Roman Constitution, precisely because that is exactly what happened in Rome. For a time there was an equipoise between the plebs and the Senate, and even the tribunes in the middle between the plebs and the senate (the consuls), but their contests eventually overrode the constitution.

Book 11, chapter 18 succinctly conveys the import of this comparison:

> It is necessary to notice that the three powers can be well distributed in relation to the constitution's liberty, while they may not be so well distributed in relation to the citizen's liberty. In Rome, the people holding the greatest part of legislative authority, a part of the executive authority, and a part of the authority to judge, that was a great power which required to be balanced by another. The senate indeed had a part of the executive authority. It had some branch of the legislative authority. But that did not suffice to counterbalance the people. It was necessary that it might hold part of the authority to judge. And it held part, when the judges were chosen among the senators. When the Gracchi deprived the senators of the authority to judge, the senate was no longer able to resist the people. They shook the liberty of the constitution, then, in order to advance the liberty of the citizen. But this last was ruined with the former.
>
> Infinite evils resulted from this. They changed the constitution at a time when, in the heat of civil discords, there hardly was a constitution. The chevaliers were no longer that intermediate order which united the people with the senate. The constitution's chain was broken.

It is fundamental to remember from the outset of this chapter that having divided the two questions left open the question of whether a well-designed constitution would still enshrine liberty, since civil liberty, the liberty of the citizen, has not yet been discussed (having been reserved to Book 12). The story of Rome is partly apposite in order to demonstrate the divergence that is still possible even when you have a constitution whose end is liberty.

Civil liberty, however, does not preserve itself except in the context of political liberty. Although he can talk about them separately, Montesquieu underscored that there is no civil liberty without political liberty. The history of Rome illustrates how

there can be political liberty presumably without civil liberty, in a manner of speaking, though it might be questionable why anyone would want to design such a constitution. The reverse does not obtain. It also illustrates that simply positing liberty as the end would not be sufficient. It does take deliberate, orchestrated design in order to accomplish it.

One might be tempted to think that this passage, placed in the context of the *Considerations of the Greatness and the Decline of the Romans*, dates the fall of the Republic to the rule of the Gracchi ca. 130 BCE; Montesquieu is very ambiguous about this in the book on the Romans. Book 11, chapter 18 seems to make clear that is when the constitution changed.

Now the changes he is concerned with either reinforce or corrupt principles, as indicated at the end of chapter 13: "A state can change in two ways, either because the constitution corrects itself or because it corrupts itself. If it has conserved its principles and the constitution has changed, then it has corrected itself. If it has lost its principles when the constitution comes to change, then it has corrupted itself. In Rome under the Gracchi a change of the constitution constituted a loss of principles and therefore corruption." The chain of the constitution was broken.

Once the balanced orders were lost, the republic was lost. This account echoes the accounts of the effect of the battle of Salamis in Socrates's discussions in the *Republic* and in the *Laws*, as well as Aristotle's account in *Politics*. Socrates attributed the loss of the democracy in Athens to the need to depend for the city's salvation on the navy and, therefore, upon the least of the citizens, the most common sort, the sailors. Once sailors became the key to salvation of the city, they could not be denied full rights of the city. Gaining citizenship meant gaining command, a result of which was to found the city upon the kind of people to whom a Cleon could appeal. On that account those who constitute the might of the state will always set the tone of the state.

Montesquieu described such a change in Rome, where it occurred not from necessity, but because the best citizens no longer wished to practice what seemed to them servile. They relied upon others, and that led to the destruction of the constitution. It is doubtless relevant that it was Marius who recruited the common folk into the cavalry and that it was Marius who was set on a mission to make himself dictator.

In *Considerations of the Greatness and the Decline of the Romans* Montesquieu identified Marius as expanding the republic so quickly that it could no longer support itself. He meant, though, not geographic expansion but expanding those who count as citizens (debasing the coinage, so to speak). That undermined the

republic. Therefore, arguments predicated on the assumption that the measure of republican government is always a measure of the participation of the least are incorrect, at least in the context of this account. Basing the measure of political participation on the least does not describe the effective republic; basing it on the measure of what balances the least and the best does so.

The discussion of Rome is further pertinent, as Montesquieu observes, because the equestrian class's reliance upon slaves was the proximate cause of disorder in Rome: "that was nevertheless one of the causes of the slave war. I will only say one word: A profession which neither has nor can have any goal but profit, a profession which always demanded, and from which one could demand nothing; a deaf and relentless profession, which impoverished wealth and misery alike, ought not to hold [the authority of] judgment in Rome" (11.18 [end]).

If one appeals to people simply on the basis of gain, then one fails to engage them on a basis that can create the foundation of a constitution. The mere appeal to gain or interests can never be the basis of a stable constitutional order. Montesquieu identified the moral requisites of humanity as the foundation of the constitutional design. The implications of that are specifiable: a deliberate constitutional order much as Aristotle had envisioned balances human beings in all their diversity with careful attention to the needs of order and with careful attention to sustain, yes, the liberty of all. The liberty of all, however, must be predicated upon an understanding of necessary relationships that will support liberty.

Teetering one way or the other completely undermines that very liberty, and the continuing discussion of Rome literally elaborates the conditions to which his principles are subject. The account brings to light the varying conditions, varying capacities of soul and circumstance, which must be taken into account. At the opening of chapter 19, therefore, we return to the formula of chapter 4: "It is thus that the three powers (*pouvoirs*) were distributed in the town, but it is necessary that it ought to have been similarly done in the provinces. Liberty was in the center and tyranny was in the extremes." The goal of liberty in Rome could be identified in the city, while Romans practiced tyranny in the provinces—an untenable relationship.

> In that era, that harmony of the three powers no longer existed. They whom they sent held an authority which combined that of all the Roman magistracies. What am I saying? even that of the senate; even that of the people. Those were despotic magistrates, who were greatly suited to the detached places to which they were sent. They exercised the three powers. They were, if I dare to use this term, the republic's pashas. (21.19)

In the next paragraph, we have said elsewhere, he refers back to Book V, the one that ends with a series of questions and in particular question number three: "Shall we establish on one head civil and military offices?"[11] Now Montesquieu observes that "the same citizens in the republic had by the nature of things civil and military offices." That means that a republic that conquers can hardly extend its government and rule the conquered state according to the form of its own constitution; for it would be extending its geographical area and its population beyond its own limits. The pure constitutions have intrinsic limits.

Roman history systematically proceeds from monarchy to the republic to the tyranny or, effectively, despotism. The pure constitutions have intrinsic limits that are incompatible with the deliberate constitution designed in Book 11. A monarchy can more easily communicate its government, because the officers it sends have some the civil executive authority and others the military executive authority, which does not carry with itself despotism.

Differences in regime account for the differences that men experience. At the end of chapter 19 Montesquieu exults, "*Voila!*, this is what has caused that the force of the provinces or the strength of the Roman provinces added nothing to the strength of the republic and to the contrary only caused it to weaken. *Voila!*, this is what made the provinces consider the loss of Roman liberty as the epoch which instituted their own" (11.19).

Rome had nurtured a tension within itself, and therefore the interest of Rome was incompatible with the interest of the Roman provinces. That means, then, that this kind of constitution grew like Topsy; it was not a deliberate construction. It internalized the contradictions; it did not mitigate or assuage the contradictions. In consequence, the contradictions having become intrinsic to Rome, it was very easy for them to explode and therefore to destroy the Roman Constitution.

This background makes clear that chapter 6 is the heart of Book 11, not merely for the historical importance of the separation of authorities but more importantly because the pivot of the regime analysis is located there. The rest is an elaboration of chapter 6. In chapter 6 a deliberately constructed constitution balances the various powers in the form of differentiated authority and in such a way as to ensure the possibility of procuring the moral requisites of humanity.

The Constitutional Design

The original, Aristotelian definition of citizenship was essentially participation in ruling and being ruled in turn. To be a citizen meant to participate. Moreover, to

participate meant to possess a certain kind of leisure, the leisure that comes from independence. The citizen must be able to provide for himself and still have time for the community. People who could not provide for themselves could not have time for the community, and therefore they were not included in the class of those persons who were citizens. All citizens voted. And so the distinction as to whether one were a citizen or not—and there would always be some individuals whose circumstances were such that they were not part of the citizenship of any given city-state—would in practice, as Aristotle observed, seem to produce a distinction between the rich and the poor.

But in fact, that is less the distinction, because the real distinction between the rich and the poor is the distinction within the body of citizens and not between the citizens and the non-citizens. Every citizen could vote, and when Aristotle defines democracy as rule by the many who are poor, he records precisely the fact that the poor voted. But that was the poor relative to citizens, all of them being citizens. Now besides the citizens, there would always be other classes of people who were not citizens at all and who did not vote.

What traditionally has been called the mixed regime surfaced as a device to solve the problem of tensions among the citizens, namely, to try to find some way to balance or to discover a synergy between the two classes, the rich and the poor and, therefore, to put an end to their constant warfare. This analysis holds for the writings of someone like Polybius as well as Aristotle. Aristotle described it quite adequately in *Politics*, Books 3 and 4, where he described the best practicable regime. He employed the six regime typologies, and he distinguished that which is best and that which is worst or appears to be worst. Then he discussed what he called the best practicable regime, where what is meant is not the best in a Platonic sense but the best that can be achieved by human beings. That best practicable regime mixes elements of oligarchy and elements of democracy to create the polity, which means taking persons from both classes and engaging them formally in cooperative rule for the sake of the good of the community. That produces the idea of the polity or the republic that remains current.

It helps to understand this if we observe that, in the eighteenth century and certainly at the time of the founding of the United States, it effectively occurred for the first time since the city-state that democracy was systematically defended as the regime of choice. (We shall review the status of aristocracy in Montesquieu's scheme toward the end of this chapter.) At the same time we observe recourse to property qualifications for the right to vote. But the reason property qualifications became prominent, as opposed to citizenship simply, is that political philosophy and

political practice were moving toward defining essentially every human being as a citizen. They no longer made the ancient distinction between the productive elements of society, which therefore were citizens, and the unproductive elements. Once citizenship in principle included everybody, it was necessary to make a separate decision about who could vote. For obviously infants could not vote. The notion that infants were citizens indistinguishable from old people meant that there must be a different rule for determining who could vote, and it was further necessary to respond to the possibility that there were people of such a base condition that they could be reputed to have no will of their own. Voting means expressing one's will, expressing one's judgment. So, if ever there are people of whom it can honestly be said that they have no judgment, no will to express, it is a legitimate question whether they should be able to vote.

Thus, property holding regulations and requirements for voting in that era were all connected with trying to identify the people who could meaningfully exercise judgment and choice. Those who were not in a position to take care of themselves, who were someone else's dependent for example, were presumed to be in a position where they could only carry out someone else's will, not their own. That is the equivalent of giving the master two votes instead of one. The American founders spoke about independent yeomen, independent farmers or independent mechanics (people who could provide for themselves) as reference points for the decision identifying who should be eligible to vote. That is key to building the rule of law.

We have already observed an emerging focus on the rule of law as fundamental in defining what we call the deliberate constitution. Carrese argues that the project is to generate the rule of law in a specific context and in a specific manner. The goal is to disguise the hand of power in the state. For that reason, he titles his book *The Cloaking of Power*. To make the exercise of power as indirect as possible and therefore leave people with a greater sense that they control their own fates and, that insofar as things go against them, it is rather the rules than power. It is not the human beings who affect them. Rather, the citizens are self-governing agents, who act under certain conditions in relation to certain rules, and when they act accordingly and appropriately then of course they benefit from the rules. And if they act inappropriately, they suffer at the hands of the rules.

The point is never to be able to say that one either benefits from being looked upon as an individual by other individuals, and never should one have to say that one has been harmed by something another individual said or did by looking at one as an individual. In the perfectly designed system, it should only be the operation of the rules that will determine one's fate. That's what the "cloaking of power" means;

there is a power there somehow, but because the citizen's perspective is that what operate are the rules and not the power, the citizen has no reason particularly to take offense at the way in which the outcomes are produced. Moreover, Carrese argues that Montesquieu does this by judicializing political decisions. That is the reason for constructing a different role for the judiciary than that previously existed.

Originally the judge was an officer of the king. The expression "officer of the court" is almost a pun in that sense. One thinks of the court as the place where judges reign, but originally the court was the king's court. The judge was a member of the king's court, and the judge was just an officer of the monarch, which meant that the judge carried out the monarch's will in enforcing the law.

That is the point of Montesquieu's analysis. He offers a new way to think about the relation between judges and kings (one greatly anticipated by Sir Edward Coke, it must be admitted). Judges should not be controlled by the king, and great part of his argument depends upon the way he describes the English Constitution. Montesquieu has been often challenged as incorrectly reproducing the English Constitution and the parliamentary system in particular. Inasmuch as he expressly forswore any interest in fidelity to his model, however, that is irrelevant to our discussion. Even if this is a theory that merely uses England as its foil, its conceit, it nevertheless creates what we might call an ideal Constitution, using England as the backdrop for painting the picture of this ideal.

The way England is actually ruled becomes dramatically significant in Book 19, chapter 27, when Montesquieu describes the political reality as opposed to the constitutional reality of his ideal. Analysis, however, must depart from the point of view of what takes place in the argument here. The English model, therefore, is a theoretical foundation for an expressly political argument. To repeat, therefore, Montesquieu judicializes politics. However, we know that both in reality and in the model there are three branches, not just the one branch. Thus, the question must be raised, why do we describe a judicializing rather than "legislativizing" or "executivizing" politics? Why does Montesquieu assign the judges a certain prominence here that we would not expect from the mere outline of the theory?

And the question is doubled once we recognize that judges are not presented as judges. Not only do we take the judge away from the king, but the judges in the theory are not even judges. They are actually juries. Montesquieu describes the jury system and the role of jurors and not the role of judges. Montesquieu does not propose the judges that we now know, a special order on whom we depend for fundamental, Solomon-like political rulings.

True judges we take to be a cut above, having a special kind of training, a special wisdom, and being especially elegant writers who are able in high prose to convey serious and sophisticated arguments in a way that will move if not persuade broad intelligent publics. Such people when placed in office will have a complete authority to tell citizens what the constitution means. But how did practice on the basis of Montesquieu's theory evolve from a defense of juries—that is, people like ourselves, everybody,—to the specialized occupation of judges?

The expression, "judicializing politics," means less selecting judges for a special status than it means selecting legal decisions for a special status. By turning to the rule of law and the establishment of rules based upon law, and trying to regularize that process so that there is minimal space for the exercise of independent judgment by officers of government, a consequence is to judicialize politics, to make the people who are the custodians of the rules, so to speak, the most powerful interpreters of the constitution. And what Montesquieu has done is to start by saying we want to found political life on this relationship of citizens to the rules of decision as something more important even than the content of the decisions.

Now it is necessary further to observe that this means an enormous power, in the raw sense of the term, is constructed in order to establish such a society, even though the actual weight of that power is not so immediately felt by the citizens in general. So it is a question both of how to generate power and how to mitigate the appearance of power. That is what constitutional design is about. Think of the despot—the last thing the despot wants the subject to do is to imagine that the despot has no power. Despotism's principle is fear, and the despotic constitution or lack thereof is preserved precisely by impressing upon the subject's consciousness at every moment the great power of the despot. Montesquieu proposes just the opposite—power that is greater than the despot's power in a certain manner but utterly unperceived.

At the critical point in the text Montesquieu used the word "tyranny" instead of despotism. That is a critical change. He has spoken of tyranny previously, mainly in reference to ancient practices, laws, or constitutions, despite his definition of the despotic constitution as the alternative to monarchy. Thirty-six times through Book 13 he mentions tyranny or tyrannical, and 12 of those occur in Book 11 and six in Book 12. In those 18 cases Montesquieu writes uniquely about power's insults to liberty, which he labels tyranny, although his earlier references include such historical references as the extraordinary magistracies in Sparta and Crete. Montesquieu seems to deny constitutional status to tyranny, even while conceding its status in the conversation about regimes. The reason seems to be that, as a mode

of administration, rather than a constitution whose motive force is fear, its power can be exercised for good or ill, and that is precisely the kind of discretion that Montesquieu takes aim at in his revision of politics. As a mode of administration, which means management, as we argued in regard to the chapter "About the *administration* of women" in Book 7, that has something to do with what Montesquieu does in Book 11; that is, he creates a structure with the responsibility to manage power rather than a claim to exercise power. That is what makes it an administration.

The words tyranny and tyrant come into greater currency when the perspective shifts from constitutions whose principles require shaping souls toward virtue or some equivalent to a constitution whose goal is liberty and the most important question is how to manage power in relation to liberty. The move toward this notion of a goal or objective of liberty changes the discussion about politics, producing politics in which consent plays a strong role, but where political power is not less immediate than where consent does not play a strong role.

Montesquieu's early rejection of the idea that democracy is synonymous with liberty (11.34), means consent is not synonymous with liberty. But there is a species of government, a form of constitution, which operates to assure liberty in proportion as it establishes managed power. We have explained that chapter 4 uses two different French words to mean power; that is where we discern the differences. Chapter 4 offers a government that is moderate and which therefore offers political liberty. Political liberty is only found in moderate government, he says, but it is not always or only there or not always there if only there. It is only there when they do not abuse power. The limiting condition for liberty is not to abuse power, and we may now say, not to use power tyrannically as in the case of punishing thoughts (12.11). Abusing power means to carry it to extremes. Accordingly, there will be power that does not go to extremes, which means it is managed; it is limited. As he says even virtue has need of limits!

The power described at this level of analysis is not an official title; it is the effectiveness of one person's will or the will of a body of persons—the person or persons who are able to get others to do what they command. That power bears no regard to any form of distinction. It is the ground of politics; where there is politics there is going to be power of some kind. But it is possible to talk about not abusing power, although "everyman who has power is inclined abuse it." This I take to mean something like the following: not that everyman has an evil intention; rather, it is difficult to judge where to stop in the pursuit of one's will once one has the opportunity to pursue it. We are talking about the ability to move others with one's

will, at one's command. And what will inform one's will except one's understanding, one's judgment? Therefore, in principle, one's understanding is the only limit to the exercise of that kind of power.

To formulate the question that way is immediately to reveal the inclination to abuse power. For it turns out, of course, that there is an insufficiency of understanding. Men are in principle fallible; we saw that already in Book 1. Why do they not always follow their laws? They err. They are the intelligent beings who make mistakes; their fallibility is natural. Therefore acting on the basis of understanding, fallible understanding necessarily means carrying power beyond rational limits, to abuse it, to make it extreme. There is no intended evil associated with it; and this is what underscores the need to manage the power. Montesquieu concludes that it is necessary to find a way to stop short of the ultimate extreme, to stop within—one might think—the comfortable range of effective understanding rather than extending into the reach of human error. We shall describe this hereafter as working within the "sub-limits of human reason."

It has become commonplace in economics or in politics to speak of unintended consequences. By unintended consequence we mean that people adopt policies for certain ends, but what they do to reach the ends affects other things never envisioned. They do not have sufficient understanding. Power, however, ought extend no further than effective understanding, no further than effective will; at that reach one attains managed power. That is also where one finds liberty, for one is not intruded upon by the random effects of someone's faulty use of or reliance upon his or her own understanding.

But Montesquieu adds this: "in order that one might not abuse power it is required that by the arrangement of things power should check power." Now at this point, in this chapter, the word that is used throughout is the word *pouvoir*. That's raw power, the power I described as nothing other than moving others by one's will, by one's command. So it is very important to understand and to keep that in mind: raw power and not established authority is the subject here. A constitution can be such that no one will be forced to do things that the law does not require him to do or not to do things that the law permits him to do. It is possible to arrange a constitution in which one can be free from, safeguarded from the abuse of power.

Comparing power described in that sense in chapter 4 with the opening of chapter 6 conveys Montesquieu's meaning. The very first sentence of chapter 6 is, there are three kinds of power, meaning raw power. Next he names the three powers, but in doing so he changes the word. He designates the legislative authority, the executive authority for things that depend on the law of nations, and the

executive authority for those that depend on civil rights. He indicates three things that he calls authorities, and yet they are a sort of power. Why change the word, except to convey some meaning? The distinction Montesquieu makes clear lies between the officeholder and the office, where the authority is conveyed and where the actual performance is exercised, between the *fact* of power and the *personality* of power.

To say that the executive has authority to execute the law leaves unexplored how well or how far it does so. The latter is the example of the power the executive has. The office is not the power; the executive is not the power. Power is somehow the function. That is Montesquieu's distinction. Thus, the executive office is an authority. The function of that authority is to exercise power. Bearing that in mind and proceeding through the balance of the chapter, it becomes, a little easier to see what Montesquieu means.

Through the first kind of authority the prince or magistrate passes laws which are temporary or permanent and corrects or abrogates those which have been passed. This sounds like ordinary legislative authority, and it recounts the manner of power's operation. In every community somebody makes laws temporary or permanent, and they correct or repeal the laws that have been made. That can be called legislative or law-making power. Through the executive authority for the right of nations or law of nations, he makes peace or war, sends or receives ambassadors, establishes security, prevents invasions. By the third, the executive authority for civil rights, he punishes crimes or he judges the disputes of individuals. And this last authority, we call the authority to judge, while the second is the state's executive authority simply.

If, as he indicates in chapter 4, the point is to design a constitution, which can contain the function and exercise of raw power, then we initiate that design with this kind of separation. That is how it becomes a true separation of powers, but the authorities are the actual things being separated, while power is being distributed. By assigning different people, who will have the opportunity to exercise raw power, to different places and by maintaining the separate authorities we disperse and, to the degree of dispersal, diminish the impact of raw power. That's the argument that is being made. Power itself is not a thing separated except by circumstance; it is just plain power, the same power the despot exercises; it is raw and it is whole.

But if we create a design, a configuration through which different authorities cling by pieces of this power or exercise it in ways that might even compete with one another (for he spoke in chapter 4 of power-checking-power), then the thrust, the general effect of power can be mitigated. It is an unsurprisingly mechanical

conception, except that these authorities or offices in which people are going to have to act are the heart of this mechanical conception. And so the question becomes, what relationship will they have with each other? How does a constitution, or can a constitution even, ensure that one will not simply emerge as more powerful than the others, and therefore yield all the force of a single power again? What is in play is whether the raw power can ever be accumulated in the same hand or hands. Or, to put it differently, how can power be dispersed among many authorities, and what is the arrangement for keeping it dispersed?

This is a very important thing to understand even in terms of current politics, for people tend to be moved in political debates by the question of governmental effectiveness. For whatever reason in the contemporary era the questions people ask are: Why cannot government do "x" and do it faster? Implicitly what people are saying is, is not their collective power sufficient to get this or that done? Consider, for example, the U.S. reaction to Hurricane Katrina in 2005 and the debate that ensued. The question seemed to be, is there not power enough to do this? Why should Americans of all people not be able instantly to stop the hurricane, or if unable to stop it at least to repair whatever damage it causes? Does not the government have power enough?

In the context of this analysis, there also arises the question, *should* there be power enough to do that? And what would be the implication, if there were power enough to do that? Would that power be re-concentrated in such a way not only that it can be effective to accomplish any will instantly, but that it will also mean the end of liberty, of what Montesquieu described as political liberty at the outset of Book 11? That frames the dilemma; Montesquieu fragmented the *exercise* of power, but power itself is never fragmented. And if the exercise is reintegrated, power will be what it always was.

Now that is, of course, where the original notion of "tyrant" comes from, when the constitution runs off the rails and the people turn to a savior and say, "fix it; you can do whatever you have to do, but fix it." That was the original conception of the tyrant, not necessarily someone who was despotic or evil or mean-spirited or heedless of human interest or the good of the community. It was someone in whom one concentrated all power for the sake of overcoming a moment of crisis and responding to the plea to do something and do it fast. It can do this; all it takes is power. That means that when the tyrant speaks, there is not some mayor who can contradict, that there is not some governor who can contradict, not some senator who can contradict, not some member of the House, not some judge, not some newspaper. Not anything but the tyrant's will rules everything.

That is the tyrant. We introduced that word in the way that Montesquieu did, because it offers a contrast. It becomes clear that the notion of having fragmented the exercise of power does not impede the recognition that power itself cannot be fragmented. Fragmenting the exercise of it is the way to keep it from moving to extremes, to keep it within manageable limits, and those manageable limits must bear the weight of defining liberty. Liberty, therefore, is not an individual possession. Liberty is a relationship to power.

Liberty the Work of Politics

At the end of chapter 4 Montesquieu repeats the definition of liberty: we read that a constitution can be such that no one will be forced to do what the laws do not require him to do and not to do those things that the laws permit him to do. That is his definition of political liberty, but we now understand it better: it's a relationship to power. It bears no psychological freight or emotional freight; it is not individualistic and personal; it is very social; and it is a relationship to power.

What generates the concern to define this relationship to power in this way, where it consists in moderating the impact of power upon the individual? By managing power we secure the individual in a certain manner, and Montesquieu makes that clear as he goes on through chapter 6.

After distinguishing the three branches into the legislative, executive and judicial, Montesquieu argues that political liberty to a citizen is that tranquility of mind which arises from the opinion that each person holds about his safety. Tranquility of mind? That is, peace of mind, the absence of anxiety! The goal is to live without being anxious about one's fate, one's safety, as he puts it. And in order that one might possess that liberty, it is required that government should be such that one citizen would not be liable to fear another citizen. We must remove fear from the relationships among citizens, but the interesting part of this of course is the requirement that the fear that is being removed is the fear with regard not just to one's peers but even to those citizens who hold authority. To fear an officeholder is to fear another citizen also. No one should be able to fear anyone else among one's fellow citizens, including those in authority.

Thus, we understand that we shall manage power so as to eliminate the role of fear in the lives of citizens. Now the next couple of paragraphs are very crucial to understand why this is so and also to understand what happens when it does not work. "Whenever the legislative authority is united with the executive authority under the same person or under the same body of magistracy there liberty is not.

For one may fear lest the same monarch or the same senate should make tyrannical laws in order to enforce them tyrannically." The description of the concentration of power makes the meaning clear. "Liberty is also not there when the authority to judge is not separated from the legislative authority and the executive authority. If it were tied to the legislative authority power over the lives and liberties of citizens would be arbitrary. For the judge would be the legislator. If it were bound to the executive authority the judge could have the strength of an oppressor." Each of these examples shows what happens when the person holding authority holds it exclusively; it re-unites or re-concentrates power, and that means that a person or body of persons (it does not have to be one person) can then act arbitrarily and oppressively. They are unaccountable; their will is the only standard; and where their will is the only standard their understanding is the only limit, and their understanding is fallible. The results will be loss of liberty.

Montesquieu posits this as an absolute fact; there is no other way that it can be done. Now that might sound as if the theory calls for a certain kind of inefficiency as the political ideal. To be protected from people's understandings because of their fallibility also means of course not exposing oneself to anyone whose understanding is really comprehensive, perfected so to speak. Safety requires eschewing the most efficient government, because the most efficient government exaggerates the potential for fallibility. We must then restrict government to the point at which the potential for fallibility is limited. But is not that, therefore, a way to produce inefficiency? That is precisely what is going on; however, it produces inefficiency only because it is efficient at producing peace of mind, oddly enough.

The theory seems to be this: there are things individuals will care about, that individual citizens will care about, that will mean more to them than what they can get government to do. They might want government to do certain things whether for themselves or others, but there are other things they care more about and those things relate to their peace of mind. They will therefore accept that government cannot do certain things, because that will mean they can have peace of mind. Something like that has to be the foundation for the theory. And that implies that Montesquieu has a natural basis for this; he's looking at the nature of man as he develops this theory. That in turn implies something like a natural right foundation to this argument, if we look at it closely enough.

Finally, "all were lost if the same man or the same body of leaders, whether of nobles or of the people, might exercise these three powers (meaning all at once), the one of making laws, that of enforcing the public resolutions, and that of judging the crimes or the dispute of individuals." Book 12, chapter 25, provides an example of

what happens when that is not the case. The chapter is about the manner of governing under monarchy, but the second paragraph in particular says that "there are some cases in which authority (that's *puissance*) must act with its full extension, unlimited. There are some in which it must act within its limits. The sublime in administration (management) is to know well which is the portion of power (that's *pouvoir*), large or small, that one ought to use in different circumstances." What does that mean? At minimum a philosopher king who could know exactly when to use power and when not to use it would pose no danger. One person exercises all power, because that person could make exactly this judgment: he knows how much and when in every different circumstance. But failing to design a constitution that can answer that question, men depend upon the mechanical design offered in Book 11.

The science of the next best thing requires determining how to stop short of the worst performance in order to preserve the best opportunities. Thus, the argument is an argument for a separation of authorities. The separation of authorities enables men to place greater confidence in the actual performance of the constitution or regime. Montesquieu argues, to make this clear, that "in most European kingdoms the government is moderated, for the prince who holds the first two powers leaves the exercise of the third to his subjects. Among the Turks, where these three powers are gathered upon the sultan's head, there reigns a hard despotism." This familiar manner of demonstration serves two purposes: first it offers a pithy aphoristic example but, second, it also sets up a following example that stands both in comparison and contrast; "in the Italian Republic where these three powers are united, liberty is less found than in our monarchies." A republic, we learn, can actually unite the powers. That seems at first glance as if it might not be true, but as one reflects one realizes ultimately that the republican government is where it is easiest to unite the three powers, simply because a republic by definition engages the whole community in governing the community. By contrast, the despotism endures a permanent struggle for survival, because other people want to be despots. A natural consequence of that is to spawn competition and various states of compromise and balance, which limit despotism's ability to exercise all power over a particular community.

In the republic there is nothing to compete for the exercise of all power, so that as Madison points out in *Federalist Paper* number 10 (and again at number 47) the problem with democracy is that when the people constitute *the* authority, there is no authority which they cannot arrogate to themselves. Their constitution may have separate executive, legislative, and judicial branches, but at any moment, because

they are the constituent assembly, the people can also change their minds. They can then bring back into their own hands all powers just that quickly. It is merely an act of will that separates the powers. So, the smaller the community, the more people that are in touch and communication with one another, the more readily they can unite the three authorities of government in their hands.

Democratic government on a small foundation is the most likely to end as tyranny, the most likely to be destructive of liberty. The argument is so counterintuitive that any theory of the nature of man that might inform it would differ broadly from what modern theory might otherwise have anticipated. There is no assumption that democratic man, because of some potential goodness, will be able to secure his liberties so long as he's protected from overweening monarchs or despots or oligarchs. In fact, modern man, contemporary man, common man himself is the greatest danger to liberty rather than the most ready victim of assaults upon liberty. "See what can be the situation of a citizen in these republics. The same magistrative body, as enforcer of the laws, has all the authority which it has appropriated as legislator. It may ravage the state through its general wills and, as it also has the authority to judge, it may destroy each citizen through its particular wills" (11.6–9). What it does to individuals and what it does to the group as a whole, this power brought into the same hands, pursuing the same will, produces tyranny. Every authority is one there. It may not be monarchical; they may not have a royal court, but they have power.

Montesquieu further contrasts despotisms, whether in Europe or elsewhere, and the hereditary aristocracy in Italian republics (he has Venice in mind). The difference, however, is only that there might be some division in mind among the nobles in this aristocratic republic; and insofar as there is any division in mind they operate with less efficiency. Then in the following paragraph he returns to the design, noting that the authority to judge must not be assigned to a permanent senate but exercised by persons drawn from the body of the people at certain times of the year in the manner prescribed by the law in order to establish a tribunal that should persist for only so long as necessity requires. That is a jury but not merely a jury; it is the judge. Far from a professional sitting at an elevated rostrum, summoning citizens to help her think through a case, these are the people who stand in judgment, and they only exist for each particular case. Every case has a different random selection of citizens-jurors. That is the power to judge.

As we contemplate this argument, which ultimately holds that the power to judge has been tamed and which is, as he called it, "next to nothing," he means that it does not have much consequence if designed in this way. For a real judge with

the power to judge can act with all the power of an oppressor. In other words, it is the worst of the three authorities, left to itself. It is worse because it directly affects individuals—it judges crimes and judges differences among individuals or between individuals. Since the definition of liberty is peace of mind, not having to feel any degree of anxiety about political power, wherever someone other than the citizen holds the authority and the power to judge each citizen, the citizen has no assurance at any instant that he will not be called in judgment. He must then be quite anxious, and he would not have liberty.

The executive authority acts more distantly with respect to individuals. The legislative authority acts only in general. An individual might hope to evade even draconian laws. But the judicial authority aims squarely at each individual. By prescribing a jury system that exists only for the trial and follows the law, Montesquieu effectively urged that its teeth must be pulled. He even requires, a few paragraphs further on, that the judges be of the same condition (or the peers) of the accused, so that the citizen will not be able to imagine that he might have fallen into the hands of persons bent on doing him violence. Awarding the defendant the right to reject some number of the jurors gives the defendant the sense of having chosen them.

The legal process drives this constitution; it is going to be a question of reducing laws to some kind of order. This plays a big part in creating peace of mind. Before we complete the remaining discussion of all the other authorities—provisions for election and representation, and the role of the nobles in particular to try cases of impeachment and such things—we have witnessed the heart of the argument. This in turn derives from the moral psychology, where he says (after talking about the legislative authority), “every man who is thought to have a free soul must be governed by himself, it should be required that the people *en masse* would hold the legislative authority. But since that is impossible in large states and is subject to many inconveniences in small states, it is necessary that the people would perform through their representatives everything that they are unable to do by themselves.” The reader rushes to the defense of representative government, and one would think that is what the paragraph is about; however it is exceedingly important to understand the first clause: “in every free state every man thought to have a free soul must be governed by himself.” Thus, the underlying premise, the peace of mind, is the peace of mind that comes from the idea of self-government. And the presumption that the fundamental account of human nature at the bottom of this is that there is a preference for self-government or self-motion, if you will, goes back to Book 1. There self-motion is observable in a context in which politics became

necessary because power became inevitable.[12] But at base, libertarian individualism is the source of these distinctions.

But what structures the design of the ensuing government? It is respect for the fundamental criterion of self-government. The goal is to limit power within the framework of the citizen's peace of mind, because it is within that framework that the citizen can in fact engage as far as it is practicable to do so in self-governing. That's the core element of the theory as Montesquieu develops it. Thereafter one considers only the aspects of government, the great advantages of representative government, for example, the proscription of direct instructions from the people or referenda. These parts of the argument serve only to show what procedures must be like in order to make the arrangement effective once the authorities have been separated. They must be afforded certain opportunities to exercise the authority, the power that comes with the authority in a way that actually sustains the regime.

Does the Theory Work?

This chapter highlights the things that matter most in trying to organize an understanding of Book 11, because it is the pivotal book. When we get to Book 19, chapter 27 Montesquieu refers back to this book to show that he's continuing the conversation in the context of the consequences of trying to launch the new deliberate constitution, the modern republic (which is to say a hybrid constitution that is neither merely republican nor merely monarchical). Another thing that becomes key is to understand why it turns upon an injection of commerce into republicanism and therefore tension with many of those root virtues that the ancient regime called for. The emergence of the modern commercial republic out of the resolve to produce a life in which there does not need to be anxiety can seem paradoxical, and that is what Montesquieu explains in Book 19, chapter 27.

People who are given to commerce, and therefore to materialism, and who are very individualistic, are likely to become very anxious about the things they want to acquire. Their anxiety will be expressed in acquisitiveness and seeking the means to acquire. That is a different kind of anxiety than the anxiety about power, and the whole issue will be whether the anxiety about acquisitiveness is a net gain, whether it produces on the whole better opportunities for human beings as such, and whether that makes this a better constitutional design. We have observed already Montesquieu's consciousness of this shift in perspective, which he illustrates at the end of Book 11 with the focus on Rome for the very reason of looking at the contrast to this new republic.

It remains to inquire whether the modern peace of mind is acquired at the expense of ancient excellences. To that end, we may further inquire about the relation of Montesquieu's argument to mixed regime theory and to the function of aristocracy. We require to understand that the separation of authorities as we have discussed it is a mechanical principle and not a mixed regime, not a balanced regime.

The question, therefore, is what does Montesquieu make of the nobles or aristocrats? The schema he presents seems to include them as a class. If that is true, would not this be mixed regime theory in the classical sense? If it is not true, in what is it not so? Is there space for aristocracy in the deliberate, hybrid constitution?

In fact we can go so far as to say that, in the account offered in chapter 6, the aristocracy really has no role other than to defend itself against abuse. The second chamber of the legislature is not so much a policymaking body. Though it will have some influence, its main role is to create balance in the system, as in case of the need to impeach the executive or to discipline some of the officeholders. Or they can effectively exercise a veto over direct attacks upon the aristocracy itself. Beyond that, Montesquieu does not envision their exercising great authority. It appears, therefore, that the way to accomplish an amalgamation of the democracy and the aristocracy in a common set of purposes is to have the aristocracy swear to a self-denying ordinance, forswearing the affectation of ruling in exchange for being allowed to exist.

In that sense, the aristocrats are under the control of the democracy with respect to the definition of the common good, only excluding expropriating the aristocrats. This appears to reduce aristocracy's claim to mere wealth. And the point is that it is not a ruling claim of the aristocracy that has been acknowledged by Montesquieu; what has been acknowledged is that human beings will differ; they will have differences in wealth and in some degree in status, and that those are points of contention and conflict that have to be managed. Therefore they shall be managed in a way that first denies the claim to rule on the part of the aristocrats, but also denies the power to legislate them out of existence. What justifies the bargain is the fact that those differences are of the sort that, if not recognized, will engender no choice but to decline into power struggles. For, if anything will make aristocrats long to be in charge again, it is being denied the right to exist.

Interestingly, by the way, Montesquieu's discussion of monarchy shows this as well as anything does. When he talks about false honor in monarchy, we may understand that in terms of the broader discussion of aristocracy. There is often

confusion about what an aristocrat is in political terms. And sometimes the confusion derives from the fact that a focus upon these questions as questions of human nature and experience is inclined to define as aristocrats those who are simply best by nature. We are inclined then to carry on the conversation as if the political conversation were also about those who are best by nature. Montesquieu does not make that error, which is why he can recognize that the honor in a monarchy is a false honor (3.5–7).

Accordingly, the political conversation always concerns conventional aristocrats, among whom these accommodations take place. By contrast, one accommodates the so-called natural *aristoi* (who may not be among the conventional aristocrats at all, and who always have a fair chance not to be in fact) in an entirely different way that is elaborated in Book 19, chapter 27. But that's not politically significant. Natural aristocrats are never engaged in the politics of power. It is only the conventional aristocrats who are engaged in the politics of power—the wellborn, because they are well born; the rich, because they are rich; they are engaged in politics of power. But the clever or the smart are not necessarily engaged in the politics of power; if they happen to be born well, they will be collaterally engaged in the politics of power. When not well born they may or may not be so engaged. Thus the natural aristocrats do not concern Montesquieu. There is no constitution predicated upon the natural *aristoi*, none whatever.

Albeit a question that is interesting—whether the natural *aristoi* can fulfill their potential if not born into a conventional aristocracy—that is not a constitutional question. People of superior natural gifts are born indiscriminately through all the classes. Therefore it must necessarily follow that for at least those who are born with social advantages there is every opportunity to develop their gifts to the highest level. They are more favored than any others. Naturally, more than material conditions affect the reality of these advantages. It is a matter of significance whether their social advantages develop within them an appropriate condition of soul, and whether they benefit from appropriate leisure. Material resources are connected to leisure, but it is leisure that is the fundamental circumstance that affects one's ability to develop one's natural gifts. And other circumstances affect the soul and elements of soul (for one, a nurturing soil, so to speak). If one's assignment in life is menial labor, even if one has the highest natural gifts, one will not necessarily develop those gifts. Natural gifts too benefit from social support and environment.

To consider the argument without conditions, however, one must concede that any naturally gifted persons born with social advantages would stand a greater

chance of developing those gifts most fully. But the question is not whether they therefore would become leading aristocrats. That move is not justified, because the fullest development of their gifts will point beyond and perhaps even away from the leading concerns of conventional aristocrats. In fact, these naturally gifted persons born into aristocracy are far more likely to experience tension between themselves and conventional aristocrats, than to step gracefully into the traces of their social status and to affect command. The natural outcome, therefore, does not produce the political result that one might imagine, because the characteristics of those natural gifts, and particularly the spirit of inquiry, force one to explode the claims of the conventional aristocracy per se. One sees that they are not as good as they claim to be and that they do not know how to answer the questions, what is good, what is just. Facing that on a daily basis is immensely subversive of the claims of the aristocracy.

Even when, therefore, anyone who is born into the aristocracy will be slotted to politics, and that includes any natural *aristoi*, the point is to demonstrate that they will not be so pliable in the hands of their tutors as other souls would be. And so the fact that they would be directed toward a politics of power does not mean that they will arrive there. Their questioning has an effect in their souls as well as the souls of people around them. What we assert, therefore, is that politics understood on that foundation is not about the good. It is, as Aristotle properly says, about the just but only a partial claim of justice (taking a partial claim as if it were the whole of justice). The minute one explodes the partial claim and shows that it is not the whole of justice, one's political career as a conventional aristocrat is shot.

It may reasonably be objected that this is Aristotle's constitution, not Montesquieu's constitution. What Montesquieu has done perhaps is to smooth the path rather than to make it more difficult for a natural aristocrat precisely by hobbling the conventional aristocrats. They can no longer press the partial claim of the oligarchs, namely that all good things should fall to those who are among them; that they deserve to rule, and they deserve the advantages of society. That happens to be the definition Montesquieu provided at the end of Book 1, where he argued that some take over and turn the advantages of society to their own direction, in their favor. That's the partial claim of justice, indistinguishable from Aristotle's argument.

By contrast, we may observe, that if one hobbles the conventional aristocrats, one makes it easier for a natural aristocrat to become interested in the politics that limits power, because there no conventional aristocracy gets in the way (the exaggerated claims about justice having been abandoned in exchange for security).

A natural aristocrat who desires to hobnob with the masses can do that, far more readily under this constrained constitution than otherwise.

Socrates in a modern context, we might say, becomes just a Falstaff instead of a gadfly. He is a gadfly only when there are serious aristocrats around. Remove the serious aristocrats and he becomes a Falstaff, an amusement for Prince Hal but nothing else.

We are accustomed to think of the social classes as the bearers of political authority (the estates in France). Accordingly, the question may be extended to inquire what social forms bear the political content of the regime if the classes no longer fulfill that function. That discussion arises most pertinently in Book 19. It may suffice in this case merely to observe that the development of the political party as such is a specific response to the decline of the social class as a bearer of political forms. The classes will be replaced by parties. At the same time it must be said, that while you will have defanged the conventional claims, you will not have eliminated pretensions, because a great deal of this is rooted in the human soul. People will still reflect differences in attainment, and differences in attainment will still take some forms of social expression. There must still be some degree of accommodation in order to preserve the peace that is at the heart of this constitution. But even in those moments, they will never assert the partial claim of justice. In fact, they will all become good democrats even when members of the House of Lords. You will in fact find no more democratic souls anywhere than in the House of Lords.

To return, then, to the constitution as designed and including nobles not as a distinct class but as a constitutional element, it must be conceded that Montesquieu seems to be speaking of classes. Nonetheless, he does not describe the representatives of the people in the lower house as a class, even though the fact that they represent the people would suggest that they are a class. The English model calls it the House of Commons, presumably representation of commoners. Thus, we obtain commoners and nobles, which looks very much like mixed regime theory. To repeat, though, the point of mixed regime theory was to take groups competing for the exercise of power and to force them into a position to compromise. In Rome it meant taking patricians and plebeians and instructing them to work together, while it meant in practice that they engaged in serial mutual extortion. But the point of the theory is that each should get just so much of what it wants and enough to satisfy it that it wants to continue the relationship. The investment in politics on the mixed regime theory is an investment in pursuing class interest. Mixed regime theory envisions there being some equilibrium point at which a pursuit of the

interests of the classes is compatible with the preservation of the constitution. That is what mixed regime theory does.

Now a separation of authorities does not do that. What Montesquieu suggests, as we said, is first of all to draw the exercise of power to within the limits of fallibility, somewhere short of the likely experience of fallibility. Second, when we consider the specific authorities he discussed, we observe protections for the nobles, for example around impeachment—not leaving them to be judged in the normal way. But what he is mainly concerned with is structuring the general will of the community, that same general will which he already identified in Book 1, chapter 3. And that means producing a harmonizing of wills rather than a harmonizing of interests per se.

Having separated authorities does not mean fragmenting the society as a community. It becomes quite clear in Book 19 that the political struggles would become a kind of shadowboxing. Interests will be involved, but they will no longer be interests of the classes. Surfacing the interests of individuals represses the interests of classes. Moreover, these are very eccentric interests, as he makes clear in Book 19, chapter 27. Basically, the construction undermines class identification rather than to build the constitution on the basis of class. And the reason to undermine class identification is to take away the excuse for the competition over power. That is why it is not a mixed regime theory. At no point does he turn it into a mixed regime theory, even though he talks about the nobles per se. He argues that "If the executive authority does not have the right to check undertakings of the legislative body, that will be despotic. For since the legislature will be able to appropriate all the power which it may conceive of, it will annihilate all other authorities." This argument opens discussion of checks and balances. "But it is not required that the legislative authority should reciprocally hold the power of checking the executive authority." Why should one check one and not the other? "For enforcement having limits by its nature, it is useless to limit it. Beyond that, executive authority always operates on momentaneous matters (transient matters). And the authority of the Roman tribunes was vicious, inasmuch as it not only had checked legislation but even enforcement. This caused great evil." Thinking through who gets to do what requires balancing them differently. Give the executive a veto over the legislature; do not create a veto over acts of the executive by the legislature. Why? Because the acts of the executive have a natural limit and do not need to be subject to so great control as the legislature requires. Ultimately this produces a constellation effect, in which either all these bodies will cooperate or nothing will happen.

Checks and balances require either that all move together or none move. That produces the unitary effect in government, even though employing a separation of authorities and requiring a concordance of separate wills. It is a meshing of gears. Montesquieu creates three gear sets, all of which have to mesh and move together. And if one gets out of place, the whole system comes to a halt.

Some of the traditional understandings of human nature and politics should be taken into account when considering this argument. What must be done, for example, with people who really are exceptional, great people? Would it accord them sufficient recognition and distinction to place them in ordinary offices? Montesquieu's account suggests that one cannot create a special role for the great. But, of course, they are distinguished insofar as they have the ability to defend whatever natural privileges they enjoy and insofar as in a system of representation the ordinary citizens will choose them to represent them when the occasions present themselves.

Should the great be protected from vindictive accusation? Allow them to be tried before the Senate. The purpose is to avoid putting people in a position where the only way they can defend themselves is to pursue tyrannical authority. Thus, the same peace of mind that people in general need, people of tyrannical souls need also. The discussion of treating the nobles or the great differently presents the language of co-optation. Design the system so as to make them invest in it without turning it over to them. Afford them as much as possible by way of the ability to sustain their sense of being great, but at the same time limit their ability to command or rule the community as a whole.

> This then is the fundamental constitution of the government about which we are speaking. The legislative body being composed of two parts there, the one will bind the other by its mutual power of impeding. But both will be bound by the executive authority, which will be so itself by the legislative. These three authorities will have to create a repose or inaction; but since by the necessary motion of things they are forced to go forward, they will be forced to go forward in harmony.

That concluding argument clearly establishes the idea of a unitary power exercised by differing hands. Effectively this is an account of blind men governing in such a way as actually to produce a picture of the whole from their separate accounts. It is designed to provide a comprehensive picture, in spite of the fact that the parts can only provide a partial picture.

It is famous that Montesquieu at length declares that his design is not to be taken as a mirror for the English constitution, that it is something of an idealization. But it is no less clear that he gives us some basis for understanding the idealization. And so, not very long before the end of chapter 6, he writes, "it is in men's manner of thinking that one might make a greater case of courage than of timidity, of activity than of prudence, of force than of deliberations." This premonitory signal to the importance of the chapters on "Aristotle's manner of thinking" (c. 9) and "other statesmen's manner of thinking" (c. 10) constitutes a powerful observation all by itself. Human beings tend to think in such a way that they have a natural respect for courage over timidity. They prefer action rather than hesitation, and strength more than reflection. Somehow, men are naturally carried to exalt the appearance of exertion, great exertion—particularly great exertion in the face of danger. This natural thing—he does not tell us where it comes from or why it is resident within the souls of human beings—but given what we have described liberty to be and the nature of this constitution, clearly it is inconsistent with the ideal constitution, with the peace of mind that men require to have in order to enjoy liberty. To live in a world in which greatness of deeds is the common expectation is to live in a world of great anxiety, to live with uncertainty regarding one's political circumstances let alone many other things. So, as beautiful as may be the great deed, it is not a foundation of political excellence. That seems to be the argument that he wants to make. And we will later note that he makes it explicit, deriving a natural foundation for peacable, amiable sociality in preference to courage, action, and strength.

Is it possible that there could really be this sharp distinction between the potential for political excellence in human beings on the one hand and greatness in human character on the other hand? Can we conceive of a kind of separation taking place, such that there is something about the character of human life where human life conceived in individual terms as lived to the fullest cannot be the basis for thinking about political excellence? The whole notion of the philosopher king, of course, was to bring those things together—to take the best in man *qua* man, therefore as a human being, as an individual, and identify it with the best possibilities politically. The fact that it produced only a utopian rather than a practicable political vision does not undermine the sense in which Socrates's pursuit is still important, because it gives us the measure by which we can at least judge whatever claims to be the standard of political excellence.[13] We can judge it in light of its compatibility with what is beautiful and good and noble for individual human beings per se. But Montesquieu seems to say that is not natural for men. It is in

their *manner of thinking*, but it is not necessarily the case that it is the basis for political excellence.

He continues that paragraph: “the army will always scorn a senate and respect its own officers,” because they like action, not deliberation. “It will not accredit orders which are sent to it from a body of persons whom it will believe timid and thereby unworthy to command them. Thus, as soon as the army shall become uniquely subject to the legislative body, the government will become military. And if the opposite ever occurs, that is the effect of certain extraordinary circumstances. There, perhaps, the army is always separated. Perhaps it is composed of several corps, each of which is subject to its individual province. Perhaps the capital towns are excellent places, which are defended by their situations alone and in which there are no troops.” This seems to suggest that great care is required in establishing the army and where you send it, because it will not respect certain kinds of human beings. Hedge it in. The separation of the authorities is not sufficient; one must be careful also about trying to implement these policies.

This account of the army shows that, somehow, the natural tendencies in human beings have to be cabined under the ideal constitution or the deliberate hybrid constitution. Though human nature sets the foundation of the free constitution, it is not the case that the free constitution liberates human nature. The ensuing examples help to make this apparent. “Holland is still safer than Venice; it could inundate revolting troops; it could make them die of hunger. They are not in towns which would be able to give them subsistence; therefore this subsistence is tenuous.” The implication of this argument reaches beyond the army. “Of two things, the one: either it will be necessary that the army destroy the government or the government must weaken the army.”

In this case weakening the army implies undermining strong natural tendencies. That is the key. Since any government that undertakes to do battle with the army will expose its own weakness, the constitutional design must have avoided the problem in the first place. Montesquieu here cites Tacitus’s work on the *Morals of the Germans*, and he says it is from them that the English have derived their political government. “This beautiful system has been found in the woods.” A very interesting statement, to say the least—namely that there is no founder per se for the ideal constitution, if we take it to be the English constitution. And if we assume that the English constitution comes from the Germans, then he refers to what the Germans did in the forests of Europe prior to the barbarian invasions of Rome (and subsequently we shall see in Book 18 what his true judgment is, but for now we must take it as another of his pithy aphorisms). “Since all human things have an

end, the state about which we speak will lose its liberty; it will perish. Rome, Lacedemonia, and Carthage have indeed perished. It will perish whenever the legislative authority shall be more corrupt than the executive authority" (11.6, end).

So, why is the threat to this regime the legislative authority first, the executive second? We may suspect that the argument already reviewed obtains, namely that the legislative authority can accrue a lot more power than the executive authority can. He means to convey, it seems to me, that unless legislation takes place in accord with the very specific goal of the constitution, it will begin to undermine it. The corruption will begin with legislation; I believe that is the claim that he is making. Mal-administration of the law might not destroy the constitution, up to a point. The executive authority can indeed corrupt it; in that sentence the grammar says both can corrupt it. The only thing ruled out is the judicial authority corrupting it. The judicial authority is not a threat, given how it has been designed. Its teeth have been pulled; it has been shorn of all dangers to the community. It has been rendered "next to nothing." But, the legislative authority must pass the general laws. No safeguards can interfere with that function. This constitution will not be permanent, since "all human things come to an end." Thus, whatever political excellence means, it does not mean permanence; but it does mean somehow conforming to human nature. "It is not for me to inquire whether the English do now enjoy this liberty or not," which means, therefore, that whether they actually enjoy it (and the word is enjoy; it is important to see that; it means that the constitution is designed for it, but the people could actually lose what the constitution is designed for under certain circumstances). So that's irrelevant; the question is, what is the design? "It suffices for me to say that it is established by their laws." So, it is the design, the theory of the regime that matters, and Montesquieu shows that it is practicable.

The two following paragraphs contribute greatly to understanding the thrust of this argument. "I do not pretend hereby to depreciate the other governments nor to say that this extreme political liberty ought to deaden them whose own is only moderate." In other words, this is a design for extreme political liberty. Consider: after describing a retreat from the extremes in order to create political liberty, Montesquieu attains extreme political liberty. The abandoned extremes are fallibility, the extreme exercise of power the retreat from which creates political liberty, and the extreme of anxiety, the elimination of which creates extreme political liberty. "How can I say that, I who believe that excess even of reason is not always desirable? And that men almost always accommodate themselves better to the means than the extremes." So, the extreme of political liberty is, in other words,

the human mean. If we compare it with Aristotle's theory and especially the discussion of virtue as it applies to individuals, we could say that Montesquieu has created the virtue of political life. That is what his theory is about; it is not for the individual. It is the mean in community. The mean in community goes by the name of liberty; that is the virtue of political life. The account makes this clear.

Montesquieu shows this most dramatically in the closing sentences of chapter 6: "Harrington's *Oceana* has also investigated what was the highest degree of liberty to which a state's constitution may be borne (and, by implication, fallen short, because Montesquieu has now prescribed the ultimate, the extreme of liberty), but one may say of him that he has looked for this liberty only after having mis-recognized it. And that he has constructed Chalcedon, having the banks of Byzantium before his eyes." This metaphor means that Harrington mistook political liberty for individual liberty. Individual liberty is not political liberty; political liberty, the extreme of which Montesquieu has himself created, is nothing other than this certain relationship of the various authorities to one another and, still more precisely, the subjection of power to politics.

In order to know what Montesquieu means and to keep in mind the senate's having to deal with the military concerning "men's manner of thinking," we should return to chapter nine, "Aristotle's Manner of Thinking." "Aristotle's embarrassment appears visibly when he treats monarchy. He establishes five species of it; he does not distinguish them by the form of the constitution, but by matters of accident, such as the virtues or vices of the prince, or by matters foreign, such as the seizure of tyrannical power or succession to tyrannical power." These, then, are things of accident: the virtues and vices of the prince; the virtues and vices of individual citizens. They are individual characteristics, rather than community characteristics. The objective is not individual liberty, but the individual peace of mind that political (or community) liberty produces. All of these arguments flow together to produce a consistent picture for Montesquieu, that political design is mainly about designing a certain balance or equilibrium in the community as such. And the point at which we attain that equilibrium is where it becomes possible for the citizens to say they are effectively self-governing. They will say that only when they have peace of mind, when they are freed from anxiety about the exercise of power.

Now, interestingly enough, that is at the same time a mechanical statement and a moral statement. It is a mechanical statement because it is a structural balance—as he has explained to us—of the exercise of power and the authorities that participate in that. But it is also moral, for he identifies the point at which people experience

self-governing. And that comes back to them as individuals. He does not say they have to be virtuous in their self-governing. He does not say they have to take or to set their standards by any of the moral claims. And he does not claim that *individual* liberty is itself a good (although liberty is a cardinal human good). He only states that they need to be self-governing and conscious of themselves as self-governing. One can produce that with a certain mechanical arrangement. And that is what constitutes political excellence. In other words, we can deliberately construct the political community to assure self-government. That is his claim: self-government means now not the government of the community as a democracy, though that may be part of the design itself, but each soul that senses itself as a free soul being in relation to itself self-governing.

The fundamental theory of nature that underlies this argument and that gives the thrust to his constitutional design is precisely this sense that, surprisingly enough, though these things are matters of accident when applied to individuals, Aristotle's identification of moderation, Aristotle's identification of self-government as the central virtue in the ordinary sense, is also the point that Montesquieu arrives at in a very non-Aristotelian way. That makes it a very peculiar argument, because it does not require a philosophical investigation into the virtues in order to arrive at the point that Aristotle arrives at through philosophical investigation. Whether that holds up we must see.

We have mentioned already chapter 10, "Other Statesmen's Manner of Thinking," and we now add that it demonstrates that the discussion did not end in chapter nine's discussion of accident versus nature. "In order to moderate government by a single person, Arribas, King of Epirus, conceived of nothing but a republic. The Molossians, not knowing how to limit the same power, created two kings. By this they weakened the state more than the command structure; they wished for rivals while they had enemies." This is again aphoristic, but it reinforces Montesquieu's general point: the design is everything. "Two kings were tolerable only in Lacedemonia. There they did not constitute the constitution but they were a part of the constitution." The design of the constitution is what accomplishes moderation in the community, and therefore the kind of self-government that Montesquieu pursues. The very next chapter concludes with Montesquieu's claim that he has done what the Greeks could not do. They never discovered this principle of the separation of authorities. They never really discovered the principle of representation. This is a new design, even if it is based on the English constitution. To reach that conclusion Montesquieu goes out of his way in chapters nine through 11 to heighten differences between his reading and Aristotle's.

We close this chapter, therefore, by focusing upon the closing word of book eleven, chapter 11, inasmuch as Montesquieu highlights that in such a way as to explain the prominence described above. The word is *police*. Montesquieu himself set the word in italics, and he attached a footnote to make clear that he referred to Aristotle's usage and not the French term, *la police*. Throughout *Spirit of the Laws* Montesquieu will make frequent use of the term, *police*, in varying senses. Of the 45 occurrences, however, this is the only one that merits an etymological note. In *Spirit of the Laws* only twice does he highlight the etymology of ancient terms, and *la tyrannie* is the second (14.14). We might say, therefore, that there is a special kinship between the arguments from 11.11 to 14.14. We will return to that subsequently, but what matters now is to understand the contribution that the ancient sense of *police* makes to the project of limiting power by politics.

The Greeks did not conceive the true distribution of the three authorities in the government of one alone; they only conceived of it in the government of many, and they called that kind of constitution, *politeia* or polity. This etymological note establishes that the references to Aristotle are not constructed upon a misunderstanding (just as the note on "tyranny" serves to prove with reference to the definition of "despotism" as the perverse constitution of one person ruling). Montesquieu knows the whole language, even if in his schema he does not use it. He knew what Aristotle meant, and also means to lead the reader precisely back to Aristotle. Thus, the footnote leads us directly to one of Aristotle's discussions of *politeia*, although in *Politics* Book 4, chapter 8 Aristotle in some ways associates the *politeia* with tyranny, despite the latter's perversion. Montesquieu could have cited other passages for *politeia*, but he cited the one in which it comes to be associated in some manner with tyranny. *Politeia* is the best practicable form for Aristotle, not the best simply.

Montesquieu argued, then, that what came close to the constitution he prescribed was only the best practicable constitution from Aristotle's point of view. It was still closely associated in some ways with constitutions that were perverse, as tyranny was of course a perversion, and the perversion was inherent. We need also recall how the *politeia* was deliberately constructed, namely from a combination of oligarchy and democracy. Not only is it associated with tyranny, but it is made from elements of the two other perverse regimes. It is to be sure correct to observe that Aristotle purged the perverse regimes of their bad inclinations (save for tyranny). Specifically, as we have shown, he moderated their mutually exclusive claims of justice and allowed them to function as a single constitution, the republic (the current translation of *politeia*).

Although Aristotle's project resembled Montesquieu's project, Montesquieu declared that Aristotle did less than what he was doing. And perhaps he means to claim to have escaped the element of perversion inherent in the deliberate constitution as Aristotle conceived it. If that is true, then the balance of *Spirit of the Laws* must surely reveal how he did so, though we have largely hinted at the response to this point.

Notes

1. The French *force* means both "force" and "strength" in English. We capture Montesquieu's ambiguity in the expression "brute force."
2. Several translators of Montesquieu render *plusieurs* as "many." The very context of this passage, however, demonstrates that Montesquieu understands it as "several." Thus, he applies it to aristocracy, the government of "few," not many. Traditionally, government by "many" is taken to mean democracy. That is not the primary meaning of Montesquieu's "government of several," which is strictly contrasted to "government of one alone."
3. This analysis derives great encouragement from the magisterial analysis of Jacques Peuchet in the *Encyclopédie Méthodique*. In a few paragraphs he summarizes well why *puissance* should be translated in this context as "authority":

   1) Whatever might be the case, public morality ought not to be less regarded as useful to social felicity.
   2) It is a path opened for reason to serve humanity usefully; it can gather men together in a single opinion and solidly establish their happiness.
   3) But it's mainly in its relation to the people's police that public morality deserves that we should review it here.
   4) It is then that, sustained by the public authority [*puissance*], it can harm or contribute to the progress of society, according to the individual spirit that the circumstances of the time and place cause it to contract.

   Beginning with "public morality" and "social felicity," we observe a systematic movement toward the definition of "public *puissance*" as the mode of sustaining comprehensive *police*. It is also of great importance to this argument that Peuchet envisions his work as mainly a development of the principles that Montesquieu established.
4. Jacques Peuchet, "Discours préliminaire," *Encyclopédie Méthodique*. Jurisprudence, t. 9: police et municipalités, p. clvii, par 4.
5. Paul Carrese, *The Cloaking of Power* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
6. It is intuitive to any modern CEO that having different offices perform different tasks is essential to achieve both accountability and efficacy, while it does not compromise the power of the CEO. Perhaps, therefore, that is a good starting point for anyone trying to understand this account of Montesquieu, provided one recalls that in a system such as that of the United States, the executive does not hold the correlative power of a CEO, and indeed none of the offices of government do so. That makes the question of where that power does indeed lie most fundamental.
7. Cf., C. E. Vaughan's work, *Political Philosophy Before and After Rousseau*, which uses Rousseau as a dividing line: he could probably even more usefully have used Montesquieu, but the point becomes very clear in the successors; namely, they are no longer rooted in that sense of the moral requisites confronting paradoxical constraints that must be overcome by prudence in the way that Montesquieu is. For them human nature translates automatically into self-executing principles, so that utopianizing becomes the character of their work pretty largely. It is not therefore anything remarkable that one encounters Marxism, Fourierism, and other forms of thought in the nineteenth century as a consequence.
8. See in chapter 2 the discussion of the sub-limits of human reason.
9. Cf., DeRathé, 1973. p. 389, note to p. 193.

10. “Folk have begun to cure themselves of Machiavellianism, and they will cure themselves daily. More moderation in counsel is required. What folk heretofore called *coups-d’état*, today, would only be certain imprudences, independently of the horror.” 21.20. «On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s’en guérira tous les jours…»
11. “It’s necessary to unite them in a republic and to separate them in a monarchy.”
12. We may say that where Montesquieu locates the fundamental assumptions of political life is between the state of nature and the emergence of politics. Within that evanescent space he identifies raw power as the problem that politics deals with. So much is this true, that one does not fully discover the organization of *Spirit of the Laws* until one understands those so-called “added books,” Books 29–31. While those books were indeed an afterthought, they were so because Montesquieu realized at the end of his project that he could provide a complete account of the emergence of politics from the state of nature in a historical context. Not only did he reverse his initial treatment of the state of nature as merely hypothetical (as it was in Hobbes and Locke), but he presented a literal, historical state of nature, from which power, and then politics, emerged, in the manner called for in Book 11. Moreover, the account is not merely illustrative, but an account in terms, the consequence of which therefore is to ground the theory in concrete reality. We shall make this plain in the commentary on those final books.
13. And it was Montesquieu, of course, who denied that Plato’s *Republic* was “an ideal thing & purely imaginary, and of which the execution was impossible.” For he said, by comparison with Lycurgus, that that republic was no less difficult to execute and yet, “was executed so very well that it lasted longer than any republic” of which we have knowledge “in strength and splendor.” *Pensée* 1208 (1811). Moreover, Montesquieu thought it admirable that Plato, in Book IX of the *Republic* conceived that “the laws were made in order to proclaim the commands of reason to those who were unable to receive [those commands] directly from reason.” *Pensée* 1859 (208). We will see below just how vital is this distinction.

Chapter 4

CONSTITUTION MAKING

Because Montesquieu concluded Book 11 by invoking the comprehensive meaning of *police* or *politeia* it were well to pause in this analysis to consider just what the making of a *politeia* might look like in Montesquieu's theory. James Madison famously argued that Montesquieu could not be taken as a guide in shaping a republic, inasmuch as he had never created or, for that matter, experienced life under a republic.[1] Moreover, in *Federalist* 47 Madison deflected attention from Montesquieu's arguments in *EL* 11.6 to consult the model itself, England. One inquires, accordingly, whether Montesquieu really does suffice as theory of constitution making, providing a comprehensive account of a way of life. In answer to that inquiry, we will scan briefly the experience in the United States, and then turn to the books (12–19) of *Spirit of the Laws* that lay out the terms responding to the question of whether constitution making is possible.

Returning to the separation of powers, therefore, we see a context in which it can acquire a functional meaning. None serves the purpose better than the implementation of a regime of separation of powers and balances and checks in the United States. Although the classical statement of the meaning and operation of those principles is found in *The Federalist Papers* (1788), certain aspects of the initiation of the government, and especially George Washington's understanding, serve best to establish the context we need.

The U.S. Constitution mandates that the executive branch will seek the "advice and consent" of the Senate to treaties with foreign powers. Thus, Washington as president once determined to "advise and consult" with the Senate on a treaty matter involving negotiations with Indian tribes. Accompanied by his secretary of war, Henry Knox, the president presented himself before the Senate while the clerk read out the main points that concerned Washington—thus seeking a point-by-point constitutional "advice and consent." Following this dramatic entrance, Washington was ushered out of the chamber and cooled his heels outside while what was later to become known as the "world's greatest deliberative body" debated how to proceed.

Realizing he had made a mistake that could limit the power and authority of future presidents, the president turned on his heels and left the building—never to

return personally before the Senate for such purposes. By doing so, Washington took a firm step toward creating a presidency that is strong, dignified, and autonomous within a system of checks and balances, while responsive to Congress through intermediaries. This simple act helped define the future balance of power between the executive and legislative branches of the U.S. government.

Self-Government Replaces Unchecked Power

Washington's self-conscious concern to establish strong precedents to shape governing under the Constitution on "true principles" (Letter to Madison, May 5, 1789) derived from his broader understanding of the nature and purpose of republican government. It is that understanding that constitutes the ultimate context in which we can situate the theoretical propriety of the separation of powers. He is the one Founding Father who foremost held before himself and his fellows throughout the founding era the objective of a decent, republican life as the providential destiny of the American people. When Washington was elected to the first presidency under the new Constitution, he thought it was time to say something about what he believed America was about.

Washington's judgment rests on a few simple considerations, some of which are elucidated in his first inaugural address and others of which are elucidated in documents prior and subsequent to that time. Most important, surely, is what he had originally set out as the objective for the founding as expressed in the 1783 "Circular Address." There Washington noted that the original attempt at a constitution was a failure. The Articles of Confederation did not supply the needs of the nation, not least a trustworthy defense. It was unable to legislate for itself as a nation, unable to provide for that peace and prosperity, that stability, which were conditions for the attainment of the fundamental objective, which, said Washington, was self-government.

That little expression, self-government, wears old with us by now. We've heard it often, and we perhaps do not experience all the resonance that George Washington intended when he wrote it in 1783. There was someone who did experience its full resonance a year earlier, in 1782, and that was Colonel Lewis Nicola. Nicola had written to Washington suggesting that things were in such poor state in the country that only a monarchy could rescue America and, naturally, only Washington could be monarch. Washington responded to Nicola with the kind of letter which could still instruct protocol secretaries (or law firms refining rejection letters). He managed to convey in a few well-chosen words so complete a horror of Nicola's

suggestion, so resolute a defense of the idea of republicanism, the idea of self-government, that poor Colonel Nicola spent most of the rest of his life apologizing to Washington. He understood what the general meant.

To try to create within oneself that same resonance, one must recall that self-government does not mean majority rule—for any of the American Founders. It does ultimately include the processes of majority rule; it is a popular government. But that is only a mechanism, a means—not what was aimed at. What they meant by self-government was rather more a moral conception. Washington constantly held before his fellow citizens the moral conception, as he expressed it in his Farewell, when he eulogized the people as "now" loving to be "one people," and now governing themselves. At that moment, at least, they became in Washington's eyes a republic.

Washington's Farewell is truly a masterpiece in literary craftsmanship. The address carries the people from the Revolution through the time of Washington's departure. In effect, he confessed that he had asserted authority in the early years, of necessity. He did so in a self-deprecating manner, indeed rendering his authority virtually invisible, but he did so and with the purpose in mind of attaining the very eminence from which he then spoke, the point at which the people could assume the authority of self-government and himself become superfluous. Thus, he left office declaring that he, George Washington, does not govern in the United States; the people do.

Washington meant in this precisely what he meant in the first inaugural address, namely, that "private morality" is the foundation of our national happiness. That is an extraordinary claim in the context of general discussions of political principles and ideas. It may not strike a contemporary soul so, but most philosophers would demand to know what on earth he was talking about. Did he mean that everyone has his own opinion and does what he wishes? That is not what Washington meant. He meant precisely what all of the Founders meant whenever they used the expression, self-government—namely, that this was to be a government in which not only the authority to govern oneself fell upon the shoulders of each, but the success of the government itself would derive from placing that authority on the shoulders of each and having it accepted.

There remains a problem: Who, under heaven, would ever imagine that the mass of mankind are capable of so awesome a responsibility? The answer, of course, is virtually no one, save for the American Founders—an extraordinary event. True, they did not simply set sail on new and uncharted seas without regard for the past, without regard for past reflection, and without regard for past theoretical

accomplishments. They were learned people; they were well schooled. They had much respect for the achievements of the past. Still, they did conceive that the past was wrong in one very fundamental respect—namely, the conclusion that a few were by nature suited to rule, and most were by nature suited to be ruled. With that they did disagree. They had already confirmed their disagreement in the Declaration of Independence, for that is what the language of the Declaration means. When it holds "all men created equal," it means no more than that there is not any human being set aside by God or nature as the natural ruler of any other human being. Abraham Lincoln understood it correctly. But the Founders, to arrive at that conclusion, had to satisfy the doubts of ages of philosophy, ages of political experience; they had to pursue their wager, not mindless of that philosophical past which lay behind them but rather convincing themselves that they had satisfied those doubts and come up with a reasonable response.

Now, the reasonable response is what the evidence of the words of the founding reveals to us. To retell secondary interpretations of the founding is no way to understand what took place in America. There is no substitute for reading the words of the Founders themselves. Let me consider very briefly Martin Diamond's analysis of *The Federalist*, to show how this may work.

His argument was, one recalls, that they took the object of government to be happiness; they took happiness to be comfortable self-preservation, and that means, essentially, thriving in a commercial society and being concerned with material interests. Not even *The Federalist* itself, on a fair reading, can be interpreted that way. Yes, to be sure, *The Federalist* is highly concerned to eliminate the problem, which it terms "majority faction." We recall the definition of a faction from *The Federalist* number 10: a group of people actuated by what Madison termed an "impulse" or "interest" adverse to the rights or interest of the whole society. One could have minority factions—small groups antagonistic to everyone else; one could have majority factions.

We all know what the problem of democratic government is: that is, where the majority rules, if the majority happens to be a faction, heaven help the minority. Therefore, we, like Madison, seek to know how the problem is to be solved. Publius answered throughout *The Federalist*, above all in numbers 10 and 51. The answer, however, was not that everyone should be persuaded that nothing in life matters besides self-interest.

Rather, Madison sought a way to confine majority rule to principles of justice. The reasoning by which that conclusion is produced is rather straightforward. We know how to get rid of minority faction; the majority out votes the minority. How

does one get rid of majority faction? Every immediate alternative poses a great problem. Each relies upon creating a will independent of the society—that is, some authority that can rule in its own name, as a monarch or an aristocratic body. It is usually a minority of the community, which disposes of absolute authority over everyone else. Nor does a supreme court interpreting a bill of rights as the "last word" on power look any different! That is unacceptable, for it is the mode that the Americans originally set out to alter. They had affirmed the priority of self-government as the alternative to unchecked power or "a will independent of the society."

The solution had to be produced in a combination of ways—looking at the structure of government, the questions of separation of powers, checks and balances, and many such things. More important, however, stand the considerations beyond these, as Madison elucidated them. For Madison argued, in the end, that the checks and separations are not, themselves, the salvation of self-government. They are means of keeping representatives in check, while the question of concern is what the character of these representatives is.

We regard all of the officers of government—legislators, executive, and judiciary—as representatives. What do they represent? They represent essentially the will of the society, the will of the majority to be sure. Now, how is it that they can represent the will of the majority without that will of the majority becoming unjust? One of the things we have to do, according to Madison in *The Federalist* number 51, is to resort precisely to the same measure we employ to protect ourselves from religious intolerance. There he argues that the remedy is the multiplicity of sects; not a law, but the multiplicity of sects defends against religious intolerance. Similarly, he said, it is the multiplicity of interests in society, which shall help defend against the emergence of majority faction through the voices of representatives. How will they do that? This government is constructed in such a way that it cannot work—it cannot do anything at all—until it is put in motion by the clamant interests of the society.

Thus, it turns out, we have to return to those interests which are capable of becoming factions in order to understand American politics. The political process turns upon the multiplicity of interests only in the sense in which those interests and their demands are what set the political agenda within the society. They set that agenda under certain restrictions, namely, that they can virtually never accomplish their ends without coming to terms with numerous other such interests, and then only through representatives, never directly.

According to James Madison, the consequence of this whole procedure will eventuate in just majorities alone being able to form at that level of significance which will transform their will into legislation (something considerably different than a Gallup Poll). One might ask, "Is not that just a bit utopian?" I ask, however, that we put that aside for a moment. The important question at this point is why it has to be done that way and not whether it works.

It follows that matters must be shaped thus because one cannot accept what had been the initial assumption about how to avoid majority faction—one cannot erect a will independent of the society. Madison interpreted that to mean that there could be no special privileges for any minority. Therefore, the only way to establish any protection for minorities within a society is to find a way to restrain the majority to just pursuits. That was his conclusion. Justice is not an empty term; it is not a mere matter of commerce or self-interest. Justice is a near relation of virtue, and even virtue is not absent from the reflections of *The Federalist* (cf., essay # 55).

I repeat, what we find throughout the founding era is the continual emphasis of one theme: namely, that the idea of building a nation within the United States turns on the prospect of being able to assure that the processes of self-government can work hand in hand with an expectation of virtue, without at the same time lodging somewhere within the community a specific power to form individuals in virtue. That is the key.

Consider: Why would folk wish to produce virtue in human beings? The answer would be that such human beings would then become capable of conducting themselves by their own lights—self-government. What happens when one cedes to someone else the authority to compel folk to conduct themselves virtuously? Is it not the case that such folk never have occasion to conduct themselves by their own lights? The very purpose for the sake of which one makes virtue the end is rendered impossible in the ancient regime, in the pre-American state of things. As the Founders pondered that contradiction, they argued that their gamble was necessary, consistent with the objective of virtue. That this society would succeed if its people were decent was the fundamental principle of the drafting and adoption of the Constitution. It was not drafted with the idea in mind that virtue no longer counted. It was not drafted for the sake of denying what had been maintained in the ancient world, that human decency was important to human society. It was designed, finally and for the first time in human life, to make possible what all had always longed for.

This is the context, then, that both explains the function of separation of powers and balances and checks, and also clarifies the relation of the experience in the

United States to what is the authoritative theoretical statement of the meaning of the separation of powers, which is found in Montesquieu.

As we indicated, Montesquieu defines politics as a system of relations of power from the outset in *Spirit of the Laws*, acknowledging the predominance of mere force as the source of what becomes politics. When he opposed Hobbes's reduction of politics to mere force and will, he necessarily implied a natural state incompatible with Hobbes's account. He described that state, we summarize, as a peaceable, amiable sociality. Coming to be sheltered from brute force constitutes the genesis of politics. Accordingly, Montesquieu inherited the obligation to set forth a moral account that would differ from the account given by Hobbes, albeit the eventual intrusion of brute force would create what looks very like Hobbesian politics but which Montesquieu called despotism.

Montesquieu acknowledged his obligation in *EL* 28.41, the passage forming the epigram to the foregoing chapter. As we explained there, that represented his exegesis of the opening of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Montesquieu's exegesis connects "practice and pursuit of some good" with the problem of an ethical inquiry mediated by self-interest. In particular, the moral account must show that no one would be fortunate enough not to need further to guard against his good intentions. Thus, Montesquieu confronts the paradox of identifying cardinal human goods, while providing for a regime that relies upon them not intrinsically but only contingently.

chapter 6 is the heart of Book 11, not merely for the historical importance of the separation of authorities but more importantly because the pivot of the regime analysis is located there. The rest is an elaboration of chapter 6. In chapter 6 a deliberately constructed constitution balances the various powers in the form of differentiated authority and in such a way as to ensure the possibility of procuring the moral requisites of humanity.

And here we are returned to the concluding reflection derived from consideration of the founders of the United States: That this society would succeed if its people were decent was the fundamental principle of the drafting and adoption of the Constitution. It was not drafted with the idea in mind that virtue no longer counted. It was not drafted for the sake of denying what had been maintained in the ancient world, that human decency was important to human society. It was deliberately designed, finally and for the first time in human life, to make possible what all had always longed for.

We have dwelt on the framers of the United States in order to underscore the one thing they settled upon that stands at the center of Montesquieu's analysis and

through which particularly the hybrid constitutionalism he envisioned becomes possible, and that is recognition of justice as a cardinal human good. Madison proclaimed it directly in *Federalist* 51 and George Washington elaborated it meaningfully in his two most important contributions, his 1783 farewell known as "The Circular Letter" and his 1796 "Farewell Address." While Madison did not believe that Montesquieu knew by experience the conditions of republican life, Montesquieu in fact set forth those conditions in a manner that the practical founders followed with great precision if somewhat unknowingly.

This reality emerges from a review of Books 12 through 17 of *Spirit of the Laws*, with special attention devoted in Books 15–17. The intermediate books prior to the latter established the threshold requirements for constitutionalism—civil liberty or the secure opinion of individual safety (including shelter from crimes of thought and improvident taxation) and responsiveness to material contingencies (climate especially) calculated to improve prospects for deliberate constitutionalism. Thus, the reference to the "natural sweetness" of Indians at the end of Book 14 as the introduction to the discussion of slavery, which provides the crux of the matter with regard to justice.

In Books 15–17, accordingly, we review the features of personal, gender, and political servitude with an eye bent on establishing fundamental claims to equality and, more importantly, to coherent domestic economy as the foundation upon which the edifice of political liberty must be erected in order to be lasting.

Little commentary is required to illuminate the central books of *Spirit of the Laws*. Montesquieu focused on establishing natural foundations for political associations, while accepting the variability of human practices (the changeability of natural laws). That is, he establishes universal terms of analysis to apply to varying human circumstances. He does so, however, not with the eye of an observer but with the eye of a prospector searching for those circumstances in which the chances for deliberate construction can bear most fruitfully upon human community. The opening of *EL* 15 is dispositive in this respect, invoking a theory of morality founded in human nature and therefore summarizing concisely Montesquieu's understanding of the relationship between "political virtue" and virtue as a moral principle. Ultimately, virtue as a moral principle is summed in an understanding of justice as the relationship between and among particulars, to be distinguished from justice as law-abidingness.

> Slavery, properly speaking, is the establishment of a right which renders one man so much subject to another man that the latter is the absolute

> master of the former's life and property. It is not good by its nature. It is useful neither for the master nor for the slave, because, in the case of the latter, he is unable to achieve anything through virtue and, in the case of the former, he contracts from his slaves all sorts of bad habits which imperceptibly habituate him to fail in all the moral virtues, as he becomes proud, hasty, severe, angry, sensuous, and cruel. (*EL* 15.1)

In this formulation Montesquieu demonstrates that virtue and liberty as cardinal human goods acquire their significance through the justice that is the practical expression of the recognition of the "free soul" (*EL* 11.6). That is the source of Montesquieu's emphasis upon the jury system—bringing the determination of differences between and among individuals as near to the level of the individual as is practicable in the context of a constitutionalism deliberately constructed to that end and, therefore, rendering constitutionalism itself no less a cardinal human good than virtue, liberty, and justice.

Accordingly, what distinguishes the central books of *Spirit of the Laws* is the surfacing of the naturally derived centrality of the individual in developing forms of association in principle limited by the terms of equality that govern the origins. Those terms manifest in the form of "understandings that make men gentle [peaceable] and reason that inclines them to humanity [amiable]." (*EL* 15.3) Slavery, Montesquieu argues, is an exception to any natural rule, dictated by contingencies material and social rather than by any principle of nature. However, he pauses to indicate the difficulty of judgment, having added a revision for the 1757 edition:

> I know not whether it is the mind [*esprit*] or the heart which dictates to me the present essay. There is, perhaps, no climate on earth where one were not able to induce free men to labor. Because the laws were poorly made, folk have discovered indolent men. Because these men were indolent, folk have reduced them to slavery. (*EL* 15.8)

That observation helps to explain the particular status of Books 15–16 in *Spirit of the Laws*. Where Book 14 was entitled "Laws [in general] in relation to the nature of the climate," each of the following three books is titled specifically to refer to "laws of slavery" or "laws of servitude" in relation to the nature of the climate. They form a whole, accordingly, in response to the question of the laws that govern political liberty in relation to the citizen (*EL* 12). In other words, the central books

aim to frame the role of liberty once material and social contingencies are accounted for and, therefore, in a political order that has resolved those contingencies and "re-established the primitive laws" (*EL* 16.12). They do so, however, with a specific focus on the brief for liberty, taking into account not merely cultural and material circumstances but, most significantly, natural differences as they manifest in the differences between men and women. The discussion of slavery is about the power of passion (*amour*), so much so that Montesquieu introduces it in Book 15, chapter 12 on the danger of luxuriant immodesty in harems, despite that topic being also largely the theme of Book 16 and negatively implied in Book 17 on the significance of the courageous *sang-froid* of northern climates (where passions run cold). The conclusion (which opens Book 17), therefore, that "civil slavery" (Book 15), "domestic servitude" (Book 16) and "political servitude" (Book 17) depend equally on the nature of the climate necessarily conveys the argument that each responds equally to the legislator's intervention to correct these social malformations. When, however, the resulting problem is not merely the undermining of sentiments of justice but also the indulgence of erotic passion, the account takes on an entirely new dimension. We are forced to inquire just how natural "natural modesty" is, particularly when Montesquieu takes pains to point out the differential advantages of males and females and ensuing disorders:

> There are such climates in which the physics has such force that morality is nearly incapable of anything. Leave a man with a woman, temptations will be falls, the assault certain, and the resistance null. In these countries, rather than precepts, bolts are required. (*EL* 16.8)

Nor does such licentiousness end with polygamy and promiscuity. For he argued that "one dissoluteness entails another" and "leads to the love that nature disavows" (*EL* 16.6). Now the practice of secluding the harem does not solve the problem (although it may have local reasons to recommend it). For, he argues, what is really necessary for a woman is "the entire practice of morality: modesty, chastity, restraint, silence, peace, dependence, respect, love, in sum, a general direction of sentiments to the thing best in its nature in the world, which is attachment to her own family."

This argument—the argument for the family as moral center—has a curious relationship with the argument Montesquieu made in the final chapter of Book 7 on sumptuary laws, chapter 17 "On the Management of Women." There Montesquieu

argued that women could well govern an empire, but it would be against nature that they should rule in the household. Moreover, he argues strenuously for the equality of men and women with respect to laws of divorce and repudiation (and, by implication, the legal edifice of marriage itself). Accordingly, to understand Montesquieu, it is necessary to distinguish not the capacities of the persons but the forums in which those capacities are exerted. This is illustrated in his theoretical denial of the right to sell oneself into slavery (EL 15.2), while acknowledging the experience under despotism of such self-selling, "political slavery annihilating in some manner civil liberty" (*EL* 15.6). That observation in turns connects Book 15 with Book 17, which is on the subject of the "laws of political servitude in relation to the nature of the climate." Each of the three books carries the same title: "Laws of Slavery in Relation to the Nature of the Climate," whereas Book 14 discussed laws in general in relation to the nature of the climate. The discussion serves, accordingly, to distinguish the effects of contingencies of climate on particular laws and to identify modes and opportunities to direct those effects. The discussion is phrased entirely in relation to the prospects of civil liberty and, therefore, the question of what the laws require to augment or sustain civil liberty.

Thus, the question of justice succeeds the discussion of political liberty because it constitutes the foundation upon which civil liberty is raised. This necessarily means justice among particulars—hence, the centrality of the question of slavery. Justice is evoked as a moral virtue, not a political virtue. In that sense, it is not a result of law-abidingness (procedural justice) but deliberate choice. Such are the original choices described in Book 1 and that incline humans to peaceable, amiable sociality. But that very formulation evokes a further challenge to account for prospects of social organization upon which such a foundation can be erected. That is, if justice is a cardinal human good, a natural tendency though not a natural product, then it must be embedded in natural sociality by means of sentiments and/or practices uniquely conducive to the purpose. That it flows from deliberate choices is key to the argument; that deliberate choice must surmount massive contingencies is the constructive aspect of the argument. The key, accordingly, is to discover deliberate choices, founded in both justice and determinate order, that can give shape to the eventual constitutionalism that will sustain civil liberty. To that end, Montesquieu requires to analyze an additional contingency and, specifically, in the context of an anthropology that reflects the genesis of human society. He does this in Book 18, having disposed of the forms that grow out of climate determinism as limit conditions. Those limit conditions were not only material contingency but the social contingency of laws that affect without knowledge to command the

human good. That is, Montesquieu needs a pre-political response to the dilemma in order to dispose of the *Crito* problem—namely, the comedic substance of politics described in chapter 2.

Note

1. "Spirit of Governments," *National Gazette*, February 20, 1792, in Marvin Meyers, *The Mind of the Founder*: *Sources of the Political Thought of James Madison* (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company, 1973), pp. 239–240. "Montesquieu has resolved the great operative principles of government into four… The portion of truth blended with the ingenuity of this system sufficiently justifies the admiration bestowed on its author. Its accuracy, however, can never be defended against the criticisms which it has encountered. Montesquieu was in politics not a Newton or a Locke, who established immortal systems—the one in matter, the other in mind. He [Montesquieu] was in his particular science what Bacon was in universal science. He lifted the veil from the venerable errors which enslaved opinion and pointed the way to those luminous truths of which he had *but a glimpse himself*" [emphasis supplied]. Madison here embraces trite Voltairisms.

Chapter 5

MONTESQUIEU'S ANTHROPOLOGY[1]

Book 18 of Montesquieu's *Spirit of the Laws* consistently defies explication. Its 31 chapters seem to most commentators to constitute a heterogeneous mélange, the parts bearing no or little relation to the whole—or, to express it still more precisely, there being no whole at all, there are consequently no parts. (Book 18 is the only book in which the number of chapters equals the number of books in the entire work. Its interpretative history parallels the history of the interpretation of The Spirit of the Laws. It is notable, moreover, that the last chapter added, chapter 28, Montesquieu prepared as he approached his deathbed, which act made the total of 31 chapters.) Thus, each chapter is treated as *sui generis* or, at most, as related only to a handful of others. The present account highlights the design, both within Book 18 and within *Spirit of the Laws* as a whole.

The Place of Book 18 in the Order of *Spirit of the Laws*

Book 18 opens with the Thucydidean declaration that the bounty or stinginess of the terrain determines, respectively, a people's tendency toward, on the one hand, dependence and subjection or, on the other hand, industry and liberty. After illustrating this principle with a few following chapters, Montesquieu declares in his own name (chapter 10) that a people's mode of subsistence determines the number of inhabitants in a land (or what is the same thing, the extent of territory required to support them). But such distinctions eventuate also in differences in the civil and political conditions of peoples (chapters 13–21). Finally, Montesquieu explains the derivation of what is ordinarily called the *Salic law* from the savage or barbarian circumstances and mode of existence of the Germanic peoples (chapters 22–31).

Most of the difficulty in Book 18 derives from the final 10 chapters, 22–31, which constitute a vigorous and ambitious re-statement of the primitive origins of French monarchy, under the guise of re-stating the origins of Salic laws. Thus, at least, the matter is generally conceived by commentators, who observe correctly that those chapters did not figure in the initial manuscript and, moreover, seem to every appearance to be related to the historical material in Book 28 and Books 30 and 31. Those last books also seem to have been postscripts to the original conception of the entire manuscript, which otherwise had concluded with the book (29) on "The Manner of Composing Laws." The final words of that provisional conclusion identify as "legislators" Aristotle, Plato, Machiavelli, Thomas More, and James Harrington.

This produces a difficulty that may be stated as follows: the detailed discussion of the origins and revolutions of French feudal law and theory seems to overwhelm the *Spirit of the Laws,* which is otherwise a general discussion of the conditions and resources of political founding. Moreover, that detailed history swamps the intervenient discussion (Book 29) of the "Manner of Composing the Laws." Thus, political history seems to take precedence over political philosophy, which the teasing reference to philosophical writers as legislators (instead of the Moseses, Lycurguses and Solons elsewhere discussed in the work) would not seem to have been warranted.

Further, the completion of Book 18 by a similarly lengthy discussion of the *Salic laws* as a possible source of French feudal laws and theory seems both misplaced in relation to the political geography that is the initial point of Book 18 and also oddly detached from the material in Books 28.30 and 31, with which it is logically and

historically connected. Accordingly, the discussion of terrain and modes of subsistence that prefigure a very modern political or social geography has been aborted by what seems a whim or fancy. In place of completing the assessment of the extent to which material/ physical circumstances condition moral or political attainment, Montesquieu wandered onto the disputable terrain of the relationship between civil and political law.[2]

It is difficult to repulse the substantial weight of learned critics, from Voltaire and Crevier to Condorcet and Prichard, to Brethe de la Gressaye and Barriere, in order to establish the appearance of Montesquieu's text—namely that relations of property are fundamentally pre-political and that the circumstances conditioning them bear significantly upon the political prospects of human societies.[3] Nevertheless, it is important to accomplish exactly that in order to justify the presentation of a straightforward reading of Book 18 as demonstrating the precise point at which mankind transitions from climate or material determinism in general to particular (and therefore local) political deliberation. Moreover, the doing so precisely fulfills the promise extended in Book 14, namely, that morals could resist climate, and thus closes finally the discussion of material determinism as an *alternative* explanation of politics and thus a limit to political deliberation. From Book 19 to the end (Book 31) the discussion focuses on the character or "genius" of the people, commerce, the moral foundations of fecundity, religion, the influence of laws, and history, all which discussions are justifiable to the extent that a case has been made for particular political deliberation.

Taking Montesquieu as our guide, we may consider the first of the problematic books (namely, Book 28, without which the necessity to interpret Book 18 under rules of logographic necessity would not have been obvious). Book 28 immediately returns us to Book 18 and establishes the difference between that discussion and the final historical books. The difference, in a word, is that between pre-literate constitutionalism and literate constitutionalism. (Though Montesquieu does not mention Plato's *Phaedrus,* we will see that Montesquieu's concern with the functions of writing and reading is no less pertinent than Plato's concern with the central question of the lawgiver. We discuss this in detail in chapter 2 above.)

Initially the epigram to Book 28 (quoting Ovid, *Metamorphoses,* I, 1-2: *In nova fert animus dicere formas Corpora)* cues the reader: "My spirit leads me to speak of forms changing into new bodies." (Unless otherwise noted, all translations are my own.) Montesquieu immediately announced the change thus anticipated: "The Franks having come out of their lands, they caused the wise ones of their nation to

write down the *Salic Laws*" (*EL* 28.1).[4] He footnoted this opening sentence to underscore the emphasis on "write down":

> See the prologue of the *Salic Laws.* M. de Leibniz says, in his treatise on the origins of the Franks, that this law was made prior to the reign of Clovis [481–516 CE]; but it could not have been before the Franks should have come out of Germany; they did not at that time understand the Latin language. (*EL* 28.ln)

Finally, not much beyond this citation, Montesquieu insisted that, because Charles Martel and Pepin subdued the Frisians, then these laws were subsequent to that era. For, he footnotes, the Frisians did not know how to write before then. The *Salic laws* accordingly arise from pre-literate Frankish constitutionalism.

The balance of Book 28—the longest book in *Spirit of the Laws* at 45 chapters—goes on to account for the forms and consequences that emerged under the influence of written laws. For the purposes of this discussion, however, what matters is what existed prior to the written laws. For, although the written laws retain evidences and residues of pre-literate ways (such as trial by fire, chapters 16–18), they do not explain them, partly because the ancient ways fell into oblivion. Accordingly, the account of the ancient ways, the customs, of the Franks, is a very different thing than the account of the "civil laws among the French." The chapters at the end of Book 18 have more in common with the origins of Greek city-states than with the rise of the monarchical nation-state. Therefore, they are not misplaced.

At the outset of *Spirit of the Laws,* in the book on "laws in general," Montesquieu had argued the necessity of what can only be called pre- literate constitutionalism. By this expression we mean a uniformity of human response under diverse (indeed, almost eccentric) circumstances. Given the radical individuality of all things existing, the task of identifying laws of nature that operate generally becomes especially complicated. In effect, the successful search should disclose a universal law in the disguise of difference.

Motion becomes the foundation of this analysis for the precise reason that it is specifically adapted to the purpose; it discloses differences of location, time, and acceleration subject to force, a uniform determinant. Book 1 quickly advances, however, to reveal that sources of motion are less transparent than motion itself, and dramatically so once man becomes the subject of investigation. For man hives off from creation into realms of deliberate motion—deliberation—that yield

constitutions or ways of being that are variously complex. Somewhere between mute nature and deliberative humanity, Montesquieu insists, man must have been subject to more or less transparent sources of motion that operated uniformly to lead him toward deliberation—however various the outcomes. Here we recognize the spirit of modern science or liberalism generally credited to Montesquieu, but we see it clearly as a ground-clearing rather than a concluding argument.

Ultimately, the sources of motion that lead man to deliberation are less interesting than the prospects and forms of deliberation. That is the burden of *Spirit of the Laws*. To demonstrate that truth, however, it is necessary to demonstrate where uniform determinism ends and where deliberation begins. For that reason after Montesquieu has completed the survey of deliberate constitutionalism (through Book 13), it is nevertheless required to give, not merely a general or theoretical account of the conditions limiting deliberate constitutionalism, but a detailed account of the extent of determinism and the process or processes by which determinism ineluctably becomes deliberate constitutionalism.

Book 14 accordingly introduces the notion of climatic determinism (or the general determinism of material circumstances). It argues that general material conditions are not ultimately determinative (though they have a relative weight). Next, in Books 15–17 he considers particular human relationships in light of the weight of material determinism and poses the inquiry whether human moral purpose serves as an adequate counterweight. The affirmative response—considering the injustice of slavery, the equality of women, and the despotism of political expedience—serves to highlight the need for a demonstration of *how* mankind might move from an expected fate (slavery, subjection of women, political inequality) to that deliberate or literate constitutionalism to be called citizenship or civilization.

We derive the theme of this account from the foregoing consideration. For, deliberate constitutionalism invokes an end that exceeds by necessity any one people's particular experience. Where humans act deliberately, in other words, they will typically intend more than they are competent to realize. Consequently, they will eventually suffer from their very virtues, their good intentions. This dilemma appears to be founded on some degree of irreconcilability between local needs and universal principles, mirroring the theologico-political problem. Since whatever God might be, it will always exceed what man might be; and it would seem that no men anywhere could ever adequately attain or approach the divine qualities. Yet, men are truly men only insofar as they pursue that end. Montesquieu aimed to recast that dilemma.

Book 18 constitutes the reply to this inquiry, in the form, first, of a demonstration of the weight of particular or local material determinism and, second, the course of development beyond determinism. As such, Book 18 closes the discussion of determinism in *Spirit of the Laws* (leaving scope for presentation of a particular—deliberate or literate—as opposed to a general constitutionalism).

The Uses of Herodotus

In order to see that Book 18 moves in this manner, it is necessary to see its relationship to Book 28 (as adduced above). It is moreover necessary, or further required and thus sufficient, to see what the exact subject of Book 18 is. And here, too, there has been confusion. Generally regarded as political geography, inspired by a passage in Plutarch's "Life of Solon," the book has not been afforded the wider context it requires. We recover the wider context by revisiting the text and posing new questions about its sources. Doing this reveals reasons to widen its context beyond geography and to highlight its analysis as continuous with or in dialog with a previously established philosophical tradition.

chapter 1 of Book 18 opens thus:

> The bounty of a territory's land *[pays]* naturally establishes in it dependency. Folk in the countryside, who constitute most of the people there, are not so jealous of their liberty; they are too busy and too consumed by their individual [or private] business. A country-side abundant with goods fears pillage; it fears an army… [citation to Cicero]. Thus, government by one person is more found in fertile lands, and government by many in those that are not (which is sometimes a compensation).
>
> The sterility of Attica's soil established popular government there, and the fertility of that of Lacedemonia aristocratic government. Plutarch tells us "that the Cylonian sedition having been appeased in Athens, the town fell back into its old dissension, and separated into as many parties as there were kinds of lands in the Attic territory." (*EL* 18.1)[5]

The citation of Plutarch may lead one to think that Montesquieu derived this discussion of the effect of the fertility or sterility of the soil from the "Life of Solon." Consider, for example, this commentary: "*Cette citation de Plutarque montre d'où M. a tirée l'idée d'un rapport entre la forme de gouvernement et la fertilité plus ou mains grande du sol*" (Montesquieu 1950–61, 2:442n4). "*Et s'appuyant sur*

l'autorité de Plutarque qui semble lui avoir suggère cette idée, M. en donne pour preuve Athènes et Sparte" (2:276).

However, the passage in Plutarch contrasts strongly with the meaning of Montesquieu's passage. For, Plutarch emphasized Solon's deliberation, and his "fitting the laws to the state of things … finding the ground scarce rich enough to maintain the husbandmen and altogether incapable of feeding an unoccupied and leisured multitude, brought trades into credit."[6] The dissensions stilled by Solon and cited in the last paragraph of chapter 1, however, bear no relation to the "sterile terrain" of Montesquieu's penultimate paragraph. Nor does Plutarch's account offer the contrast with a fertile Lacedemonia. An uncited comment by Thucydides is the source of the observations in Montesquieu's penultimate paragraph, and their significance lies in the fact that dissensions did not flow from the sterility of the soil (as they had from fertility in Lacedaemon) but from the free government that grew out of that sterile soil.

Montesquieu's silence on Thucydides (with further silences on the more important portion of the Plutarch chapter on Solon and their indirect comment on Herodotus) invites an effort to contextualize the argument for the influence of terrain on political development. And it is particularly relevant that Thucydides's counterintuitive observation—fertile plains breed banditry and despotism, while sterile soil spawns industry and liberty—now figures into a broader discussion of climatic or material determinism. Not only had Herodotus erred (if, Marcellinus says—inspired by Thucydides—"Herodotus does not lie" [Thucydides 1974, 1:12,5]), it seems, by reverting to while criticizing Homeric myth, so, too had he erred by imagining that political history (the account of local tragedies) could be generalized by means of situating it in the context of special climatic features (no one person could rule Africa, Asia, and Europe). Note that I follow Benardete's account of Herodotus throughout this discussion: "Although Herodotus does not solve this problem of his *logos,* he does show in fact that the heterogeneity of the earth forbids any part, even the best part (Persia), from conquering the whole earth. … The very conditions that make for the superiority of Greece prevent its expansion except with the loss of its superiority. … This fundamental defect cannot be overcome on the political level"[7] Montesquieu does not cite to this element of Herodotus.

Because Thucydides (actual source of the sterile soil argument) did not connect the quality of the soil with the quality of the air and the rivers, one unavoidably interrogates the partner silence that did so: Herodotus's *Historice.* Surely, the forerunner of every argument from climatic determinism and the uniqueness of

particular ways must be Herodotus's magisterial work. Before we settle finally on Thucydides as authorizing Montesquieu's departure, we need first to inquire how far Herodotus—whom Thucydides and Plutarch thought it needful to correct—provides the outer frame of Montesquieu's analysis of the motion between history and tragedy.

It is, after all, perhaps no accident that Montesquieu's chapter 9 of Book 18 echoes Herodotus's account of the territory of the Scythians:

> I don't believe one would have all of these advantages in Europe, if they left the land uncultivated; almost nothing but forests would appear there, oaks and other sterile trees. (*EL* 18.9)

This particular observation, however, served to illustrate the general conclusion drawn in Book 14:

> In the Roman era, the peoples of northern Europe lived without art, without education, almost without laws; and yet, by the simple good sense inherent in the coarse tissues [thick skins] of those climates, they preserved themselves with admirable wisdom against Roman puissance, to the very moment where the northern Europeans left their forests to destroy Rome. (*EL* 14.3)

This observation, we shall see subsequently, is the predicate for Montesquieu's treating the primitive Germans as though they had no religion until they became Christian. Remarkably, the simple common sense of a thick-skinned people provided for what Herodotus identified as the "one thing, and that the most important in human affairs, better than any one else on the face of the earth: I mean their own preservation." By echoing Herodotus in the post-Herodotean context of the defeat of Rome, Montesquieu affirmed the constant truth of Herodotus's observation. By remaining silent about Herodotus's authority, Montesquieu subordinated Herodotus's observation to his own two similar observations. He signals this to the careful reader when in simile he invokes Ramses II by means of Herodotean usage: Sesostris (chapter 18). That conveys still more surely his comparison of the acknowledged Louisiana Natchez and the unacknowledged Persians (both of whom worshipped the sun), when Montesquieu concludes that "the prejudices of superstition are superior to every other prejudice, and its reasons

to every other reason" (*EL* 18.18). That is perhaps the purest form of the Herodotean teaching. But why is it understated?

Montesquieu's two observations open the pathway beyond superstition. First, in Book 6, chapter 2 Montesquieu identifies the one thing in the world that matters most for men to know, namely, how to render justice. He does so ironically, however, calling into question the assertion that justice everywhere should be rendered so certainly as it is in Turkey, "by the most ignorant of all peoples" (*EL* 6.2). Self-preservation may be assured by an ignorant people enjoying fortunate circumstances, but rendering justice requires more than circumstances—it requires deliberate or literate constitutionalism.

Thus, in Book 12, chapter 2, Montesquieu reaffirms the principle, indicating that some countries "have acquired," and others "will acquire" yet, "knowledge" of "the most certain rules" that can be applied in criminal judgments—a knowledge that "concerns humankind more than any other thing there can be in the world" (*EL* 12.2). We develop a rule. The knowledge how to render justice exceeds ignorance by just so much as deliberate constitutionalism exceeds advantageous climatic or material conditions.

The second observation by which Montesquieu silently acts to place Herodotus's teaching in perspective occurs in Book 24, chapter 1, where Montesquieu avers that Christianity "doubtlessly wishes that each people should have the best political and civil laws; for they are, after it, the greatest good that men may give and receive." Then, to make clear his meaning, in chapter 25 of the same book, he refers back to this passage and insists that "one said" there that "Christianity is the first good." Finally, in Book 25, chapter 2, footnote 2, he referred back to what "I have said" in chapter 25 of Book 24. Montesquieu intends the reader to pay particular attention to this claim about the "greatest good that men can give and receive." Moreover, as we observe in chapter 2, Montesquieu makes three further references to the identical passage in Book 28. Needless to insist, it is the most insistent observation made in *Spirit of the Laws*.

Formally, there is no difficulty in distinguishing what men can do ("give" and "receive" are active verbs) and what God can do (the gift of Christianity is the first good). The question, however, is to know how these goods rank alongside the foregoing "most important" matter. We may reduce, for argument's sake, political and civil laws to knowledge of justice. Then there are not four but three great goods: the Herodotean (natural or historical), the human and the divine or, as we may say, deterministic goods, chosen goods and divine goods. The silence about Herodotus in Book 18 forces us to question whether the Herodotean account of

politics (predicated upon taking men's gods as we find them) is anything more than a beginning—anything more than recognition of the intrinsic or deterministic character of nature itself. In the case, the further silence about Thucydides (Herodotus's corrector in so many ways), forces us to discover history less in nature than in human choosing (giving and receiving), with an eye to disclose the tragedy in falling short of the divine.

We suggest this result for two reasons. First, the silence about Herodotus is not complete (whereas that about Thucydides is almost so) but only in Book 18. And what is said about Herodotus explicitly bears directly on the question of recognition of the ranks of the goods. Second, the model employed in Book 18 is actually Thucydidean, and the book is not only silent about him but misleadingly cites Plutarch (a more strenuous corrector of Herodotus) and obscures still more the roots of the argument. We learn from the citation of Plutarch's "Life of Solon," however, that there is something to be saved in Herodotus. Montesquieu would no more expect us to fail to notice the defense of Herodotus in the "Life of Solon" than he would expect us to fail to notice the imprecise if not false attribution to Herodotus Montesquieu makes in his only explicit, textual citation to Herodotus. Before we take note of that final precursor to an interpretation of Book 18, however, it would be helpful to pause and consider the lone explicit reference to Thucydides in *Spirit of the Laws,* a reference that happens to be paired with a reference to Plutarch.

The Uses of Thucydides

In Book 11, chapter 11, Montesquieu discussed the monarchical constitution in the heroic era in Greece in comparison with the modern monarchical constitution conforming to principles of liberty. He observed that the ancient monarchy had ill-organized the three powers (*pouvoirs*) of government, placing the legislative authority (*puissance*) in the hands of the people and the executive and judicial authorities in the hands of the executive. Concerning the people's legislative authority, he cited Plutarch's "Life of Theseus" and Thucydides's first book in the *Peloponnesian War*.

It was Theseus, as Plutarch relates, who gathered together in "one city" the dispersed and industrious but dissentient people of sterile Attica. And he did so by forming a popular city, in which the authority of the people was recognized, reserving to himself only to be "commander in war and protector of laws." It were wonderful, naturally, if Thucydides were to relate similarly the founding of Athens and her carefully joined constitution. In fact, however, Theseus is not mentioned at

all in Book 1 (which contains Thucydides's archaeology) and, indeed, not in the entire *History of the Peloponnesian War*. What Thucydides does say about the earlier times is that they did not amount to much, that no great thing was done then, that fertile lands were rife with banditry, and that Attica was "from great antiquity for the sterility of the soil free from seditions … ever inhabited by the same people."[8] Indeed, there was not then even a Greece. Moreover, Thucydides also mentions the Cylonian rebellion, noting that the continuing pollution resulting from that crisis and the manner in which it was handled provided the Lacedemonians the pretext leading on to war, namely, Pericles, the Athenian commander and a direct descendant of those who had slain the rebels in sacred precincts (para. 126–127).

How do Plutarch and Thucydides lend support to the observation in Book 11 concerning the distribution of powers in government? Montesquieu's chief point in Book 11 is that the monarch or executive should share in the legislative power for purposes of self-defense, and that the monarch or executive should not be a judge in order to avoid the temptation to abuse. Because Plutarch's favorable account shows Theseus arranging the constitution badly—from Montesquieu's perspective—that account cooperates with Thucydides's account in diminishing the precedential value of early constitutionalism. What plays a more significant role than early constitutionalism is the continuing influence of religious sanctions. In other words, Plutarch reflected the pre-Peloponnesian wars, Herodotean view that the constitutional foundations of Theseus and later Solon were more important than the religious foundations of Greece. (Herodotus, interestingly, nowhere mentions Theseus.)

Plutarch, following Herodotus, could praise the resolution of the Cylonian sedition for its having successfully defended the constitution, while ignoring its affront to religious sensibility (though that was doubtless evident to Herodotus in the run-up to the Peloponnesian wars). Thucydides, on the other hand, writing as an observer of the Peloponnesian wars, observed that the lingering pollution from that religious affront provided a pretext for the war that produced the greatest, and ultimately a fatal, threat to the Athenian constitution.

In sum, the textual citation of Plutarch in Book 18, chapter 1 serves both to highlight the significance of Herodotus in Montesquieu's account (his specific concern with religion) and the reason for rejecting Herodotus's authority regarding constitutionalism (Plutarch's defense was not successful because it abstracted from religion) and to explicate the specific reliance upon Thucydides (his comprehensive although political understanding of the constitutional role of religion is superior).

The Establishment of Religion Independent of Nature and Choice

With this general overview established, we are prepared to attempt a reading of the single, explicit textual reference to Herodotus in the entire *Spirit of the Laws*. The reference occurs in Book 14, chapter 11, concerning "laws that are related to environmental [climatic] maladies":

> Herodotus tells us that the laws of the Jews concerning leprosy were derived from Egyptian practice. Effectively, the same maladies required the same remedies. These laws, as well as the illness, were not known by the Greeks and the first Romans. The climate of Egypt and of Palestine made them necessary; and the ease with which that malady could spread ought certainly to make us feel the wisdom and foresight of those laws. (*EL* 14.11)

This singular paragraph spawns a wealth of reflections concerning the propagations not only of diseases but also of constitutions, religions and peoples. (It will surprise no one, by now, that Herodotus mentions neither "Jews" nor "leprosy" in Book II of his *Historice*.) The theoretical operation of environmental or material conditions to thwart the propagation of human communities would at least confine deliberate constitutionalism to local tragedy. While there could be learning from community to community, it would be subordinated to the determinism of circumstance.

A massive fact intrudes upon this account: Montesquieu named Herodotus and cited "Book II" for the reading here adduced. However, nowhere in Book II, nor in the whole of Herodotus's *Historice*, does Herodotus even mention the "Jews." Here, as occurs so often in *Spirit of the Laws*, the reader faces a mystery before he can attain to a reasonable reading of the text. Two possible explanations offer. One derives straightforwardly from the text, and another invokes the balance of the citations to Herodotus throughout the entire work (in footnotes rather than in the text itself).

The straightforward explanation notes that, Cohler, translating *Spirit of the Laws*, simply observes that "Herodotus nowhere mentions the Hebrews, but consider I.138 for Persian customs concerning leprosy."[9] In fact Montesquieu's reading may be more careful. In the first place, the passage in Book I of Herodotus's *Historice* occurs in a paragraph that opens with the observation that "no race is so ready to adopt foreign ways as the Persian."[10] That creates a strong presumption that Persian customs regarding leprosy are as much borrowed as the Median, Egyptian and

Greek customs that are specifically cited. Montesquieu, we may say, has supplied the specification lacking in Herodotus, obviously electing to identify the Egyptians as precursors to "the *Jews*."

While it is true that there is no textual reference to "Jews" in Herodotus, Herodotus does make specific and frequent reference to "Syrian Palestinians"; including their deriving practices (such as the prohibition against swine, which Montesquieu treats as environmental in Book 24, chapter 25, and the practice of circumcision) specifically from Egypt. (II.104 cites circumcision learned by "Syrians of Palestine" from Egypt; while VII.89 cites the "Syrians of Palestine" joining with the Phoenicians to contribute 300 triremes to Xerxes's invasion force.) Since the interactions among Persians, Egyptians, and Hebrews through much of the era about which Herodotus wrote are notable, it would be far more remarkable that Herodotus should not have mentioned Jews or the religion of the Hebrews (despite his restriction of comments on religion to "what men say"), than that he would have done so.[11]

Not only did Herodotus entertain discussion of who were "the first peoples" and the comparative values or orientations of religions (even Cyrus and Xerxes, according to the book of Ezra, recognized the claims of Yahweh in Jerusalem), but Herodotus's *logos* entailed foremost determining whether one ruler—and hence one faith—could master all of Asia, Africa, and Europe. Because Herodotus suggests the impossibility of such an occurrence, and the religion of the Hebrews alone raised the standard of the one true God if not the one true people, the existence of the Hebrew God challenges the Herodotean *logos*, save insofar as that god is seen as merely derivative.

If Herodotus's "Syrian Palestinians" are Hebrews (or, perhaps, even Samaritans), then Herodotus regards them as largely if not merely derivative of Egypt. Montesquieu, therefore, correctly illuminates Herodotus's *logos* by naming "the Jews" specifically. Further, by tying the Herodotean *logos* to the argument from environmental or climatic determinism, Montesquieu renders it dependent on a showing that the power of climate is absolute, failing which the claim of Yahweh must be considered anew. Moreover, in this straightforward account, it becomes urgent to reconsider that claim in light of the evident fact that the Christian God inherited the claim of Yahweh and demonstrably broke through the confining limits of the Herodotean *logos*. This fact in turn makes it necessary to re-think the relations between politics and religion, climate no longer proving a barrier to religion. Still more is required when we couple this fact with the Thucydidean

insight that demonstrates the power of religious sentiment to shape or influence deliberate constitutionalism.

How does the less straightforward resolution of Montesquieu's mysterious invention of "Jews" in Herodotus alter or augment this straightforward account? When we remember that Book 18 disposes ultimately of the argument from climatic determinism (the appearance in Book 24.25 to the contrary notwithstanding)—and hence of that element of Herodotus—we are left with the sole, apparent Herodotean claim that politics should not seek to alter religions. The truth of that claim must be established on grounds independent of the force of climate, and the grounds that remain are the grounds of political necessity or human will, Thucydidean grounds (see Allen 2001). How far political necessity may inform deliberate constitutionalism, in turn, depends upon the extent to which general principles of human motion are discoverable—or, to state it differently, how far human or general goods may inform local deliberations. If Herodotus informs a discussion of the ranks of the goods, then Montesquieu's invention of "Jews" in Herodotus may serve to show—or at least begin the showing of—how to distinguish the human goods from divine goods.

Montesquieu cites Herodotus seven times after the initial, false textual citation in Book 14, and all in footnotes occurring in Books 21 and 22. Notably, he does not cite Herodotus in Book 24, chapter 25, which concerns the "inconveniences of migrating religions" but which excepts the "Christian religion" and identifies it as "the first *good*": Montesquieu cited Palestine, Arabia, Egypt, and Libya [Africa], again anachronistically echoing Herodotus's usage. Herodotus in II.47-51 described Greek religion as deriving nominally from Egypt, and he also took note of the swine prohibitions. In short, where Montesquieu could have cited Herodotus, he did not.

Montesquieu aimed to stand on different ground in his discussion of reasons for not propagating religion. His citations of Herodotus, therefore, are contained in the books on commerce and world revolutions and the use of money. Of the seven citations, all but one refer to Book IV in Herodotus, which Montesquieu cited by referring to its "muse" notation, "Melpomene" (i.e., "Tragedy") except for the fourth citation, which he cited simply as "Book IV." The seventh citation refers to Herodotus I.94, but Montesquieu referred to it by its "muse" notation, "Clio" (i.e., "History"). This book, though not this paragraph, of course, is the book in which an observation concerning leprosy can be found. In his final citation, Montesquieu added a note concerning cultural borrowing:

> Herodotus, in *Clio,* tells us that the Lydians discovered the art of coining money; the Greeks took it from them: Athenian coinage bore the impression of their ancient ox. I have seen one of these coins in the Earl of Pembroke's collection. (*EL* 22.2n)

Herodotus, who was always so careful to distinguish what he had "heard" from what he had "seen with his own eyes," inspired Montesquieu to demonstrate that he could prove independently the truth of some—or at least one—of Herodotus's claims!

Herodotus may have invented the story of Solon's conversations with Croesus, King of Lydia. Yet, we may still rely upon his account of Lydian arts. The art of coinage implicates the art of wealth-getting. And the Solonian exchange with Croesus called into question the sufficiency of wealth for human happiness. Nevertheless, the art of wealth-getting seems to propagate through diverse climates (from east to west) in a way that religion—or at least untrue religion—cannot.

Each of the citations to Herodotus in Books 21 and 22 indicates a specific example of the insufficiency of the general understanding of the role of arts in advancing the human goods in the eras Herodotus described. We are permitted to think that Montesquieu believed Herodotus to be cognizant of these insufficiencies. Thus, the foreshortening of the voyage from the Indus to the Red Sea between the time of Darius and Xerxes to the post-Herodotean era of Alexander (from 30 months to roughly 7 months) represents the order of magnitude to be applied in considering the relevance of other changes or "revolutions" affecting our understanding of the human goods (21.9). The fact that the Persian Empire extended to the Indus (21.8) is not a true measure of the reach of empire, for it excluded commerce (which was left to the Greeks, 21.8). Consequently Darius's conquest of the Indies was a conquest in name only, leaving ultimately untouched not only the religion but also the people's understanding of the conditions affecting the attainment of the human goods. The difficulty was not merely technical, however. For the absence of the compass did not prevent the Phoenicians from circumnavigating Africa, while Sataspes failed in a similar effort.

Montesquieu used the circumnavigation of Africa as a fundamental reference to the conditions and terms of material progress—that is, progressive human control over environmental circumstances. He saw the incurious Romans, ultimately, as having prevented that development which would have led to a much earlier discovery of the new world and concomitant "revolutions" in means to attain the human goods.

Here, though, our interest is only to explore reasons for the invention of the Jews in Book 14. We noted Montesquieu's silence in Book 24, on an occasion when it would have been natural to cite Herodotus in relation to an issue that bears on the fate of the Jews. Similarly, in Book 21, chapter 20 Montesquieu discusses the "revolutions" that have affected, without changing, the Jews "from century to century." In other words, Jews somehow emerged on the other side of history, having escaped Herodotean oblivion, and bearing their religion through countless lands and under the relentless weight of severe oppression. We might say, if we put words into Montesquieu's mouth, that Herodotus would have named the Jews, if he had had any inkling how far their faith would carry them.

The relevance of this Jewish story in this context, however, is derivable from the observation Montesquieu makes regarding the human good in Book 24, chapter 1 (with repeated emphasis in Books 24.25 and 25.1, which makes clear that Montesquieu aimed to derive general motives from particular religious experiences). That human good—"the best political laws" and "the best civil laws"—is predicated upon what we discover in thinking through that particular *logos,* the *logos* of Herodotus, namely, that the underlying principle of adaptation to the environment must necessarily convey the capability of mastering the environment in relation to the attainment of the human goods. Thus we return to the conclusion of Book 18.[12]

Politics as Escape From History

The bulk of Book 18 focuses upon the relation of means of subsistence or use of property to political forms. Montesquieu argues that men develop constitutional forms in strict relation to the means by which they procure their livelihoods. In chapter 6 he provides three examples of human industry triumphing over climate and terrain—one each from Asia, Africa and Europe, the Herodotean trilogy. Book 18, however, will not preserve that focus on universal human experience, opting rather to derive from general types of societies and general principles of development the particular European, and still more, French experience. In this he mirrors Herodotus's final focus on Greece's, or, rather Athens's conquests in Asia Minor. For the question has now become, not whether all can have the same laws and gods but, rather, whether all or any can have the best political and civil laws.

Beyond the dichotomy between fertile or arid soil, Montesquieu distinguishes circumstances for men in terms of modes of subsistence. Three are fundamental: the hunting life, the pastoral life, and the agricultural life. Where the natural environment is held constant, the mode of subsistence comes to the fore. Men who

are uniquely hunters or shepherds experience such constraints upon the manners and numbers in their communities that they are doomed to live either as savages (hunters) or barbarians (shepherds) (18.11). Only those who cultivate the land can both increase in number and in the arts of civilization (18.10). It is the parceling of landed property that contributes mainly to augment the size of codes of civil law. Civil laws replace the *moeurs* which constitute the first foundations of civil society (18.3). People who do not cultivate the land will have as many affairs to regulate by "the right of nations" as they will have few affairs to regulate by civil rights (18.12). Among the latter, authority reposes in old folk with long memories, guarding oral traditions through their constant wanderings and dispersals through forests and pastures. But since their *moeurs* are the *moeurs* of people who take slaves, women, children, and booty as occasion offers, they cling to nothing as their own by reason, apart from a fierce attachment to independence. Their laws regulate the sharing of booty and, "like our Salic laws"; pay special attention to theft (18.13). Their liberty begins with an independence so strong that it necessarily fosters political, or at least civil, liberty (18.14). Cultivation, on the other hand, produces the use of money, and then arts and "knowledges," which in turn produce needs. Moreover, cultivation requires the establishment of signs of value in general, of which abstractions money is the most concrete (18.15). In short, it is the holding of property that gives birth to the city of luxury and, therefore, the possibility of the ideal city. These chapters serve to distinguish the "heroic age," characterized by brutish ignorance and unconscious atheism, from the age of deliberate constitutionalism.

It is still the case, however, that the pathway of deliberate constitutionalism must be explicitly derived. Interestingly, Montesquieu provides evidence of this necessity through the negative example of injustice. Property holding not only generates "signs of value"; it also alters the character of injustices. For arts and knowledges provide injustice with more subtle weapons.

> In the former lands where there is no money, the thief only lifts things … nothing can be hidden, because the thief always bears with him the proofs of his conviction. (*EL* 18.16)

As this applies to *things* and money, it can also apply to words—that is, the capacity or incapacity to hide the truth. In the simpler situation—where there is no money—"no two truths are alike" (*EL* 18.16). In the complex situation we can confuse the signs of truth to hide the truth itself.

It occurs, therefore, that peoples who develop arts and knowledges place themselves in danger of being defrauded of the very goods they imagine to gain by means of their improved mode of subsistence. That makes it urgent to identify a means of procuring to them sure instruments for making their "holdings" apparent and permanent. That is the purpose of Book 18, and in particular its lengthy discussion of ancient French laws governing inheritance or succession of the *Salic* or household property. The earlier anticipation of the discussion of the *Salic laws* (chapter 13: the primitive Germans paid special attention to theft, "just like our Salic laws") proves to be an exact precursor of the discussion at the end of Book 18.

Before Montesquieu turns to that discussion, however, he provides a second consideration regarding peoples' fitness for attaining the human goods. Since the principle issue is their access to laws of reason to govern their motions, not only can their material circumstances thwart the development of an understanding of laws of reason, but so too can their moral circumstances. In chapter 17 he observed that what assures the liberty of non-cultivators is that they have no knowledge of money. Now, this presupposes not only that such folk are not deliberate about their politics or their morality, but also that they are scarcely distinguishable from what Socrates identifies as the city of sows in Plato's *Republic*. The fact that they enjoy a certain liberty reflects the sterility of their lives, much as the sterility of the soil assured liberty or independence in old Athens.

Exceptions to this pattern will arise where superstition intervenes, causing people equally lacking basic knowledge and not cultivating the soil nonetheless to act deliberately. In such cases, however, not liberty but despotism results.

> … the constitution of a people in Louisiana, named the Natchez, should not conform to this. Their chief disposes of all his subjects' property and makes them labor at his whim; they cannot refuse him their heads; he is like the grand seignor. You would think that it is the Great Sesostris …
>
> The prejudices of superstition are superior to every other prejudice, and its reasons are superior to all other reasons. Thus, while savage peoples do not naturally experience despotism, this people do.
>
> They adore the sun, and if their chief had not imagined that he was the sun's brother, they would only have discovered in him such a miserable one as themselves. (*EL* 18.18)

Much like Amasis in Egypt and Darius in Persia (as Herodotus related) these sun-worshipping people experience despotism though their circumstances do not entail it. One might say they lord it over their circumstances due to an infelicitous superstition. Nevertheless, they do overcome their circumstances, however unhappily.

Thus, the good for man is dependent upon reason and also utterly subject to one of two conditions: either to be free of all superstitious prejudices (for superstition also has its reasons), or to be subject only to the prejudice of a true religion (as Amasis and Darius were not). This point is negatively reinforced by the example of the Tartars, who are gentle among themselves but cruel to others. "They have destroyed Asia from the Indus to the Mediterranean," which is to say the better part of the Herodotean universe (*EL* 18.20). The Tartars are truly barbaric, having no arts, no knowledge, no needs properly so called, and no capacity for tragedy. It follows, then, that they do not observe the law of reason and probably no true political law (which must necessarily inform the law of nations properly understood).

It was in Book 17, chapter 5 that Montesquieu contrasted the slavish nature of the Tartars with the rational liberty of the Europeans ("reason makes them dependent only for the sake of their happiness"). The reason to resume that narrow discussion in Book 18, chapters 19–21 is that it provides the suitable bridge to the explicit discussion of a civil law of the "Germanic peoples"; of the *Salic law* in particular. That discussion, in turn, demonstrates that the civil laws of the primitive Germans—founded in a native sense of equality (17.5)—were free of the defects of irrational superstition. At no point, whether in Book 18 or Book 28, does Montesquieu mention the primitive religion of the peoples from the Germanic forests. He treats them as if they had no religion to speak of, until they became Christians. The discussions of their superstitions in Book 28 concern exclusively the origins of their superstitions in the circumstances of their lives. Thus, while they lacked arts and knowledge in their primitive stages and did not yet cultivate the soil, they remained free to acquire arts and knowledge (hence to act deliberately based on reason) because free of the superstitions conducive to slavish *moeurs.*

Conclusion

It is necessary to recall that the chapter on "a civil law of the German peoples" which opens the final section of Book 18 (18.22), consciously echoes the previous ejaculations toward "our fathers the Germans" found in*EL* 6.18 and 14.14, as well

as the description of the discovery of the constitution of liberty in the "forests of Germany" from *EL* 11. Thus,

> I will explain here how this particular text of the Salic law that folk ordinarily call Salic law derives from the institutions of a people who did not cultivate the land, or at least but little cultivated it. (*EL* 18.22)

To that extent the primitive Europeans differed little from the natives of Louisiana or the Tartars. But Montesquieu had written earlier,

> Our fathers the Germans dwelt in a climate in which the passions were very calm. (*EL* 14.14)

And still earlier he had characterized their civil practices as disordered (despite their sensitivity to personal insult or affront [17.5]):

> Our fathers the Germans allowed almost nothing but pecuniary penalties … A good legislator takes a just mean: he does not always ordain pecuniary penalties; he does not always inflict corporal penalties. (*EL* 6.18)

We may fairly conclude, therefore, that the Germans did not deliberately order their laws or constitution at the outset. But by the time of the *Salic law*, they had found reason to act more deliberately than they had theretofore. As we observed above, this occurred even before they learned to read and write. Accordingly, it was a constricted or constrained form of deliberation. However, it was informed by a sense of the need to provide for some specific human good, which, as Montesquieu saw it, was the beginning that makes possible the eventual determination to provide for the human good in general.

It is safe to conceive that friendly circumstances conspired with a fortunate freedom from superstition to make Europe possible. For example, the failure to cultivate the land was by no means connected to the sterility of the soil or the inhospitality of the climate. We might say that the primitive Europeans simply had not thought to do so! The *Salic law*, however, is above all concerned with the dawning recognition of the power to hold land (rather than simply to wander through the forests). It defies expectation to imagine that men began to form property rights before they began to make systematic use of property. But Montesquieu aims to teach that for men to act deliberately, rather than merely in response to circumstances, already defies expectation. The arguments from the laws

of motion in Book 1 established the requirement that the account of human behavior must explain why it "moves" independently of the relation of forces in nature. The localization of human life (rooting it in property) in that sense is unnatural, even as Rousseau had understood and explained in the *Discourse on the Origin of Inequality among Men*. The eventual presentation makes clear that an infinite variety of causes intrudes to provide such explanation, varying both as circumstances vary and still more particularly as the "particular ignorances" (the superstitions or reasons) of peoples vary.

> The law, in general, is human reason, insofar as it governs all the peoples of earth; while the political and civil laws of each nation ought only to be the particular cases to which that human reason applies. (*EL* 1.3)

It was, then, the very narrow focus of the *Salic law* that made it so suitable to initiating the civil existence of a nation that might find in its development a nearer harmony to the law in general.

> The Salic law desired that, when a man left children, the males would inherit the Salic land [family plot] to the prejudice of daughters. In order to know just what the Salic lands [family plots] were, it's necessary to research just what was the ownership or the use of lands among the Franks, before they had come out of Germany …
>
> That was a purely economic law, which gave the household and the plot connected to the house, to the males who owed to dwell in it and to whom consequently, it was best suited. (*EL* 18.22)

Montesquieu's emphasis upon the house and the plot connected to it intends to make clear that no agricultural principle was involved at this stage. *The point, then, is only the will, the deliberate will, to perpetuate a family through lineage and property*. We may contrast this with Rousseau's wandering savage, whose transient liaisons produce offspring but not families. The Rousseauian natural man is the child of history whom only accident can alienate from brutalism, while Montesquieu's natural man may escape history by an act of will. From that simple design, figured in the role of property, derives the eventual struggles over the right of succession in French and other European monarchies (not altogether rationally in Montesquieu's eyes).

From this very simple and very clear perspective, Montesquieu developed in a few short chapters the entire story of the development of a nation out of the local concern to preserve families.

Notions of majority (in age), principles of the capacity to contribute to the defense of what one aimed to preserve, the emergence of assemblies to redress mutual interests, and the eventual establishment of a chief emissary or king all grow out of that simple beginning. It hangs entirely upon the willful determination to make a family, against every tendency of circumstance. Indeed, one might insist, that it is primarily the deliberate construction of the family that most of all leads man to attempt to overcome the influence of circumstance or climate, and so Book 18 aims to teach. But it is necessary to mate that deliberate will with attachment to property as the fundamental identity of the family, initially, and ultimately the nation, in order to capture the range of motions that will convert the deliberate construction of the family into the deliberate constitution of the state.

We may not understate the significance of Montesquieu's identification of settled, monoandrogamy as the basis for the development of politics. In this he shares with Aristotle's identification of the "household" as the constituent element of the *polis*, and, also like Aristotle, he nonetheless resolves "citizenship" into individualism. Unlike Aristotle, however, Montesquieu's settled monoandrogamy is founded on mutual consent between the partners. There is no admission of force or any "roles" predicated on force included in the premise. Indeed, there are no roles other than those naturally intrinsic (including parentage). Hence the standard of equality and mutual consent prevails (as we saw in Book 16).

Among the naturally intrinsic distinctions, however, is that between male and female, which is characterized particularly by the dynamic of "address," as Montesquieu phrased it. What he seems to mean by this is that females and males are differentially situated in regard to physical capacity and, hence, potential harms or helps. That is at least the conclusion to be drawn from his frequent resort to characterizations of females as naturally "modest," "chaste." By modesty what is meant is not a social grace (though it becomes so) but rather the eschewing of "tests of strength." While chastity seems to stem, not directly from nature, but from the consequence of modesty. We described the context in the previous chapter, where we quoted,

> There are such climates in which the *physics* has such force that morality is nearly incapable of anything. Leave a man with a woman, temptations will

> be falls, the assault certain, and the resistance null. In these countries, rather than precepts, bolts are required. (*EL* 16.8, emphasis added)

He argued that what is really necessary for a woman is "the entire practice of morality: modesty, chastity, restraint, silence, peace, dependence, respect, love, in sum, a general direction of sentiments to the thing best in its nature in the world, which is attachment to her own family." The point of modesty, accordingly, is to forestall resort to force. It is no accident that the origin of the family, accordingly, strictly parallels the account of the origin of politics, a deliberate effort to curtail resort to force—that is, to translate power into the rule of law. In the family that becomes the rule of roles and social relations.

Note, however, that although modesty is "natural" to females, Montesquieu nowhere speaks of males particularly as having any natural characteristics.[13] He does not particularly attribute to them strength or courage, despite the fact that the difference between males and females requires at least the former. He placed the focus on females, apparently, because they succeeded (through their modesty) in escaping the imposition of force and formed instead a partnership of equals. In the context of that partnership, however, we behold not only the evolution of those complicated patterns that emerge in community (beginning with principles of succession), but perhaps more importantly a localization of erotic passion. That is, the drawing of males, in particular, into a peaceable and amiable partnership deflects from unrestrained erotic passion (females by necessity and males by consequence). The family around which laws develop (as in the *Salic Laws*) constitutes the nodal element in the development of society and entails the necessary social forms that ensue. The deliberate choice that is involved, beyond the formation of the partnership, is provision for the perpetuation of lineage and property within the family and among families, up to and including the integrating necessity of intermarriage. The laws that define and conserve this construction must by necessity locally foreclose alternative human possibilities (albeit by necessity falsely).

Finally, however, one must account for the role of superstition/reason in order to discover what gives space for such deliberation. Consequently, Montesquieu closes Book 18 with a not-so-gentle reminder that this portion of the work is separated from the history proper that opens in Book 28: it fails to account for the role and origins of religion among the primitive Europeans. In fact, in the closing chapter, he speaks as if they were Christians from the beginning, although he recognizes elsewhere (particularly in his work on the Romans, *Considerations on the Greatness*

of the Romans and the Causes of Their Decline) that they had invaded Rome as mere pagans. Underlying this confusion, however, is the deeper point that must await resolution in the later books of *Spirit of the Laws*, namely, how the power of religion is to be distinguished from the power of superstition,[14] and whether we discover (if ever we do) the prospects for human good from religion in particular or history (*inquiry*) in general.

Notes

1. This chapter re-prints with minor revisions the previously published "That All Tragedy Is Local: Book 18 of *Spirit of the Laws*," *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 31, no. 2 (2004).
2. Brethe de la Gressaye argued that the *Salic laws*, created for individuals—and hence civil law—nevertheless extended to determine succession to the crown-and hence political law—which is the very point Montesquieu set out to refute [Montesquieu 1950–61, 3:279].
3. We may permit J. V. Prichard to represent the class of criticism that faults Montesquieu's leaving philosophy and history unreconciled: "It is also to be regretted that the work fails to indicate its ideal; a sequel to 'The Spirit of the Laws' might, perhaps, have been expected. Having gone over the entire ground, a resume should have been given, that philosophy might have had her place in the last chapter, derived from, yet free of, history; and that the last word in the discussion upon governments should be a description of the true type. Montesquieu might also be reproached for dwelling too affectionately on the past … inasmuch as he submits so easily to the yoke of history and psychological analysis" (Montesquieu 1878, l:xxiv).
4. (Montesquieu 1950).
5. Consider the "archeology" of Thucydides: "the fattest soils were always the most subject to these changes of inhabitants; as that which is now called Thessalia, and Boeotia, and the greatest part of Peloponnesus …; and of the rest of Greece, whatsoever was most fertile. For the goodness of the land increasing the power of some particular men, both caused seditions, whereby they were ruined at home; and withal made them more obnoxious to insidiation of strangers. From hence it is that Attica, from great antiquity for the sterility of the soil free from seditions, hath been inhabited ever by the same people … the most potent of them, as to a place of stability, retired themselves to Athens, where receiving the freedom of the city, they long since so increased the same in number of people" (Thucydides 1975, I:2).
6. Plutarch 1932, 110.
7. Benardete 1999, 206.
8. Thucydides 1975, 15–16.
9. Montesquieu 1989, 240n20.
10. Herodotus 1996, I:138.
11. Herodotus 1996.
12. *Spirit of the Laws* as a whole furthers discussion of the relationship between politics and religion well beyond this limited conclusion. For example, in Book 24.4 we establish the principle that the consideration of the political virtue of a religion is prior to consideration of its truth or falsity. Was Herodotus's error simply the belief that the Hebrew God was a false God? At all events, Montesquieu examples this principle through the story of King Sabaco, the authority for which he cites as Diodorus Siculus, Book II. However, he could have cited Herodotus, II.139. Clearly, however, by this point silence about Herodotus is mandatory.

13. This feature of Montesquieu's thought is perhaps best explained by the observation he made in *Pensées* 1062 (860): "all the things for which some spirit is necessary have become ridiculous. The evil is more general. We can no longer bear any of the things that have a determinate objective: warriors can hardly bear war; cabinet members, the cabinet. And so for other matters. We only know general objectives, and, as a matter of practice, that amounts to nothing. That's because intercourse with women has led us to this point; for it is their character to be attached to nothing fixed. (Also, we have become like them.) … There is only one sex, and we are all women in spirit, and, if, one night, we should change faces, no one would perceive in what remained any change. While women would have passed into every post that Society offers, and while men would be deprived of those that Society can remove, no sex would be inconvenienced."
14. "Among barbarian peoples, priests ordinarily hold power *[pouvoir]* because they have both the authority *[autorité]* that they ought to get from religion and the *puissance* that superstition gives among such peoples. Also, we see from Tacitus that priests were greatly accredited among the Germans, that they brought police to the people's assembly. Only they were allowed to chastise, to bind, to strike: the which they did not by order of the prince, nor for inflicting a penalty, but as from an inspiration of the divinity (always present to them that make war).

    It is not necessary to be surprised if, from the commencement of the first race (the Merovingian dynasty), we see bishops as arbitrators of judgments, if we see them appearing in the assemblies of the nation, if they so strongly influence the resolutions of kings, and if folk give them so much wealth" (*EL* 18.31).

Chapter 6

LEGISLATING WITHIN THE LIMITS

Where the prospects for constitutionalism repose upon the possibility of justice among particulars, the stakes are high enough to make constitutionalism itself a cardinal human good. The terms upon which family is generated—a deliberate and individual act of will—propagate to the entire social development that ensues. In short, the goal of political liberty in the constitutional order is predetermined by the necessity of civil liberty to the self-governing soul. The constitutional order is directly opposed to the power-centered order, and the great question concerning it is whether it can operate effectually—which is to say, whether a deliberate social order that concentrates in the hands of individuals provision to assure just dealings (among particulars) can survive the vagaries of human capacities and inclinations. The foreclosure of rule in the household to females is unrelated to their moral and intellectual capacities, just as foreclosure of rule by philosophers in the *polis* is unrelated to their moral and intellectual capacities. The development of deliberately chosen roles and relationships creates a limited horizon (a cave) within which recourse to transcendent aims is foreclosed. Hence, the observation in *EL* 19.27:

> In a free nation it is more often indifferent whether individuals reason well or ill. It suffices that they reason. Liberty, which guarantees the effects of these same reasonings, derives from this.

The question of the constitutional order—or law-making in general—becomes the question of how to fit the developed order to the *indirect* pursuit of the cardinal human goods.

Montesquieu's response to that inquiry comes in the form of a discussion opening in Book 19 on the laws "in relation to the *principles* that shape the general spirit (or mind), the morals, and the manners" of a people. What is most striking in this formulation is Montesquieu's explicit departure from the standard for principles laid out in his introduction of archetypal constitutions in Books 1 through 10. In that first formulation each regime had a "nature" and "a principle." The nature prescribed the what or substance of each regime, while the principle infused each

with its principle of motion. That we now entertain plural principles that "shape" mind, morals, and manners establishes a clear turn away from the archetypes. Appropriately, the language becomes more accommodating, and in place of "self-renunciation, false honor, and fear" as alternative principles, the question becomes how to suit the laws to the people rather than how to shape the people to the laws. He had already observed in *EL* 1.3 that the "*government best aligned with nature* was that the particular disposition of which best matched the disposition of the people for whom it was established." (Emphasis added.) While that fits with a rejection of people-constructing governments for "natural governments," it nonetheless is consistent with an idea of "natural governments" driven by the discovery of the cardinal human goods and a resolve to devise a means to secure them. Moreover, we cannot neglect that in Book 19 there are 27 chapters, the first 26 of which discuss how the laws *follow* the morals and manners of the people, while the final chapter, devoted to Montesquieu's hybrid constitution, is entitled: "How the Laws are Able to *Develop* Morals, Manners, and the Character of a Nation."

We may read Book 19 (and with it Books 20–25) accordingly, as particularly devoted to the law-making appropriate to the hybrid constitution, in light of the general observation of the relations between laws and *mœurs* and manners in general. The fact that Book 19 includes extensive discussion of the role of religion would alone entitle treating these seven books (the last particularizing the discussion of religion) as a whole. Each of these books, though, is specifically concerned with morals, manners, and beliefs in the context of specific laws and practices. Book 19 treats of *mœurs* in general and political participation in particular; Book 20 treats of laws of commerce and manners; Books 20–21 treat of commerce and its effects; book 22 treats of money, Book 23 treats of propagation and Books 24–25 treat of religion. At the same time, Book 26 stands alone, treating of law-making overall and forming an overview derivative from the principles elucidated in the foregoing seven books, while at the same time providing an overview for *Spirit of the Laws* as a whole. The discussion of law-making, accordingly, constitutes the consummation of Montesquieu's principles as political project. What remain thereafter are the after thoughts consisting in general reflection on "founding" and particular illustrations of historical developments that offer opportunity for founding.

Book 19 is pivotal not only for creating a general portrait of the hybrid constitution but also for specifying the particular manner in which the "general spirit" of the nation forms the "morals and manners" of the nation. There is much confusion about the various terms of discussion Montesquieu employs, particularly

surrounding the terms *mœurs* and *morales*. The former is typically translated "mores" in English, while the latter is reserved for "morals." "Mores," however, refers in English to the characteristic customs and conventions of a society ("social mores") and as such are derivative rather than original. They are closer to "manners" than to "morals." Montesquieu, however, clearly applies the term *mœurs* not as derivative but originating. "Mores" was a nineteenth-century innovation generously applied in translations of *mœurs* in the works of Tocqueville and Beaumont. This is highlighted in chapter 3 of *Democracy in America*, in which Tocqueville defines his use of the term "social state," which is "the material and intellectual condition in which a people finds itself in a given period."

> The social state is ordinarily the result of a fact, sometimes of laws, most often of these two causes together. But once it exists, it can itself be considered the first cause of most of the laws, customs and ideas that regulate the conduct of nations; what it does not produce, it modifies. So to know the legislation and the mores of a people, it is necessary to begin by studying its social state.[1]

This definition attracted the observation from Herve´ de Tocqueville: "I do not know if this definition is very useful. It slows the transition from the second to the third chapter. In any case, *mores should be put before the other causes that modify social state*." (Nolla and Schlichter, p. 74, n. a, emphasis added.) The implications of this view conform fully to Montesquieu's observation that manners are derivative from *mœurs*.

> Morals and manners are practices which the laws have not established, or have not been able, or have not intended to establish.
>
> There is this difference between laws and morals, that laws rather regulate the actions of the citizen. While morals rather regulate the actions of the man. There is this difference between morals and manners, that the first rather concern interior conduct, the other the exterior **…**
>
> One must not be surprised if Lacedemonia's and China's legislators confused laws, morals, and manners. That's because morals represent laws, while manners represent morals. (*EL* 19.16)

Laws in this sense, however, must not be thought to be ordinary statutes or conventions, for the ordinary statutes themselves are bound to respect manners, as well as morals. For in opening Book 19 Montesquieu expressly describes manners as resulting from the constitution.[2] More precisely, he argued that "morals and manners are practices which the laws have not established." What Montesquieu called manners are what the nineteenth-century observers called "mores." What he meant by *mœurs*, accordingly, was something prior to and independent of manners —something "inspired" and regulating human action from within, *ab origine*. Manners, on the other hand, and hence nineteenth-century "mores" are concerned with the "exterior"—indeed the ephemeral (however fixed they may become).

We see this reasoning conclusively in one of the strangest statements made in *Spirit of the Laws*, namely,

> When the divine wisdom told the Jewish people "I have given you some precepts which are not good," that meant that they only had a relative goodness. That is the sponge for all the difficulties which one is able to make of Moses's laws. *EL* 19.21

This highly elliptical comment may be traced to *Deuteronomy* 10.13: "To keep the commandments of the LORD, and his statutes, which I command thee this day for thy good?" It is apparent that "for thy good" contradicts "which are not good." Upon closer examination one finds reason for Montesquieu's emendation in the source document, which reads, "I have given you ephemeral ordinances [rules of justice] for your well being." Not only is substantive good not ephemeral; it is absolute. That is to say that what is an ephemeral good is precisely not good itself but only contingently so. Given the infinite variability of contingencies, what contributes to human well-being in one circumstance need not be taken as good in any other context than the present contingency. The "precepts" to which Moses referred were of a different status than the "Ten Commandments," governing the rituals and liturgies of daily life instead of erecting a permanent injunction for all of existence. Montesquieu rendered Moses more exactly by appearing to contradict him than he could have done by literally reproducing Moses's statement.

What is often taken to be Montesquieu's moral relativism is clarified by the foregoing observations. The relativism that Montesquieu embraced was the relativism of contingencies, not moralities. Contingencies material and social constitute a moss clinging to social growth and fostering adaptive conduct that influences morals and shapes manners as a correlative consequence. The adaptations

are not linear, however, and therefore are truly relative, because they reflect the intrusion of human reason—which is to say, fallibility—as the necessary mechanism of adaptation. Montesquieu's anthropology, accordingly, explains the different morals and manners that humans exhibit, against the backdrop of human initiative—through choice—in the face of contingencies that localize human exertion and cannot be removed. That is the sense in which Books 19–25 set forth the conception that the "*government best aligned with nature* [is] that the particular disposition of which best matche[s] the disposition of the people for whom it [is] established."

The burden of Book 19, which demonstrates "Laws in the Relation which they have with the *Principles* that Create the General Spirit, the Morals, and the Manners of a Nation," is precisely then to lay out those "principles" in a hierarchical order. The book proceeds with the typical comparison of regimes but subordinate throughout to evaluating them in terms of their maneuvering from principles to day-to-day governance, departing from the natural occurrences that spawn societies in the first place. In that manner the book advances toward contrasting the hybrid regime with all the other regimes (of varying degrees of efficacy). The culminating chapter, chapter 27, lays out the positive case for the hybrid regime created by the contrasts, and in the course of its elaboration Montesquieu discusses the hybrid regime in terms of its development along cultural, political, commercial, and religious lines. Moreover, while it does not discuss "population" or propagation, it does make the passing observation that it will be a "populous" nation. Hence, each of the topics of discussion in the succeeding six books is organically foreshadowed in Book 19 and specifically in chapter 27.

The summary of chapter 27 underscores first that the hybrid regime will not struggle against nature (with the exception of climate) and it will, first, encourage people's natural bent to the fullest extent[3] and, second, sustain the manners that result from the *mœurs* on which the hybrid regime is founded. In a word, libertarian individualism will prevail in the society just as it did at the origin of the family (the equalizing choices of males and females) and the ensuing development of communities centered on lineage and succession. Citizens will socialize freely and experience in their manners the consequences that result; they will exercise—even bizarrely—political judgments that reflect rather ephemeral passions than fruitful reasoning. They will restrain representatives—including executives—in the very manner in which they originally equalized family roles, while yet distinguishing particular roles for each member.[4] Most importantly, they will manifest a

fickleness[5] that mirrors their reasoning without effect.[6] And they will be peaceful, while commanding military strength on the seas.

The climax of the final chapter of Book 19 is doubtless the observation that

> This nation, which peace and liberty would make affluent, emancipated from destructive prejudices, would be inclined to become commercial. *EL* 19:27.[7]

When we recall the definition of prejudice from Book 1—namely, ignorance of oneself—we cannot avoid reading this not only as token of the liberalizing influence of commerce (they would be "inclined to become commercial") but more specifically as an indication that, albeit still subject to some prejudice, the people fit to form the hybrid constitution are less subject to prejudice than less fortunate peoples. Their errors of reasoning (attempts to follow natural laws) hover nearer the truth of natural laws than do people in other regimes. Hence, to "align their government with nature" is a genuine prospect, and it is that prospect that opens the pathway to *mœurs* that support commerce. This analysis, therefore, reverses the common interpretation of commerce as the agent of formation and, as we shall see in the books following, frames the discussion of commerce that enables us to see it in its twofold dimension (trade and intercourse). Commerce grows out of rather than grows the indigenous passions of men. "All passions there being free, hatred, desire, jealousy, and the ardor to enrich and distinguish oneself would be manifest in their entire extent" (*EL* 19.27).

Before turning to the following books, it would be appropriate merely to acknowledge the significance of the fact that chapter 27 in Book 19 does not formally take up the separation of authorities entailed from Book 11.6. However, it does present the dynamics of that separation in a manner that underscores the constitutional foundations of law-making in the hybrid regime. At the same time, in presenting those dynamics it makes no mention of the judicial authority whatever, reinforcing the previously observed significance of the judicial authority being assimilated as nearly as possible to the people themselves. To discuss the *mœurs* and manners of the people is all that is required to present the dynamics of the judicial power. In fact, the judicial authority would be, as he said in *EL* 11.6 "invisible and null": "there would be in this state two visible powers, the legislative and executive authority, and … every citizen there would have his own will" (*EL* 19.27).

Now, the manner in which that self-governing will manifests itself appears nowhere so solidly as in religion, which is significant on account of its association

with the primordial foundations of the polity.

> With respect to religion, since in this state each citizen would have his own philosophy and consequently would be guided by his own lights, or his fantasies, it would occur, either that each person would have great indifference for every kind of religion of any species there might be, with the result that everyone would be inclined to embrace the dominant religion; or, one would be zealous for religion in general, with the result that sects would proliferate. (*EL* 19.27)

We should note at this point the symmetry between the flowering of commerce and the development of a multiplicity of religious sects. Religious openness seems to be directly connected with, and not merely analogous to, commercial openness.

Because Book 19 opens the discussion of law-making (which is to say the ephemeral management of contingencies rather than the laying of foundations), it makes abundant good sense that Montesquieu turns next to the subject matter of day-to-day law-making.

The context, therefore, in which the discussion of trade (commerce as exchange in contrast to commerce as intercourse) focuses upon the *management* of trade, the continuities of trade manifested in ephemeral provision for its support. Yet, the constitutional implications are readily apparent, as Bibby explains, and as the passing comment in Book 19 on the effects of commerce suggests.

> Further evidence that this is the new formula for a modernized best regime is easily seen by recalling the parallel formula for Roman greatness in Book 8. Rome, by contrast, was described as a vessel held by two anchors: religion and mores. (VIII.13). The transformation works neatly and one is tempted to sum it up, easily, as follows. Mores are relaxed and commercialized, religion is privatized and moderated, institutions take over for virtue; the end result is liberty.
>
> Montesquieu resists such facile interpretation by putting the magic formula in an awkward position, that is, in the middle of chapter seven*, in what seems to be a wasteland of boring trade policies*. Montesquieu could have placed this important formula elsewhere (for example, in XIX.27).[8] [emphasis added.]

As Bibby suggests, the comprehensive formula would focus on the regime itself. Nevertheless, Montesquieu buried it in the details of trade. The reason for this is made evident in the text itself, namely, that the day-to-day provisions for trade are not enacted with a view to the comprehensive formula. They rather reflect the choices made incrementally as contingencies or opportunities arise. Incremental choices open by definition pathways to consequences unchosen (and all the more so the more remote the consequences) precisely because they are informed by immediate objectives rather than remote objectives. Human life in advanced stages of civilization continues to mirror human life at its natural origins. Just as the mutual attraction of the sexes in nature entails the generation of offspring without intending "the family" (to think otherwise is to make the Hobbesian mistake of reading the habits of civilization backward to the beginning), so also do the enticements of gain entail remote offspring not immediately and perhaps never envisioned in the consummation sought. Nevertheless, in both cases the eventual consequences produce "legislation" to consolidate gains and improve opportunities.

What is far more important than Montesquieu's anticipation of modern economics, therefore, is his explanation of the manner in which problems of coordination emerge that opportunistically enable deliberate choices (at least by philosophical legislators) designed to foster pathways of incremental development that are nevertheless optimized with regard to human well-being. Montesquieu offers what we may call the Moses effect, a pathway to a good that is not good. For "it is a thousand times easier to do good than to do it well."

Much of Montesquieu's discussion in these books, accordingly, focuses on the folly of non-philosophical legislators (as well as a few philosophers). We encounter this in the critique of Medievalists who led men astray economically speaking:

> Thus do we owe to the speculations of Scholastics all the misfortunes which have accompanied the destruction of commerce and to the avarice of princes the institution of something which somehow places it beyond their power.
>
> Since that time, it has been necessary that princes govern themselves with more wisdom [prudence] than they could have thought [of] themselves. For, in the occurrence, the bold strokes of authority have discovered themselves so clumsy that it is a conceded fact that there is no longer anything but the government's goodness which yields prosperity.

> Folk have begun to cure themselves of machiavellianism, and they will cure themselves daily. More moderation in counsel is required. What folk heretofore called *coups-d'état*, today, would only be certain imprudences, independently of the horror. *EL* 21.20

We note here the "good intentions" of Scholastics that miscarried (condemning usury) and the "ill intentions" of princes that produced security (the invention of letters of exchange to evade confiscation). Princes had to become wary (prudent) of impoverishing themselves by grasping too much. The cure for Machiavellianism, however, goes beyond seeking the common good above the direct advantage of the prince.[9] It is primarily concerned (as we shall later see) with the recognition of incremental development as the proper focus of the law, recognizing the remote gains accompanying present choices and securing stable pathways to secure them. The very image that Montesquieu deployed, the *coups-d'état*, invokes a sudden stroke to capitalize on a present opportunity and that often involves "horrors" in consequence. It is the equivalent of the fabled "building on sand."

> Aristotle's philosophy having been carried to the west, it much pleased the subtle minds which, in times of ignorance, are the beautiful minds. Some Scholastics became infatuated with it and borrowed from this philosopher[10] many explanations about lending at interest, in the place of the source in the *Evangel*[11] that was so natural for it. They condemned it indiscriminately and in every case. From which commerce, which was only the profession of vulgar folk, also became that of dishonest folk. For, every time one prohibits a thing which is naturally allowed or necessary, one does nothing but to make dishonest folks of them that do it. *EL* 21.20

> The Jews, made rich by their extortions, were plundered by princes with the same tyranny—a thing which consoled the people but did not relieve them. *EL* 21.20

This discussion opens in chapter 19 and is sustained through chapter 22. We must observe two factors that make it important. The first is the double reference to Jews, first as those who developed "letters of exchange" to escape tyrannical exactions, then secondly as those who were extortionate in the practice of usury. Here we see at work contingent consequences not intended by the authors of the works producing them but favorable to liberty. Second, we witness Montesquieu's

contesting the authority of Aristotle (as understood by Scholastics) by opposing the authority of Christ to it. In the French of his time (and still) the reference to l'*Evangile* means Christ, the person, and not an office. That makes this a partner to the earlier reference to Moses in a rather curious manner. For one can find no statement of Christ condemning lending as such. There are many such passages in the *Pentateuch* and elsewhere in the *Old Testament*. But there are only three uses of the term in the words of Christ in the *New Testament*, and only two are relevant.

> And if ye lend to them of whom ye hope to receive, what thank have ye? for sinners also lend to sinners, to receive as much again. [35] But love ye your enemies, and do good, and lend, hoping for nothing again; and your reward shall be great, and ye shall be the children of the Highest: for he is kind unto the unthankful and to the evil. *Luke* 6:34-35 KJV[12]

> And he said unto them, Which of you shall have a friend, and shall go unto him at midnight, and say unto him, Friend, lend me three loaves; [6] For a friend of mine in his journey is come to me, and I have nothing to set before him? [7] And he from within shall answer and say, Trouble me not: the door is now shut, and my children are with me in bed; I cannot rise and give thee. [8] I say unto you, Though he will not rise and give him, because he is his friend, yet because of his importunity he will rise and give him as many as he needeth. [9] And I say unto you, Ask, and it shall be given you; seek, and ye shall find; knock, and it shall be opened unto you. *Luke* 11:5-9 KJV

While the first of these passages may be a gentle counsel ("lend hoping for nothing in return"), it does not expressly reinforce the injunctions of *Exodus* or *Deuteronomy*. Indeed, it may be said to promise the ultimate return of interest. Whereas the second passage specifically urges the borrower to be persistent in seeking a loan.

That Montesquieu intruded this kind of reference in a discussion of the incautious pursuit of interest strongly suggests that what he has called a "thing naturally allowed" is to be taken in light of a sanction anterior to the rules of justice and equity. At one and the same time, therefore, he is able to indict usurers (extortioners) and to defend the liberty of trade. That in turn makes the cure for Machiavellianism not only a revival of common good thinking but a revival of moral principles, not merely as authoritative but also as contingently beneficial.

Now the form of incautious pursuit of wealth is manifested nowhere more dramatically in the entire account of *Spirit of the Laws* than in the account of the manner in which the Spanish impoverished themselves.

> Initially, the Spanish considered discovered lands as objects of conquest. Peoples more refined then they discovered that they were objects of commerce, and they directed their sights to that subject. Several peoples have conducted themselves with so much wisdom [prudence], that they have assigned control to trading companies which, governing those distant states exclusively for the sake of trade, have created a great accessory power without encumbering the main state. *EL* 21.21

That particular observation in Book 21 is succeeded by a demonstration of how Spain, importing gold and silver from the New World, succeeded in impoverishing itself. It amplifies, however, the passage in the final chapter of Book 20 on "nations" and circumstances in which "it is disadvantageous to carry on trade." For states where trade is at equilibrium, there is great advantage—"greater consumption, more tradecraft, more employment, and more means to acquire power." Such a state will benefit from commerce's tendency to make superfluous things useful and useful things necessary, enriching its citizens. The disequilibrium created in Spain by flooding the country with specie, worked the opposite effect. Now, the last sentence of Book 20, therefore, is operative for exegesis: nations deprived of wherewithal will be better off "not to trade with anyone." That he deployed the term "trafiquer" at this point makes matters plain. The commerce that is trade is a prior condition for the consequences of every form of commerce.

> Nations, which in regard to the whole universe are what individuals are within a state, are governed, like individuals, by natural right and the laws which they have adopted. *EL* 21.21

This means that the foundation on natural right requires original distinctions (choices) that are only subsequently influenced (or deflected) by laws. The incrementalism that manifests in the laws, however, does not erode the natural right foundation. The preeminent question in *Spirit of the Laws*, therefore, is whether the natural right foundation consists of anything beyond the spontaneous inclination to peaceable, amiable sociality. If that foundation somehow incorporates the principles of justice and equity anterior to the rules of equity and justice, human community

will possess an anchor upon which to rest its ambitions however fitfully pursued. That anchor comes to light in a consideration of the denotation in commerce that is intercourse—namely, through consideration of the contingencies governing the interpenetration of peoples and the prospects for a consummatory peaceable, amiable sociality to match while not mirroring the original (due to the intervention of laws).

Because the short Book 20 reads primarily as survey of the history of commerce from ancient times at least to the modern era, its focus on the variable approaches to and regulation of trade highlights regime differences. Book 21 continues the historical survey, while focusing primarily on geographical distinctions. It mentions peoples, geographies, and princes or kings but not constitutions. The book also joins Books 14–18 and 25–31 as the only ones in the work that do not specifically focus in some way on regimes per se. Accordingly, it stands out as continuous with the anthropological account underscored in Book 18. That is the sense in which it emerges as focused more on the "commerce" that means "intercourse" than on "trade." It is concerned not with gains of trade but with the interpenetration of peoples.

We have observed the repeated emphasis on commerce curing "destructive prejudices." We require, however, to understand that dynamic in light of the broader discussion of commerce. Montesquieu's awareness of this necessity induced him to refer readers back to his earlier work in order to approach the subject adequately. The context in chapters 13 and 14 was the Roman detachment from maritime endeavor in particular and commerce in general. The critical passages, however, were these:

> Carthage, which conducted warfare with its opulence against Roman poverty, had by that very fact some disadvantage: gold and silver exhaust themselves; but virtue, constancy, strength, and poverty never exhaust themselves.
>
> Powers founded on commerce can long subsist in mediocrity; but their greatness is of little duration. They raise themselves little by little, and, with no one noticing. For they perform no single action that would cause a noise and signal their power. But, when the thing has come to the point that no one can any longer avoid seeing it, each seeks to deprive that nation of an advantage that it has gained, so to speak, only by surprise. *Romains*, c. 4.

We find in this passage a foretaste of the discussion in Book 18 of the distinction between fertile and sterile territories, now coupled with discussion of the emergence of power that tempts ambition and that characterized the first hours of society (Book 1).

In this formulation, the interpenetration of peoples was resisted in favor of the integrity of the regime. Thus seafaring and commerce were resisted. Plato and Polybius are cited by Montesquieu, along with his own work. In *Spirit of the Laws* Book 21 the chapters on Rome establish the context in which the broader geographical survey is to be viewed, particularly the critical commentary on commerce in England and Marseille. What becomes most clear is that the distinction in constitutions is not the basis of evaluation. Rather, a combination of *mœurs*, prejudices and contingencies determined the prospects of commerce, especially as relating to intercourse.

Montesquieu notes in opening the Roman passages the critical distinction:

> I will say but one word about internal commerce. Its main branch was that of the grain which they brought in for the Roman people's subsistence. That was a regime matter, rather than an aim of commerce. On that occasion the pilots received certain privileges, because the empire's welfare depended on their vigilance. *EL* 21.16

The Roman indulgence of bread and circuses was for internal purposes, and transnational intercourse was fostered no further than served that end. Moreover, the Roman disposition in this regard carried over into its relation to others.

> The Romans and the Parthians were two rival powers who fought, not in order to know who ought to reign, but to exist. Between the two empires deserts developed. Between the two empires folk were always in arms. Far from there having been commerce, there did not even exist communications. Ambition, jealousy, religion, hatred, and morals separated everything. Thus, the commerce between the west and the east, which had several routes, no longer had but one. And, Alexandria having become the single way-station, that way-station grew. (*EL* 21.16)

Again,

> At the time that the Romans were at the height of greatness and that they seemed to have only themselves to fear, Mithridates newly called into question what the taking of Carthage, the defeats of Phillip, of Antiochus, and of Perseus, had decided. Never was war more fatal. The two parties having great might and mutual advantages, the peoples of Greece and Asia were destroyed, whether as friends of Mithridates or as his enemies. Delos was caught up in the common misfortune. Commerce declined everywhere —it was indeed required that it be destroyed, for the peoples were. (*EL* 21.12)

In other words, Rome eschewed trade as it pursued domination and that foreclosed intercourse (communication). Commerce eventually arose elsewhere in the shadow of Roman indifference. Nevertheless, the necessary trade that Rome did undertake

> procured the Romans an extensive navigation, which is to say, great might;[13] that new merchandises augmented internal commerce, favored the arts, and maintained industry; that the number of citizens multiplied in proportion to the number of new means of living which folk had; that this new commerce produced luxury, which we have proved to be as favorable to government by a single person as fatal to that by several persons; that this institution was of the same date as their republic's fall; that luxury at Rome was necessary; and that it was indeed necessary that a town which attracted to itself all the wealth of the universe would return it through its luxury. (*EL* 21.16)

Hence, we must conclude that Rome grew rich because of commerce but not through commerce. This introduced a corruption from which we may date the fall of the republic. That is, here is a case in which commerce not only failed to strengthen the republic, as republic, but proved instrumental to its decline.

Nor was Rome alone.

> An Egypt distant, by religion and by morals, from all communication with foreigners, scarcely conducted any external commerce. It enjoyed a fertile soil and a profuse abundance. It was the Japan of those times: it sufficed unto itself. *EL* 21.6

> For Greece, what causes of prosperity were the games which it gave, so to speak, to the universe, the temples to which all kings sent offerings, the feasts in which folk from all corners assembled, the oracles which engaged the attention of all human curiosity, and, finally, taste and arts carried to a point that, to imagine exceeding them will always be not to know them? (*EL* 21.7)

This strong contrast between Egypt and Greece highlights intercourse, which underscores still more significantly what occurred in Rome.

> Religion succeeded in corrupting that which [Rome's] affluence had left in the way of morals. It erected a temple to Venus, where more than a thousand courtesans were consecrated. It is from that seminary that the greater part of those celebrated beauties came, about whom Athenaeus has dared to write the history. (*EL* 21.7)

It is this background of the destructive prejudices of religion and luxury (from trade and conquest) that enables the reader to see England, accordingly, as specially distinguished. The critical chapter 7 of Book 21, "the spirit of England in commerce" and not the "spirit of commerce in England," lays the case.

> England hardly has any settled tariff with other nations. Its tariff changes, so to speak, with each parliament, by reason of the individual duties which it either eliminates or imposes. England has also intended to preserve its independence in this. Supremely jealous of the commerce that folk carry on its turf, it binds itself by few treaties and is only subject to its [own] laws.
>
> Other nations have caused commercial interests to yield to political interests. This one has always caused its political interests to yield to the interests of its commerce. (*EL 21.7)*

The leading consequence of England's particular approach to trade is to expose the nation to the influence of frequent intercourse with others, albeit always varying by judgments of *political* necessity. That is, the contingent enactments are founded in political needs, despite being aimed at commercial advantage. Thus, it is not commerce *per se* that is the cause—though it produces effects in its own right—but politics. That may appear otherwise from the contrast between "other nations" and

England. That passage, however, must be read in light of the foregoing observation that "England *intended* to preserve its independence" in regulating the conditions of trade. Thus, England's approach to commerce was driven by its constitution, which determined that extensive commerce was vital and justifies forcing ephemeral political interests to yield to commercial interests on the basis of a "higher law."

The ultimate foundation of this reading emerges from a closer consideration of the foundation of Montesquieu's judgment that Marseille was an excellent example of a commercial republic. Typically taken to show commerce as the source of political *mœurs* and social manners, Montesquieu actually demonstrates that Marseille benefited from a series of contingencies over which it exercised no control and which, at length expiring, left it impotent in the face of political challenges.

> Marseille, a necessary asylum in the middle of a stormy sea—Marseille, that place at which all the winds, sea banks, and the arrangements of the coast ordain that one's land was frequented by sea-going folk. The sterility (a) of its territory dedicates its citizens to the commerce of economy. It was required that they would be industrious, in order to supplement nature which deprived them. It was required that they would be just, in order to live among the barbarian nations which had to provide their prosperity. It was required that they would be moderate, in order that their government would always be tranquil. Finally, it was required that they would have frugal morals, in order that they should be able to live on a commerce which they would conserve more surely when it would be less advantageous. (*EL* 20.5)

> In the first ages there were great wars between Carthage and Marseille over the subject of fishing. After the peace, they carried on the commerce of economy competitively. Marseille was all the more jealous since, equaling its rival in industriousness, it had become its inferior in might. That's the reason of their great faithfulness on behalf of the Romans. The war which these latter conducted against the Carthaginians in Spain was a source of wealth for Marseilles, which served as a store house. The ruin of Carthage and of Corinth further heightened Marseille's glory. And, but for the civil wars [in Rome], in which it was required to close eyes and take a part, Marseille would have been happy under the protection of the Romans, who had no jealousy about its commerce. (*EL* 21.11)

Note that Montesquieu recapitulates in the initial description the anthropology that accounts for a commerce of economy (and even frugality) in Marseille. They were governed by contingencies to which they adapted from necessity. That left them, however, prey to predators who might eventually and in fact did appear. Marseille, in short would have been devoured by Carthage, but for Rome.

Because Romans had no "jealousy" over commerce, they increased "Marseille's might by ceding several countries. They feared everything about the barbarians and nothing about a trading people. Besides, their genius, their glory, their military education, and the form of their government alienated them from commerce" (*EL* 21.14). Rome's vast empire was founded in domination wherever possible and "isolation from all nations which had not been subjected. The fear of imparting to them the art of conquering caused the Romans to neglect the art of enriching themselves" (*EL* 21.15).

Marseille flourished as a client state of Rome, which took no interest in Marseille's commerce. Finally, when Rome succumbed to its own civil wars, its client state was consumed by them as well! We must conclude, accordingly, that the commerce of intercourse—the interpenetration of peoples—bears advantages for a well-constituted regime that intends to benefit from it, while a commerce of trade alone does not do so.

Montesquieu, accordingly, balances his account of commerce with a distinction between the internal effects of trade and internal effects of intercourse. The analysis of money in Book 22 (which on the surface may be thought the most technically economic—or at least financial—furthers the balancing, and he does so in a way that leads directly into the discussion of religion. He accomplishes this by describing the "propagating" effects of money (specie and currency), then (in Book 23) the propagation of the human species and, finally, in Books 24 and 25 the propagation of religion. The pathway from trade to intercourse, therefore, begins with observations about comparative demand and supply circumstances, the need for means of exchange, the relative power of exchange based upon the generality of money (a substitute for goods), and the consequent exposure of particular peoples to peoples remote both in terms of reciprocal material advantages and, ultimately, the penetration of ideas.

We have adequately anticipated these discussions in chapter 5, where the discussion was relevant to the anthropology deployed by Montesquieu and the discussion of whether religions could propagate. In that context, we pointed to the manner in which Montesquieu invoked the authority of Herodotus and, on his own empirical testimony, verified its reliability. By means of notes in Books 21 and 22

Montesquieu completes the circle of analysis that launches us into the extraordinary observations concerning Christianity in Books 24 and 25. What Book 22 further contributes to the analysis in this context is its lengthy return to the question of usury, which Montesquieu proceeded to reduce to a synonym for "interest." Having established that money is a commodity, he observed that "whoever needs it must 'rent' it." Because money's value derives from its circulation, it can only be rented, not owned (technically speaking). In that context, he observes further,

> It is certainly a very fine act to lend one's money to another without interest, but one senses that that can only be a counsel of religion and not a civil law. (*EL* 22.19)

The reader is thence thrust back into the Book 21 citation of Christ on the subject of "usury," where we saw Christ does not in fact condemn it. For, Montesquieu goes on to observe, it is the rentability of money that best enables commerce. Christ had been invoked to contest the authority of "Scholastics," but in the final chapters of Book 22, following this reintroduction of the subject, the reader learns that usury was a fundamental object of law-making from ancient times, without reference to Aristotle or Scholastics. The Romans in particular, exhausted themselves in seeking to regulate lending at interest (setting rates for it or prohibiting it as contingencies required) and all while trying to sustain a distinction between Roman citizens and "allies or Latins." Montesquieu's analysis shows that for every new regulation there arose a new evasion. The rentability of money rendered it impossible to regulate the intercourse of the diverse peoples (at least where they had any prospect of actually communicating with one another). He carried the subject beyond the fall of the republic into the vain exertions of the subsequent empire, indicating, as he remarked in the chapter (4) on despotic states, that the power of exchange "hobbles" even despotism. Reprehending extreme attempts arbitrarily to settle values as merely raising the rates of interest, he remarked, "I will always say that it is moderation that governs men and not excess" (*EL* 22.22).

The invocation of moderation, in light of the "contradiction" of *Deuteronomy* 10:13 and the false attribution to Christ from *Luke* 6:34-35 paves the way for Montesquieu to make clear exactly how he understands the incremental legislation he has been at pains to defend. Ordinary rules of justice are ephemeral and aim for contingent advantage and not final resolutions. The counsel of Christ promises to bestow benefits on the "the unthankful and to the evil." The undiscriminating hand of commerce, trade and intercourse, touches all alike and does not require the

mediation or arbitration of moral censors. It is the rent that directs the energies of individuals to their advantages. Montesquieu may be the first clearly to use the term "rent" in this signification. But he means a good deal more than self-interested dealing in his application of the term. Here rent, effectively, is a universal grammar or language. For men to be attuned to that grammar, they must be emancipated[14] from destructive prejudices. Moderation must not only characterize the ambitions of princes; moderation must also characterize the aspirations of men.

We discover the application of the counsel of moderation for humans in the parallel discussion of the propagation of the human species (parallel, that is, to the discussion of the universal grammar of rent). What is most striking in Book 23, however, is that Montesquieu immediately bases his argument on nature. Book 20 launched the inquiry on commerce with a focus on *mœurs*. The culmination of this discussion with a focus on nature points back to the anthropology, this time with a focus on particulars rather than generalities. The very topic is prosaic, which is perhaps the reason it is headed with an epigram from Lucretius's hymn to Venus. The poetry of nature must frame the prose of human life. Hence, and emphatically, following the poem, Montesquieu declares that men and women (unlike other animal species) find propagation a difficult thing because of "the manner of thinking, the character, the passions, the fantasies, the whims, the idea of preserving one's beauty, the inconvenience of pregnancy, [and] that of a too numerous family burden propagation in a thousand ways" (*EL* 23.1).

The solution: marriage! Immediately he followed the lament with invocation of a "natural obligation for fathers to nourish children that caused marriage to be established." It is the "natural obligation" that pinpoints that responsibility, whereas an ancient, highly developed civilization, the Garamantes, only instituted it imitatively. That statement seems incomprehensible. If marriage is ordained by nature, why would any particular people, especially an advanced civilization, be said only to have mirrored it? The answer, according to Montesquieu, is that, among peoples in well-ordered societies,[15] the law *must* declare who the father must be by formal ceremony in order for the natural obligation to be fulfilled. Presumably, following Pomponius, Montesquieu did not think the Garamantes had such a law. And it is certain that their laws have not descended to us. Hence, wherever there are peoples who live as "married" without the formal institution of law, they do so only in mirror of the natural obligation.

The point of this critical line of reasoning is the identification of Montesquieu's insistence upon a deliberate choice as the point of origin for the mature constitution. It is important to him that it not be regarded as a spontaneous

development, as we shall see. For, as he observed, "Nations… are what individuals are within a state, are governed, like individuals, by natural right and the laws which they have adopted." Hence, starting from the intercourse that leads to family, we discover in parallel an intercourse among nations. Local, ordered propagation enables global, ordered propagation.

A difficulty arises from the fact that local, ordered propagation *must* be instituted by law, while law must derive from *mœurs*. At the base of those *mœurs* lies a fundamentally religious commitment. Thus, what has been done with respect to usury must be repeated in the case of marriage. The discussion of propagation, accordingly, paves the way for the decisive discussion of religion, a discussion which is highlighted by the fact that Montesquieu's religious critics (who landed *Spirit of the Laws* on the *Index*) completely overlooked (or failed even to observe) his most radical departures from orthodoxy—namely, the contradiction of holy writ and the assimilation of Christianity to the anthropology in Books 24 and 25. That failure was the more remarkable in that Montesquieu in his *Défense de l'esprit des loins* repeatedly called attention to the latter innovation (albeit not highlighting the muscular adaptations of holy writ).

The background against which to analyze Montesquieu's treatment of religion is his keen awareness of the three forms of atheism outlined toward the conclusion of Plato's *Laws*. The three forms of atheism are the denial that gods exist, acknowledgment of their existence while declaring them hostile, and acknowledging their existence but declaring them indifferent to man's fate.[16] The last of these three forms responds to what we have identified in chapter 2 as Montesquieu's *kluōtheism*, which assimilates God's indifference (he "rewards the unthankful and the evil") to the indifference of nature and launches human life in dependence on human reason. Although marriage is a natural obligation, it nevertheless *must* proceed from deliberate choice. In the same manner, the well-ordered society ensues from natural obligation (peaceable, amiable sociality) but must proceed upon deliberate constitutionalism.

For such reasons the discussion of propagation in Book 23 opens by declaring it indifferent whether lineage is established through male or female (father or mother). There is no "inconvenience" in either. However, there is every inconvenience in choosing neither. For in that case names do not take on the bearing of continuity—that is, the distinguishing function of names is to underscore the initial impulse to propagate the "human species." Nominalism means nothing in itself, while meaning everything in the purpose to which it is adapted—namely to infuse humans with the idea of "a thing that ought not to perish" (*EL* 23.4). Hence, the discussion in Book

23 takes the form of the fitful attempts at regulating population within states across time and constitutions. The analysis reflects what we have seen previously, namely incremental attempts at legislation that miscarry as often as (if not more than) not. The overview ends, however, with the punctuation of a comparatively lengthy review of Roman practices, and in recapitulation, Rome's fall. What distinguishes the account, however, is its being bracketed by a pre-Roman reference and a concluding Roman reference that seals fall.

In the bracketed references Montesquieu frames the discussion of an unspeakable refusal to adhere to the natural obligation of intercourse for the purely utilitarian or instrumental aim of restraining population growth in the light of a mirrored refusal founded not in utility but in perfectionism—same measures, radically different effects. The examples deployed to this end are those of Aristotle's apparently approving reference to the Cretan practices of secluding women (convents) and permitting male homosexuality (consistently and tacitly likened by Montesquieu to establishing monasteries but also called the "crime against nature").[17] Notably, the reference derives from the discussion of founders and lawgivers in Aristotle, to which Montesquieu's discussion is parallel, albeit dispersed more widely in his book. In that respect, the following bracket becomes particularly significant, opposing founders and lawgivers (and presumably philosophers, since we learn in Book 27 that founders are philosophers) to religion and introducing a tension between the respective Book 1 functions of each to reinforce the laws of nature.

The second example, accordingly, is that of the introduction of convents and monasteries by Christianity, emerging in Christianized Rome and thus synchronously with Rome's fall. In this example Montesquieu emphasized the aim for which the practices were adopted—namely, perfection. Indeed, he derived the Christian urge toward perfection from the tendencies in philosophy. A long quotation is required:

> Some philosophy sects had already introduced in the empire a spirit of detachment from business, which would not have been able to prevail to that degree at the time of the republic, when everyone was occupied with the arts of war and peace. From this an idea of perfection attached to everything which led to a speculative life; from this detachment from the cares and worries of a family. The Christian religion, coming after philosophy, settled, so to speak, some ideas that philosophy had done nothing but prepare.

> Christianity imparted its characteristics to jurisprudence. For rule is always related to the priesthood. One may see the Code Theodosian, which is only a compilation of the ordinances of Christian emperors.
>
> A panegyrist of Constantine said to that emperor: "Your laws have only been made to correct vices and regulate morals. You have removed the device of the ancient laws, which seemed to have no other aims than to lay traps for simplicity."
>
> It is certain that Constantine's changes were made either on some ideas which related to the establishment of Christianity, or on some ideas taken from its perfection. From the first aim derived those laws which gave such authority to the bishops that they have been the foundation of the ecclesiastical jurisdiction, and from that those laws which weakened paternal authority by depriving the father of the proprietorship of his children's goods. In order to extend a new religion it is required to eliminate the extreme dependence of children, who always cling less to what is established.
>
> The laws made for the sake of Christian perfection were above all those by means of which Constantine eliminated the penalties of the Papian laws, and exempted from them, as well they who were not married as they who, being married, did not have children.
>
> "Those laws had been established," said an ecclesiastical historian, "as if the multiplication of the human species could be a result of our cares, instead of seeing that that number waxes and wanes according to the order of providence."
>
> Religious principles have influenced extremely the propagation of the human species; they have somewhat encouraged it, as among the Jews, the Mohammedans, the Zoroastrians, and the Chinese; and they have shocked it, as they did among the Romans turned Christians. (*EL* 23.21)

To remove human propagation from human hands is to close one's ears to natural obligation. Hence, Montesquieu cannot be more clear: the cumulative effect of Christian doctrine, beyond cementing the decline of Rome, is to obstruct human effort to conform to the natural law. For that reason, utilitarian calculations, whether

good or bad, lose their power to direct deliberate human conduct. Accordingly, nothing is more important in securing the full scope of incremental improvement through intercourse than dislodging the erroneous conceptions of religious dogma. Of that dogma Montesquieu observed that "they do not cease to preach continence, which is to say that virtue that is most perfect because, in its nature, it must be practiced by very few persons" (*EL* 23.21). Although Montesquieu exclaimed that "God knows I should not speak against the celibacy established by religion," he could not "silence himself in the face of the [religion] that fosters libertinage; the one in which the two sexes, corrupting themselves by their natural feelings, flee from the union that should make them better to live in that which makes them worse." By contrast a frightening "sense of shame" prevented his actually describing it (*EL* 21.17). We may accordingly measure the gravity of the case by the effort required actually to describe the harms of Christian dogma.

> It is a rule derived from nature that, the more one diminishes the number of marriages that can arise, the more one corrupts those that do arise; the fewer married folk there are, the less fidelity in marriage there is; just as there are more thieves where there are more thefts. (*EL* 21.21)

These powerful images reinforce the argument, and they do one thing more. They demonstrate that the argument is of one piece, from the opening of the discussion of commerce through the remaining discussion of religion—or, properly, what is necessary to be done about religion. We uncover this continuity in a throwaway line at the end of chapter 21, when Montesquieu analogizes the threat celibacy poses to marriage to regulations disrupting the profits of tax farming financiers (first cousins to usurers, whose extortionate rent-seeking aliments public revenues and whom he thoroughly abused in Book 13). The issue is intercourse, and the question is what nature establishes as its limits. The answer depends on the truth about religion.

It is the truth about religion that emancipates humans from the thrall of destructive prejudices, and that emancipation constitutes the premise upon which "curing" destructive prejudices can begin. Accordingly, the turn to religion in the following books represents the culmination of the discussion of commerce as intercourse. The key to the interpretation of the books on religion is revealed in Book 21, where Montesquieu anticipates his thinly shrouded critique of the Inquisition and importantly conveys the critique in his own name rather than in the guise of an anonymous Jew, whose "letter" Montesquieu described as the "most useless" ever written since one cannot convey the truth of what is obvious. [He

recurs to the subject in 26.11 &12 and had written (again fictionally) on it in *Persian Letters* 29.]

Accordingly, it fails to present Montesquieu's argument accurately to treat his fictional letter as an attempt to veil his criticisms of Christian dogma and practice from church hierarchies. For he had said enough overtly to invite church critics to assail him. Since the fictional letter appears at the end of the section explicitly on religion and was anticipated in Book 21 on commerce as intercourse, Montesquieu plainly means the whole to be understood in the light of that bracketing. That assessment is reinforced by the return to the topic in the summary Book 26,[18] which serves to identify the themes of the work as a whole as emphasized in chapter 2.

What was said in Book 21, therefore, establishes the ground of analysis:

> The kings, being unable to forage in their subjects' purses on account of their privileges, submitted the Jews, who were not considered citizens, to torture.
>
> Finally, there arose a custom which confiscated all the property of Jews who converted to Christianity. We know that most bizarre custom through the law which abrogates it. Folk have given some most empty reasons for it. They have said that they wanted to test them and to do so with the result that there would remain nothing of enslavement to the devil. But it is apparent that that confiscation was a kind of right of redemption for the taxes which the prince or the lords levied against the Jews, and of which they were deprived whenever these last embraced Christianity. In those days folk regarded men like the lands. And I will remark, in passing, how much folk have taken advantage of that nation from one century to the next. They confiscated their property when they wanted to be Christians, and, soon afterwards, had them burned when they did not want to be Christians.
>
> Yet, *one beheld commerce emerge from the breast of oppression and desperation*. The Jews, proscribed in each country turn after turn, discovered the means of saving their belongings. Thus did they render their havens forever certain. For the sort of prince who could indeed want to be rid of them would not, for that, be of a humor to lose their money. *EL* 21.20

The mixing of conversion (religious intercourse) with public access to the property of excluded others (commercial intercourse) led to methods of evasion (letters of exchange) that forced actual intercourse with the excluded others as the price of acquiring their money through taxation.

Montesquieu treats this rank injustice as more outrageous than the injustice of burning at the stake, albeit demonstrating the power of commerce to support emancipation from the destructive prejudices that otherwise sustained the injustices. Now we may assess this claim in light of the development of the broader discussion of religion, while noting first how Montesquieu's full position differs from that enunciated in the fictional letter. The burden of the fictional letter is to dispute the religious claims of their persecutors. At a critical stage of the argument, however, the letter writer appeals to modern enlightenment.

> You live in a century in which the natural illumination is livelier than it has ever been, in which philosophy has enlightened minds, in which the morality of your Evangel has been more known, in which the respective rights[19] of men over one another—the sway that one conscience has over another conscience—are better established. If, therefore, you do not recover from your old prejudices, which, if you do not heed, are your passions, it's necessary to admit that you are incorrigible, incapable of all illumination and all instruction. And a nation is most unfortunate, which gives any authority to men such as you. *EL* 25, 13

As an aside, it is quite remarkable how strongly this passage anticipates the passage in George Washington's "political legacy":

> The foundation of our empire was not laid in the gloomy age of Ignorance and Superstition, but at an Epocha when the rights of mankind were better understood and more clearly defined, than at any former period; the researches of the human mind, after social happiness, have been carried to a great extent; the Treasures of knowledge, acquired through a long succession of years, by the labours of Philosophers, Sages and Legislatures, are laid open for our use, and their collected wisdom may be happily applied in the Establishment of our forms of Government; the free cultivation of Letters, the unbounded extension of Commerce, the progressive refinement of Manners, the growing liberality of sentiment, and

> above all, the pure and benign light of Revelation, have had a meliorating influence on mankind.[20]

At the close of his letter Washington also referred to "the divine author of our blessed religion," thus echoing the anonymous Jew's reference to "your Evangel," which refers specifically to the person of Christ as Messiah. In the anonymous letter usage prior to that, the fictional author was careful to refer only to "Christ" (the historical person). Thus the reference to the Messiah specifically forms a religious challenge rather than a mere doctrinal or liturgical challenge and serves at the same time to reinforce Montesquieu's own use of "Evangel" in *EL* 21.20. In speaking of Christ as Messiah, therefore, Montesquieu means to distinguish the Christian religion from the historically developed Christian church.

At the end of chapter 1 in Book 24, accordingly, when Montesquieu affirms Christianity as "the greatest good" that men receive, he addresses himself specifically to the account he derived from *Luke* 6:34-35.[21] To underscore the point, he punctuates it in the note to Book 24.25, the note to Book 25.2, and yet again in the note to Book 25.2.[22] He is careful to insist, however, that

> Since, in this work, I am no theologian, but a political writer, there could be here some things that should be entirely true only in a human way of thinking, not having been considered in relation to more sublime truths.
>
> In regard to true religion, it requires but very little fairness to see that I have never presumed to make its interests yield to political interests, but to unite them. Now, in order to unite them *it is required to know them*. (*EL* 24.1) [emphasis supplied,]

His refusal to write theologically does not derive from a lack of theological understanding. Rather, it results from the decision to focus on "a human way of thinking"—that is, thinking from the point of view of man within the created order rather than on the basis of the created order. That is a philosophical posture that operationalizes a view of God as indifferent albeit present. And precisely because the terms of being in the created order (within nature) devolve from divine provision (principles of equity and justice prior to rules of equity and justice), it must follow that the theological understanding regards God as having spoken clearly while not descending into immediate provision or direction. That frames the true bearing of Montesquieu confession, "I am a Christian," in the context of his

discussion of the virtue of the Stoic sect.[23] Hence, divine indifference does not denote a lack of standards but a release of agency. With respect to inanimate being mere mechanism makes such agency unnecessary. With respect to man the required agency defaults to man's parsing the word of God with recourse to an error-prone reason. It descends to man, accordingly, to distinguish true and false religion, and that is the basis upon which Montesquieu can identify the Christian religion as the "greatest gift" to man.

What remains of the comparative analyses of Book 24, therefore, is to demonstrate that divine indifference is not a form of atheism to the precise extent that God has spoken. Taking the created order as having been spoken into being suffices to establish that God has spoken. What is required further to distinguish divine indifference from one of the Platonic forms of atheism is to demonstrate that the creating word can be parsed. For that reason, the principal burden of Book 24, having established this premise, is to refute the atheism of Pierre Bayle, "that great man," whom Montesquieu also charges with teaching "blind fatality" (mere mechanism) as the foundation of being. To hold that God is blind to the course of events—and for that matter dumb—alone turns divine indifference into atheism.

In the very first chapter of the first book of *Spirit of the Laws* Montesquieu held,

> They who have said, that "a blind fatality has produced all the effects which we see in the world," have said a great absurdity: for what greater absurdity [is there] than that a blind fatality could have produced intelligent beings? (*EL* 1.1)

Here Montesquieu takes aim squarely at Spinoza, as has been oft noted. However, we should prove unwary if we failed to see that he was likely familiar with Spinoza's argument by means of Bayle's *Dictionnaire* article on Spinoza.[24] And particularly since Bayle identifies Spinoza's fatal flaw as "blind fatalism," Montesquieu aims far more squarely at Bayle. Spinoza's fabled atheism of principle constitutes a lesser danger than Bayle's tacit atheism of practice. In embracing Bayle's critique of Spinoza's monadism, Montesquieu nevertheless identifies as paradoxically tacit Bayle's Manicheanism. Bayle's problem derived not from seeing god as all and all as god (as Spinoza did[25] in arguing that there was only one substance in which all particulars participated[26]) but, rather, from insisting upon two substances forming the whole, forcing god to cohabit with evil. On

> that foundation divine omnipotence is no less qualified in that case than it is in the denial of god's existence. Far worse than an indifferent (that is, noninterfering) god, divine impotence replaces divine omnipotence—impotence in the face of evil.[27]

Since Montesquieu considered Bayle a "great man," his critique must be attentively considered in order to comprehend why Montesquieu thought it vital to his own endeavor. In a word, we may summarize by saying that Montesquieu identified the particular agency of human beings—deliberate exertion—as both fundamental to the potential amelioration of human circumstances and also impossible except to the extent of an indeterminism that can result only from the necessity for self-imposed conformity to transhuman principles. Man, he said in Book 1, was alone among beings in possessing self-motion (that is, undetermined motion), while yet being configured in such manner as to act conformably to nature by will and understanding. In order for such a capacity to manifest to good effect, it must be able to contravene resistance; it must be able to overcome evil. Without determining (in the language of the schools) whether evil is a substance or a modification (resulting from prejudice), it must be possible, albeit only incrementally and contingently, successfully to oppose good to evil. The observation that "it is a thousand times easier to do good than to do it well" is a concession to reality that nevertheless preserves the standard of well-doing.

Following the first chapter of Book 24, accordingly, and in which Montesquieu identified Christianity as the "greatest good," Montesquieu turns immediately to the "paradox of Bayle."

> Mr. Bayle has presumed to prove that it were worth more to be an atheist than an idolater;[28] which is to say, in other terms, that it is less dangerous to have no religion at all than to have one of the bad.… That is only a sophism, based on the idea that it is of no utility to humankind whether one believe that a certain man exists, whereas it is most useful that one believe that god is. From the idea that he is not, the idea of our independence follows; or, if we are unable to hold that idea, that of our revolt. To say that religion is not a repressive motivation because it does not always repress, that is to say that neither are the civil laws a repressive motivation. It is to reason poorly against religion to gather together in a large work a long list of the evils which it has produced, if one does not similarly make a list of the goods which it has caused. *If I wanted to relate all the evils in the world*

> *that civil laws, monarchy, and republican government have produced, I could say some frightening things*.
>
> The question is not whether it were more valuable to know that a certain man or a certain people has no religion than that he abuse the one he has, but to know what is the least evil; that one sometimes abuse religion or that there be none at all among men.
>
> … to diminish the horror of atheism, folk excessively blame idolatry. It is not true that, when the ancients raised altars to some vice, it meant that they did love that vice. That meant, on the contrary, that they hated it. … There were [evil] divinities to which folk prayed not to inspire the crime, and others to whom folk prayed to avert it. *EL* 24.2 [Emphasis supplied.]

In rebutting the claim of twin substances in the whole, Montesquieu denies that evil holds the same authority over men's souls that good holds. If not a substance, evil must then be a modification that affects men through "destructive prejudices." In that case the power of evil would arise not from an agency independent of God or nature but rather from the foundation in nature that distinguishes "beings deprived of intelligence" from "individual intelligences" that make laws for themselves over and above those they do not make. Those self-artificers, however, must have recourse to an authority not of their own making, anterior principles to guide their law-making. Yet, in consulting that authority, they are "subject to error."

The critical turn in the government, accordingly, is that while God provides counsel, God does not provide correction. The indifference to error is actually noninterfering agency rather than non-judging perspective. It avoids embracing Plato's third form of atheism only by discovering man's capacity to discover and hence benefit from God's ameliorating counsel. That is "the greatest gift that man *can* receive." Evil can be overcome to the extent that it is not an independent agency but rather only the effect of the elective power of man. Liberty or freedom of conduct is at once a curse and the cure. Bayle's first paradox is the unfounded belief that man lives in the shadow of a benign God and irrebuttable demon: religion does not "repress" evil and men may love demons as well as God. That is the practical atheism that is still a form of blind fatality. Montesquieu's argument that this position would equally explode all claims for ameliorative capacities of any of the archetypal constitutions underscores the understanding that it denies the efficacy of

deliberate construction (he omits despotism here because it has no ameliorating claims).

But Bayle has a second paradox. chapter 6 in Book 24, "Another Paradox of Bayle," argues that deliberate conduct is ameliorating by particularly holding "that true Christians could not form a state that might be able to subsist." This stigmatization of "the Christian religion" specifically discounts the ameliorating power of acting for the good, to which Montesquieu responds, "Why not? … They would sense quite well the rights of natural defense."

> The principles of Christianity, well engraved in their hearts, would be *infinitely stronger than that false honor of monarchies, those human virtues of republics, and that servile fear* of despotic states.[29] (*EL* 24.6) [Emphasis added.]

The arguments that the counsels of Christianity reinforce the understanding of "rights of natural defense" complete the assimilation of divine laws to natural laws. Montesquieu identifies peaceable, amiable sociality with Christian teaching. Moreover, he believes that those counsels are weighty enough to found preceptual structures to sustain a society. He is clear: the argument is not about church doctrines or hierarchies, for Bayle could not distinguish "orders for the establishment of Christianity itself, nor the precepts of the gospel from its counsels."

> Whenever the legislator has given some counsel, in the stead of giving laws, that is because he has seen that his counsel, were it commanded as law, would be opposed to the spirit of the laws. (*EL* 24.6)

The sense in which this is to be understood is conveyed in the following chapter on "Laws of Perfection in Religion":

> Human laws, made to speak to the mind,[30] ought to offer precepts and not counsel. Religion, made to speak to the heart, ought to offer much counsel and little precept.[31] When, for example, it offers rules not for the good but for the best, not for that which is sound[32] but for that which is perfect, it is suitable that those be counsels and not laws. For, perfection does not concern the generality of men, nor of things.[33] (*EL* 24.7)

The meaning of this, in turn, we saw developed in the contradiction of Moses, discussed above, where Montesquieu termed the codes given by Moses "precepts" that "had only a relative goodness." The "relative" character of which he spoke, however, involved less cultural variations than differences in authority. For he had previously observed in Book 3, that

> The laws of religion are of a superior precept, because they are promulgated over the heads of princes as over those of the subjects. But with respect to natural right, it is not the same; the prince is regarded as no longer a man. (*EL* 3.10)

That is to say, that while for men in general the counsels of religion can be assimilated to natural law, for despots who have escaped the natural limits, somewhat more than counsels are required. Then laws of religion may be imposed as precepts. For "*human* laws [that] speak to the mind ought to offer precepts and not counsel." For in those cases the objective sought is the contingent good, not the best, to which counsel alone is applicable. Whereas rules to govern conduct rather than the mind must be preceptual. That produces "indestructible manners," as in China, where,

> Once imparted by precepts and serious doctors, there things are *fixed like moral principles* and change no more. (*EL* 19.13) [Emphasis added.]

Thus, the argument hinges on the reality of moral principles, while acknowledging that, where access to moral principles is foreclosed (as in false religions), then the force of moral principles must be attained by "civil religion." For one would otherwise encounter the perversity of corrupting *mœurs* by laws:

> In a word, the laws that cause (folk) to consider as necessary what is indifferent have this inconvenience, that they cause what is indifferent to be considered as necessary. *EL* 24.14

The distinction between the necessary and the indifferent is akin to the distinction between intrinsic appetites and acquired appetites. The "rights of natural defense" inhere in and arise from the natural appetites. The pursuit of relative advantage derives from acquired appetites.

> Man, as a physical being, is, as well as other bodies, governed by invariable laws. As an intelligent being, he ceaselessly violates the laws that god has established and changes those he established himself. It is required that he should conduct himself, and still he is a limited being. He is subject to ignorance and error, like all finite intelligences. The weak understandings he has, he loses yet. As a feeling creature, he becomes subject to a thousand passions. Such a being could at any moment forget his creator. God has reminded him of his creator by the laws of religion. Such a being could at any moment forget himself. Philosophers have warned him by the laws of morality. Made to live in society, he could forget the others there. Legislators have subjected him to his duties by political and civil laws. (*EL* 1.1)

That opening foundational account, accordingly, constitutes the basis of the developed argument set forth in Books 19–26. Having begun from "man prior to the establishment of societies," Montesquieu takes the "laws" that "derive uniquely from the constitution of our being" as the operative "laws of nature" (*EL* 1.2). However, he critically distinguishes divine laws (the "first of natural laws") as secondary in the order of laws to the instinct of self-preservation about which man dreams rather than thinks or "speculates." These implications are fully developed below in chapter 8 on "natural laws." At Book 1, chapter 2, however, he enumerates four natural laws that follow these distinctions (and therefore all precede any speculative ideas)—namely, peace, nourishment, intercourse and sociality.[34] The difference between the last two inheres in the difference between the particular (face-to-face) and the general (community). Where Hobbes made the first law of nature "to seek peace" from a motive of fear, Montesquieu finds a state of peace only subsequently to be interrupted by fear after the full elaboration of evolved community.

The ground of religion, accordingly, comes to light in proximity to the emergence of positive laws. Or, as it may be said, human beings only turn their thoughts to God in proportion as the prospect of politics intrudes upon their instincts (or natural dreams).

> As soon as men are in society they lose the sentiment of their weakness. The equality that was among them ceases, and the state of war begins.

> Each particular society comes to feel its strength, which produces a state of war from nation to nation. The individuals, in each society, begin to feel their strength; they look to turn the principal advantages of that society in their own favor, which causes a state of war among them. *EL* 1.3

Thus, in Book 24 he may well appraise the tension that arises between the civil laws and the strength of religion:

> Since religion and the civil laws must mainly tend to make men good citizens, one notes that when one of the two strays from this goal, the other must tend toward it still more. The less religion will be repressive, the more the civil laws ought to repress. *EL* 24.14

As we mentioned in chapter 2, however, the strength of religion, while founded in ideas of perfection, cannot direct "human tribunals" by maxims looking toward "the next life."

The tribunal of the Inquisition, formed by Christian monks on the idea of a tribunal of repentance, is contrary to every good regime. It met everywhere a general uprising, and it would have yielded before its contradictions, if those who wished to institute it had not taken advantage of those contradictions themselves.

That tribunal is unbearable in every government. In monarchy, it can only make informers and traitors; in republics, it can only shape dishonest people; in the despotic state, it is destructive like the state. (*EL* 26.11)

This triple invocation of the limitations of the archetypal regimes in Book 26 deliberately invokes the references in Book 24, chapters 2 and 6 mentioned above. In doing so it frames the discussion of religion and civil law on terms that assimilate divine laws to natural laws for the purpose of grounding religious precepts (Christian teaching) to terms of society that do not depart from four laws of nature. That Montesquieu accomplishes this by returning to the Inquisition as the example of excess, in turn, highlights the full significance of the fictitious remonstrance produced in *EL* 25.13.

It is an abuse of this tribunal that, of two persons who are accused of the same crime, the one that denies is condemned to death, and the one that confesses avoids punishment. This is derived from monastic ideas, in which the one that denies appears to be unrepentant and damned, while the one that confesses seem to be repentant and saved. But such a distinction cannot concern human tribunals: human justice, which sees only deeds, has a covenant only with men, which is one of

innocence; divine justice, which sees thoughts, has two covenants with them, one of innocence and one of repentance. (*EL* 26.12)

Montesquieu accordingly has rigorously distinguished in a quadratic manner the bearing and content of religion and of civil laws. The balance of what is seen in Books 24 and 25 reflects a comparative analysis whose foundation is the contrast between true and false religions. The true religion is nominally Christianity, but it gains that title by its assimilation to the primordial standard of peaceable, amiable sociality. It is easy for him to announce, in Book 25, that one "ought without further examination" to embrace Christianity over Islam. For Islam, he argued, encourages men to "turn their backs on the world." And so it is with the various comparisons. Though several of them (India, China, Japan) have identifiable strengths, none of them meet the test both of "softening men's morals" and "being true." But it was commerce—*doux commerce*—that was first identified as softening men's morals. Now, though, we may say without hesitation, that *doux commerce* is rather the commerce of intercourse than mere trade in goods. And there is no more important commerce of intercourse than that of the propagation of religion, to which Montesquieu returned at the end of Book 25.

Notes

1. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*. Edited by Eduardo Nolla. Translated from the French by James T. Schleifer. a bilingual French English edition, volume 1 (Indianapolis: Liberty Fund, 2010). Mores come before the fact whatever it may be. They precede laws. Mores precede and lead to the fact of emigration.
2. "In Book XI (a), I have spoken about a free people. I have given the principles of their constitution. Let us see the effects which have had to follow, the character which has been enabled to follow from it, and the manners which result from it."
3. *EL* 19.27: "This nation would love its liberty mightily, because that would be true liberty."
4. *EL* 19.27: "elevated persons in this country of liberty would more nearly approximate the people. The ranks would be more distinguished, then, while the persons would be more confounded."
5. *EL* 19.27: "Since each individual, ever independent, would very much pursue his whims and fantasies, they would change parties frequently."
6. *EL* 19.27: "In a free nation it is more often indifferent whether individuals reason well or ill. It suffices that they reason. Liberty, which guarantees the effects of these same reasonings, derives from this."
7. This theme is appropriately resumed upon the opening of Book 20, indicating the continuation of the analysis of Book 19: "Commerce cures destructive prejudices. And it is almost a general rule that, everywhere that there are gentle morals, there is commerce, and that, everywhere that there is commerce, there are gentle morals." *EL* 20.1.
8. Andrew Scott Bibby, *Montesquieu's Political Economy (Recovering Political Philosophy)* 1st ed., 2015 Edition, Kindle Edition ASIN: B01FYA8PGQ (New York: Palgrave Macmillan, 2016). ISBN-13: 978-1137476463.

9. Note that in Book 29 on "legislators" Montesquieu is specifically concerned with philosophical legislators/founders and still more specifically with their motives in undertaking the work of legislation. Of Machiavelli he says that "he was full of his idol, Duke Valentino." As we note below, Montesquieu sought to cure philosophical legislators of legislating by their "prejudices" (vain ambitions). Thus, to be cured of Machiavellianism is to be cured of ambitions that foster inattention to the inevitable contingencies of political life, to be cured of utopianism.
10. Here M. cited Aristotle, *Politics*, bk. I, c. 9 & 10.
11. Christ
12. Montesquieu likely did not read the *King James Bible*, but this translation is essentially literal.
13. Nevertheless, its "Seamen usually were freedmen." *EL* 21.13.
14. "With respect to religion, since in this state each citizen would have his own philosophy and consequently would be guided by his own lights, or his fantasies, it would occur, either that each person would have great indifference for every kind of religion of any species there might be, with the result that everyone would be inclined to embrace the dominant religion; or, one would be zealous for religion in general, with the result that sects would proliferate." *EL* 19.27
15. Literally, "well constituted," *bien policé*. The French derives from the root for constitution.
16. *Laws*, Bk. X, especially 901d.
17. Cf., Aristotle, *Politics*, II.10.1272a, in which Aristotle says, "whether [it is] bad or not shall be discussed at the appropriate time." However, Aristotle never returned to the subject in *Politics*, while phrasing the issue as "whether bad" and not "whether good" inclines to the possibility that it is good.
18. Chapters 11 and 12.
19. N.B. The use of "droits" here clearly means "rights" or "claims," clearly establishing Montesquieu's knowledgeable use of the term to mean "rights."
20. George Washington, CIRCULAR TO THE STATES, Head Quarters, Newburgh, June 14, 1783, in *George Washington: A Collection*, ed. W. B. Allen (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).
21. "The Christian religion, which commands men to love one another, doubtlessly intends that each people would have the best political laws and the best civil laws, for they are, after it, the greatest good which men would be able to give and receive." *EL* 24.1
22. "Here one does not speak of the Christian religion, because, as I have said in book xxiv, chap. I, at the end, the Christian religion is the first good." [Note added in 1757. N.B: M. said there it was the "greatest good," not the "first." Ed.] *EL* 24.25.n.

    "This does not contradict what I said in the penultimate chapter of the foregoing book; here I speak of the motives for attachment to a religion, and there of the means to make religion more general." *EL* 25.2n.

    "I do not at all speak of the Christian religion in this chapter, because, as I have said elsewhere, the Christian religion is the first good. See the end of chapter 1 of the foregoing book [xxiv], and the *Défense de l'esprit des lois*, 2d. part." *EL* 25.10n.
23. *EL* 24.10: "About the Stoic Sect:"

    "The differing philosophic sects among the ancients could be regarded as species of religion. There were never any whose principles were more worthy of man and more fit to form gentlemen than that of the stoics. And, if for one moment I were able to cease thinking that I am a Christian, I should be unable to prevent myself ranking the destruction of Zeno's sect among the number of the human race's misfortunes."
24. Derathé in his critical edition of *De l'Esprit des lois*, vol. 1, p. 415, n. 4.
25. "Since without God nothing can exist or be conceived, it is evident that all natural phenomena involve and express the conception of God as far as their essence and perfection extend, so that we have greater and more perfect knowledge of God in proportion to our knowledge of natural phenomena: conversely… the greater our knowledge of natural phenomena, the more perfect is our knowledge of the essence of God (which is the cause of all things)" (*Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 4, trans. R. H. M. Elwes).
26. Note, however, that Spinoza sought to avoid the difficulty. Cf., Charles Appuhn [Translator and Editor]. Spinoza *Ethique*. Paris: Libraire Garnier Frères. [1934] Two Volumes. In the development of his ethical

argument Spinoza sought to establish a distinctive faculty, one that he terms “intuitive science,” the very purpose of which is to develop from “l’Idée adéquate de l’essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l’essence des choses.” [I, 203] This third kind of understanding represents a separation as well as an advance over the first two. The first understanding or knowing is confined to the sensory realm, and is vague and confused, while the second form is purely conceptual, deriving its matter from the structures and appearances of the sensible order. The first kind of knowing sparks or drives appetites or affections, while the second form abstracts from sensation. (Proposition IV : Il n’est point d’affection du Corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.) The process envisioned is straightforwardly mechanical and symbolic. However the third form of knowing is different: Proposition XXV: Le suprême effort de l’Âme et sa suprême vertu est de connaitre les choses par le troisième genre de connaissance. [II, 211.]

> Proposition XXVI : Démonstration : Dans la mesure en effet ou nous concevons que l’Âme est apte à connaitre les choses par ce genre de connaissance, nous la concevons comme déterminée à les connaitre par ce genre de connaissance et, en conséquence, plus l’Âme est apte, plus elle le désire. [II, 213]

Since the strongest desire of the soul is to be directed or determined by the third form of knowing, it follows that it must be unimpaired by the other forms of knowing. This ability to operate unimpaired at the third level seems to be what Spinoza has in mind when he speaks of the “Liberté de L’Homme” or the “power of understanding.” [Cinquième Partie] That means some “clear and distinct concept” of the soul’s affections (which themselves are ideas of the body’s affections).

> Whereas there is nothing from which some effect does not flow and that we know clearly and distinctly everything that flows from an idea that is adequate in us, it follows from this that each person has the power to know himself and to know his affections, if not absolutely, at least partially, clearly and distinctly and to provide in consequence that he should suffer less from them. [Corollaire, II, 177. Emphasis added]

Liberty, in other words, is a kind of spiritual impenetrability to the passions insofar as they generate from inadequate ideas and a submission to those same desires, viewed as virtues, when they arise or are engendered by adequate ideas. Self-knowledge means being less susceptible to passion, suffering them less. [Scolie, II, 177–179]

> Imagining a thing as free can be nothing other than imagining a thing simply, while we ignore the causes by which it has been determined to produce some effect; therefore an affection with respect to something that we imagine simply, and greater still, all things being equal, with respect to something necessary, possible, or contingent, is consequently the greatest [affection] there can be. [II, 181]

The most that humans can accomplish so long as they do not have perfect knowledge of their affections is to “conceive a strict conduct of life, in other words some certain principles of conduct impressed upon our memory and ceaselessly applied to the particular circumstances that we frequently meet in life” so as to shape the imagination and keep them “constantly present” to our minds. [II, 189]

> Whoever labors, therefore, to control his affections and his appetites by the love of liberty alone, will try that much harder to know the virtues and their causes, and will give himself over to the full flourishing that their true understanding engenders. That is what it means to follow the command of Reason. [II, 193] Moreover, that command of reason is the aforementioned self-knowledge, which insofar as it prevails, is in fact a love of God, which is the fruit of knowledge of oneself and one’s affections. [II,197]

> This love of God is the supreme good that we can desire according to the command of Reason, it is common to all, and we desire that everyone should flourish by it… the power of the soul over the affections consists … in the fact that it separates the affections from the thought of an exterior cause … in the order finally in which the soul can ordain and enchain its affections within it [thought] … Now the power of the soul is defined by knowledge alone. [II, 201–203]

> Proposition XXV : Le suprême effort de l’Âme et sa suprême vertu est de connaitre les choses par le troisième genre de connaissance. [II, 211]

The general result of this argument in Spinoza is the conclusion that to the extent we conceive of the soul as fit to operate on the basis of the third kind of understanding, the more we regard it as determined to know “things” in this way and, therefore, the more the soul is fit for it, the more it shall desire it. [II, 213] Virtue consists in asserting control over the passions. So far, so good. As it occurs, however, there appears no end in view of which the control should be asserted, apart from the desire for control itself. One’s liberty, in other words, consists in controlling oneself, for the sheer pleasure of doing so. One is moved to do so after discovering (from the second kind of knowing) just how far otherwise one is controlled and moved by the sensible, material world. Spinoza calls it an “intellectual love,” but acting without external motive strongly resembles resentment.

But the resentment comes to light as disenchantment with God. For having taken the soul to be an eternal truth, with God, then whatever contradicts that truth would contradict the intellectual love. It would make truth falsehood. [II, 227–229] Thus, we arrive at

Spinoza's climax:

> Most folk seem in effect to believe that they are free to the extent to which they are permitted to obey sensual appetite and that they renounce their rights to the extent to which they are constrained to live according to the prescriptions of divine law. Morality therefore and Religion, and absolutely speaking everything that is related to strength of soul, they believe to be burdens from which they hope to be discharged after death in order to be rewarded for the slavery, which is to say to Morality and religion… And if men did not have this Hope and this Fear, if they believed instead that the Soul perished with the Body and the unfortunate, exhausted by the burden of Morality, do not have before them any life to come, they would recover their nature [return to their original inclination] and want to govern all according to their sensual appetite and to obey fortune rather than themselves.

Morality, religion, and everything related to the strength of the soul are just so many burdens to impede a general surrender to appetite. Conscience, on this read, would be such a burden. Has it, too, been a mere construct of the mind, pretending to a third form of knowing? Does the appearance of a supersensory or transcendental mode of understanding in Spinoza ("separating the affections from the thought of an external cause") provide anything more than an artifice of human imagination, through which we discover nothing more than that man the artifice is the artificer of himself, separated from nature by myths of generation and destination? If so, it would mean there is no such faculty as conscience, and perhaps not even a third form of knowing, as anything other than flights of fancy from the second, conceptual realm. Yet, there would remain an insoluble problem on this reading: namely, what faculty can account for the abuse of the faculties provided by nature? How does a natural organism become its own artificer—denature itself? What faculty can account for such a turn? [II, 237]

27. Spinoza attempted to vitiate his atheism by identifying a pathway of moral reasoning meant to replace revelation. That he did so unsuccessfully does not diminish the effort. And we learn much from his effort to defend liberty and ethics by something resembling what is called conscience. Those notions operationalize without mentioning the "passions, opinions, and interests" that James Madison invoked in *Federalist Paper* number ten as the motive forces operating in human life, with the understanding that opinion is the mediating term which is required to actuate either passions or interests. That argument means that opinion bears forcefully on the sensory world through reason, while recognizing that it operates as well from the supersensory or transcendent realm. That reality means that humans have the capacity to produce motion or movement in the sensory world without first being moved in a sensory manner. To that limited extent the human is akin to Aristotle's unmoved mover—the human acts a little bit like God in the world. But the most important question is whether that action is constrained or arbitrary. If it is strictly guided by reason, then it is not transcendent.

    Historically, accordingly, humans have resorted to a separate faculty, called conscience (a moral cause), to account for their ability to move independently of material cause. It is important to inquire whether conscience is a sure guide. For it holds pride of place in governing human conduct. Freedom of conscience is the over-riding foundation of political liberty. If conscience proved to be a mere chimera, then it would follow that humans can and may act without accountability in the sensory world (not counting post facto consequences as measures of accountability). To occupy this authoritative ground conscience would have to govern man above all other potential causes of human conduct. That this is the claim for conscience is underscored by the role it plays in defining political freedom. For the enforcement of freedom of conscience means explicitly interfering with the operation of all other sources of rule (that is, human sources of rule) in determining human conduct.

    That position does not inhere in individualism, equality or consent, since each of those can yield a "free-for-all" with respect to competing human claims of authority. To express it differently, there exists no moral or ethical foundation for yielding to collective authority, apart from the subordination of collective authority—and hence any human authority—to the transcendent authority that informs conscience. While political freedom, for example, may have good consequences (such as in producing a more equitable distribution of resources), it can do so only if it stands upon the foundation of freedom of conscience. That is, political freedom requires a freedom of conscience that is not itself the product of political freedom. It is rather a construct of divine revelation.

28. [Pierre Bayle], *Pensées diverse à l'occasion d'une comète*, [c. 145].

29. Thus, it appears that a nation of angels would indeed govern themselves—and well—for the nature of government is not limited to the restraint of passions but is instead an extension beyond to the release of human capabilities reaching toward the perfect.

30. esprit.

31. In the case of laws there is a parallel with *logos*, which is a chain to the extent that it directs, and necessarily so, the search for truth. Reason must be orderly. Laws based on reason must follow this order. Law guides human reason with chains; religion guides the heart, the feelings, with advice.

32. *bon* (*bien* as "good" was used in the preceding clause.)

33. Why is there not perfection for the "universality of things?" Things do not reason. Or, is this perfection based on something else? Or, is there no perfection other than that of logos?
34. Note the cryptic repetition of this formula in *EL* 24.11: "Men being made in order *to preserve themselves, to feed themselves, to clothe themselves, and to do all the actions of society*, religion ought not to give them a too contemplative life." [Emphasis added.]

Chapter 7

THE VERDICT OF HISTORY

The conclusion of *Spirit of the Laws* (as with this exegesis) launches with the "single chapter" Book 27, "About the Origins of the Roman Laws on Inheritances." Taking up this subject, in light of the discussion of the *Salic Laws* in Book 18 (and to follow again in Book 28) brings into the foreground a recounting of "local histories" in light of the developmental principles elaborated in the work. The two books, 27 and 28, frame the manner of the historical analysis. They are followed by an interrupting Book 29, whose subject is "Legislators." Then follow two books on French history employing the same developmental principles rehearsed in Books 27 and 28.

It is a mistake, however, to read the "successions" as referring only to "inheritances." Montesquieu means the term in both senses, which the plural especially signifies. Thus, Book 27 opens the discussion of constitutional succession *in* Rome and constitutional succession *to* Rome as much as it refers to the civil law. The point of the histories—the record of incremental choices/decisions and their constitutional bearings—is meant to inform potential legislators as to how deliberately to proceed in seeking or shaping a hybrid constitution, against the background of Rome's failure in this regard.

We take special note, therefore, of the broader theme of constitutional possibilities and the security of a decent constitution. That discussion, in turn, requires distinguishing Montesquieu's real-world constitutionalism from utopianism. Thus, the introduction of Book 29 at the center of these closing analyses serves the purpose of underscoring the distinction between philosophical founding (with its utopian bearings) and that founding whose aim is to secure the constitutional possibilities inherent in the natural inclinations of humans and to do so not in a theoretical context but with an eye to dynamic possibilities revealed in the course of the development of societies—of which, two are now relevant: Rome and France.

That prospect is conveyed by the enigmatic closing words of Book 31 and thus of *Spirit of the Laws* as a whole: "*Italiam, Italiam* … I finish this work on fiefs where most authors have begun." Montesquieu left this ejaculation unexplained in the original text, and he added a note for the 1757 edition only upon having heard

from David Hume that he (Hume) and many other persons were unable to divine its meaning.[1] The added note referred to Vergil's *Aeneid*, 3.523.[2] Other readers perhaps initially took this to be an invocation of Aeneas's *eureka* moment, as the present author certainly did. The added note confirms this interpretation, but only suggestively. For Aeneas had no such *eureka* moment, though he and the gods had done much to prepare for it throughout the *Aeneid*. Because Books 30 and 31 deal specifically with historians and histories of the fiefs, it can appear that the conclusion is parochial, referring only to those two books. If, however, the entire work significantly may be understood as a "treatise on the fiefs," equivalent to a treatise on the petty Italian city-states that were to become Rome (as Vergil and Machiavelli saw them, with the latter seeing Rome return to the status of petty city-states), then this signature would suggest a discovery in thought like to Aeneas's discovery *in practice* of what was to become Rome. And in that case, it would make France the chief topic of the entire *Spirit of the Laws*.

Accordingly, to gain a secure footing in these circumstances, it were worthwhile to clarify exactly why this discussion bears upon the question of the utopianism or anti-utopianism of Montesquieu. And for that purpose, we return momentarily to Book 24, in particular to the discussion of Stoicism and Julian the Apostate in the chapter "About the Stoic Sect."

> The differing philosophic sects among the ancients could be regarded as species of religion. There were never any whose principles were more worthy of man and more fit to form gentlemen than that of the stoics. And, if for one moment I were able to cease thinking that I am a Christian, I should be unable to prevent myself ranking the destruction of Zeno's sect among the number of the human race's misfortunes.
>
> It exaggerated only those things in which there is grandeur, scorn for pleasures and pain.
>
> It alone knew how to make citizens; it alone made great men; it alone made great emperors.
>
> For one moment abstract from the revealed truths, look into the whole of nature, and you will find there no greater object than the Antonines. Julian, even Julian—a testimony thus torn from me will not make me an

> accomplice of his apostasy;—no, there was not after him any prince more worthy to govern men.
>
> While the stoics considered as something vain wealth, human grandeurs, pain, sorrow, and pleasures, they had busied themselves only in laboring for the happiness of men, in practicing the duties of society. It seemed that they considered that sacred spirit which they believed to be within themselves as a species of favorable providence which oversaw the human race. Born for society, they all believed that their destiny was to labor for it, so much the less burdened that *their rewards were wholly in themselves*. For, happy in their philosophy solely, it seemed that the happiness of others alone would be able to augment their own. (*EL* 24.10) [Emphasis added.]

Several notable features of this excerpt bear mention. Foremost, the double affirmation of Montesquieu's Christianity. Second, the truths of nature are to be regarded differently than the truths of the "whole of nature"—that is, the material universe. Third, the ancient philosophic sects were themselves religions. Fourth, the stoic sect—also a religion—was nonetheless a gift to humankind (though not the "greatest gift'). Fifth, exemplary of the stoic was the Emperor Julian. Sixth, only they mastered the art of "making citizens." Seventh, stoics possessed an intellectual virtue (otherwise unmentioned in *Spirit of the Laws*) that accepted the (religious) obligation to oversee the human race. Eighth, stoics rejected Epicureanism, accepting the graceful mastery of contingencies in the face of hardships. We find an early example of Julian's ability to master contingencies in Montesquieu's Considerations on the Greateness of the Romans, where Julian's early career success is described.[3] Moreover, the event usefully connects Julian with Paris (eventually) and thus hints at a basis for succession to Rome's empire.

That this series of observations may be considered a foundation of anti-utopianism is most directly to be gleaned from the specific understanding of why Julian stands out among the stoics as exemplary—more even than Aurelius. The reason for that centers on Julian's rejection of his grandfather Constantine's integrating Christianity with the politics of Rome. We have already observed that the counsel of "perfection" in Christianity does not pertain to politics. Montesquieu, however, prosecutes the case particularly by elsewhere expanding on Julian's legacy. In the chapter on "inexpiable crimes" in *Spirit of the Laws* (following the mention of Julian in chapter 10), he remarks:[4]

> It seems, from a passage in the books of the Popes, related by Cicero[5], that there were some inexpiable crimes among the Romans.[6] And that is the subject on which Sozomen founded the narrative so suited to envenom the motives for Constantine's conversion; and Julian, that bitter raillery which he made about the same conversion in his *Caesars.*
>
> Pagan religion, which only prohibited some egregious crimes, which arrested the hand and abandoned the heart, was able to have some inexpiable crimes. But a religion which envelopes every passion, which is not more jealous of deeds than of desires and thoughts; a religion that does not keep us tied up with some chains, but with an innumerable number of threads; a religion that leaves human justice behind it and begins another justice; a religion that is made to guide ceaselessly from repenting to love and from love to repenting; that places a great mediator between the judge and the criminal, a great judge between the just and the mediator; such a religion ought not to have any inexpiable crimes. But, although it gives fears and hopes to everyone, it sufficiently causes (one) to feel that, if there is no crime which by its nature ought to be inexpiable, an entire life can be so; that it would be most dangerous ceaselessly to harry mercy with new crimes and new expiations; that worried about the ancient debts, never discharged towards the lord, we owe to fear contracting any new ones, surfeiting the measure, pushing against the limit where paternal goodness ends. (*EL* 24.13)

In this passage Montesquieu specifically identifies Julian's reaction to Constantine's corrupting influence in Rome (and of necessity the newly established Eastern Empire centered in Constantinople) as connected to Julian's explicit criticism of Jesus the person for tolerating serial indulgence and repentance. Most tellingly, that it leaves "human justice behind it" and pursues an otherworldly justice. We may say that for politics (founded in *mœurs*) some crimes must be inexpiable. And, as we shall see, even in the best case humanly imaginable, there will still be crimes to punish.

For now, though, take note that Montesquieu specifically references Julian's *Caesars*, a curious production of the late years of Julian's thirty-two-year reign. Julian's dialogic poem imitates at once Xenophon's *Memorabilia* and Plutarch's *Lives*. It stages a banquet of the gods before which the emperors of Rome are paraded serially to justify themselves in light of their ambitions and

accomplishments. It is perhaps unsurprising that Julian, the intellectual, would produce such a work. It is significant, however, that in doing so he specifically chronicles the fall of Rome. Since his parade of statesmen involves only emperors (with one crucial exception) and none of the founders, monarchs and commanders of early Rome, it is made clear that Julian identifies the dissolution of Rome with the contingent consequences of imperial succession. What is material to our present purposes is the closing sequence, as follows:

> When Marcus had finished his speech, Hermes asked Constantinus,"And what was the height of *your* ambition?"
>
> "To amass great wealth," he answered, "and then to spend it liberally so as to gratify my own desires and the desires of my friends."
>
> At this Silenus burst into a loud laugh, and said, "If it was a banker that you wanted to be, how did you so far forget yourself as to lead the life of a pastry-cook and hairdresser? Your locks and your fair favour betokened this all along, but what you say about your motives convicts you." Thus did Silenus sharply reprove Constantinus.
>
> As for Constantinus, he could not discover among the gods the model of his own career, but when he caught sight of Pleasure [Venus or Voluptas[7]], who was not far off, he ran to her. She received him tenderly and embraced him, then after dressing him in raiment of many colours and otherwise making him beautiful, she led him away to Incontinence. There too he found Jesus, who had taken up his abode with her and cried aloud to all comers: "He that is a seducer, he that is a murderer, he that is sacrilegious and infamous, let him approach without fear! For with this water will I wash him and will straightway make him clean. And though he should be guilty of those same sins a second time, let him but smite his breast and beat his head and I will make him clean again." To him Constantinus came gladly, when he had conducted his sons forth from the assembly of the gods. But the avenging deities none the less punished both him and them for their impiety and extracted the penalty for the shedding of the blood of their kindred, until Zeus granted them a respite for the sake of Claudius and Constantius.

> "As for you," Hermes said to me [Julian], "I have granted you the knowledge of your father Mithras. Keep his commandments, and thus secure for yourself a cable and sure anchorage throughout your life, and when you must depart from the world you can with good hopes adopt him as your guardian god." [8]

Behold, therefore, Constantine embracing not only "incontinence" but Jesus in a single gesture! Julian's apostacy, in other words, consisted not so much in a rejection of revelation as in the judgment that Jesus inseminated incontinence where fear of punishment was needed to support peaceable, amiable, sociality.[9] Epicurean incontinence not only pursues pleasures but also avoids pain.[10] The removal of pain as a possible consequence accordingly licenses injury. The fact that Julian, at the same time sought to rebuild the temple at Jerusalem (thwarted apparently by an earthquake) suggests that he was altogether comfortable with an avenging god even when not one of the pagan deities. Note, finally, that Julian claims from the god Hermes the knowledge of his "father" Mithras—by which Julian means not his biological father but his proprietary deity. Mithras—the sun god—represents, accordingly, the knowledge imparted by illumination—by enlightenment.

Significant in all of this is the fact that the substance of Julian's response to Christianity is the claim that Christianity is atheist (insofar as it rejects the pantheon of gods acknowledged by the God of Israel). The effect of that atheism was to displace God from the things of this world. Julian's labors, therefore, aimed to restore the proper (and particular) ancient relation of God to peoples. He objected to Constantine's placing Christianity in that space precisely because, as he understood, it alienated God from the fortunes of men in this world. In other words, it was not the connection of religion and politics that Julian objected to; it was rather the disjunction between them that resulted from inculcating the conviction of an "other world" in which perfection alone resided—the only real utopia. In all this, the supremely gifted Julian made a case for the function of intellectual virtue in shaping human fortunes. He saw Constantine's innovations as introducing an element of corruption that would forestall the preservation of the Roman way by corroding its supporting orthodoxy.

Notably, Julian succeeded in separating the imperial throne from the Holy See; while he failed in preserving Rome. That is, Christianity developed as a religious empire (albeit without direct political authority) as Rome descended into a collection of petty city-states. The enlightenment of which Julian boasted did not suffice, which is perhaps sufficient in itself to explain why Montesquieu only tacitly

discusses intellectual virtue in developing the notion of the hybrid constitution (at least if he does not explicitly discount it altogether in *EL* 19.27). Moreover, that perhaps contains the key to Montesquieu's reiterated Christian conviction. For Montesquieu consigned perfection to the "other world," as we have noted, leaving the matters of this world unaffected by such expectations—the authority of expertise or wisdom. Thus is effected the daily cure for Machiavellianism. For Julian's failures in the face of contingencies—as we see below—may represent the intrinsic inefficacy of wisdom in the face of contingencies. On those grounds, Montesquieu does not depart from the image of internal corruption in the best polis of Plato's *Republic* or the related observations about succession and orthodoxy (*Meno*) and the city's claim to the authority of wisdom (*Crito*). Such reasoning does not dismiss the potentiality of enlightenment, but it does subordinate enlightenment to the authority of the "self-governing soul" (*EL* 11.6).

The knowledge imparted by enlightenment conveys the opposite of untroubled life, secure from pain and swaddled in pleasures. To assure that readers not miss that point, Montesquieu anticipated the need to temper his praise of Julian with the monitory observation he provided in advance in the Book 22 chapter on "signs of wealth."[11] There he provided a technical account of money as the price of products or commodities that remains still the standard of analysis. The reference to Julian on that occasion is brief and enigmatic, unless one fully digests the implications of regarding the sum of money in the world as the equivalent of the sum of merchandises that exist. To see money and goods as interchangeable is, naturally, a well-established Aristotelian distinction. But Montesquieu's application of an exact rule of proportionality carries the analysis to the next level, at which one discerns that what makes a thing one's property is not the possession but the power to sell, give or forfeit a thing, whether material, intellectual, or otherwise (if there be other). In short, he who "owns" the apple tree, nevertheless does not "own" the apple that rots on the ground. He does not even own the apple he eats (so wrong was Locke's analysis). For one properly owns only what one retains the power to alienate in one manner or another. Now, in that circumstance, price stability is fundamental. He reasoned, therefore, that it was crucial while making contingent decisions to avoid upsetting the ratio of properties to signs of property (that is, money). And in illustration of that truth, he introduced the mistake that Julian made:

> Thus the prince or the magistrate may no more tax the value of merchandise than establish, by ordinance, that the ratio of one to ten is

> equal to that of one to twenty. Julian, having reduced the commodities in Antioch, caused a horrid famine there.

The very wise Julian nevertheless erred in his judgment of the contingencies regarding provision for the needs of trade and assuring the necessaries of life. Moreover, he did so in a manner that produced devastating consequences in Antioch, which is to say in the Eastern Empire. Apart from the destructive consequences of Constantine's imprudent encouragement of libertine pleasure, there was no less harm inflicted through an unnecessary cultivation of widespread pain. Montesquieu saw further, however, the potential to overdo the blame of Christianity. For he had already observed in his earlier work, that,

> Rome, healthy, blamed natural calamities on the gods; Rome, sick, blamed man-made calamities on the new god—Christianity; St. Augustine broke the chain in showing that the heavenly city was different from the earthly city and that ancient Romans had received human blessings for human virtues[12]—never knowing the divine. (*Romains*, 486-7)

And may not Machiavelli have licensed this judgment, when he observed of Rome under Julian that

> the strongest example that can be given is that of Rome, which on the expulsion of the Tarquins was able at once to seize on liberty and to maintain it; yet, on the deaths of Caesar, Caligula, and Nero, and on the extinction of the Julian line, was not only unable to establish her freedom, but did not even venture a step in that direction.[13]

Montesquieu, accordingly, has captured the sweep of philosophic, political and religious (Augustine) reflection in a single progression that articulates the anti-utopian argument. The anti-utopian argument, in other words, contemplates both the realistic understanding of the need for moderation amid temptations of pleasure and the scrupulous regard to avoid inflicting pain through a reading of contingencies without recourse to the natural sentiments and uses of human beings. Montesquieu reflected more pertinently in his book on the Romans:

> Les fautes que font les hommes d'état ne sont pas toujours libres; souvent ce sont des suites nécessaires de la situation où l'on est; & les inconvéniens

> ont fait naitre les inconvéniens. [The errors of statesmen are not always free; often they are the necessary result of the circumstance in which one finds oneself; and inconveniences have given birth to inconveniences.] (*Romains,* xviii, 481)

This observation had been preceded by,

> … quand on change le système total, on ne peut remédier qu'aux inconvéniens qui se présentent dans la théorie, & on en laisse d'autres que la pratique seule peut faire découvrir. [When changing an entire system, one can only repair the inconveniences that appear from the theory, and one misses others that only practice can reveal."] (*Romains*, c. xvii, *476)*

What is suggested in this account is that Montesquieu rejects utopianism on the grounds of the impossibility of foreclosing contingencies that impose the necessity of reform. Accordingly, the problem of succession—of inheritances—inheres in the inescapable dimension of chance that can be mastered only *sur le champ* rather than by way of anticipation. This does not mean that Lycurgus did not produce a long-lasting regime, nor even that Rome did not attain impressive longevity. But it does mean that both failed. Must it follow that every regime must encounter the same end eventually? If the archetypal regimes will necessarily fail—whether from internal corruption or from adventitious developments—must one conclude that there is no modification that can escape that cycle? If that were so, the introduction of the hybrid constitution would be problematic, at least to the extent that it would raise the question of whether it removed the internal principles of corruption of all other regimes only to forestall an eventuation from which none escape. Alternatively, it is possible to conceive that the hybrid regime is brought forth as a self-equilibrating constitutional form that handles the question of succession by internalizing openness to constitutional change, that is, with "a spirit of contracting or extending its limits."[14] (*EL,* 8.20) That is where we discover a spirit of the laws that replaces the archetypal spirits developed at the outset of *Spirit of the Laws*.

That this is indeed the case we proceed to show in what remains. First, though, it may reasonably be thought that this analysis is insufficient in light of the explicit treatment of utopian ideas that Montesquieu has presented throughout his works. It would not be harmful, accordingly, to depart from the method heretofore applied and to consider strong arguments by other scholars who address the same subject. As it chances, we can identify a strong argument that Montesquieu is a utopian

theorist and also a strong argument that Montesquieu is anti-utopian. By considering the differences in those arguments, we may more swiftly arrive at the destination that we sought in setting out in this chapter—namely, to identify the context and significance of Montesquieu taking up anew the discussion of the problem of succession. We have characterized that discussion loosely by means of Julian's discussion of the succession of emperors in Rome. However, a stricter discussion is still called for, and to prepare that it would be critical to dispose once for all of the utopian argument.

Girolamo Imbruglia writes most strenuously in defense of the argument that Montesquieu does not only write about utopian theories but is a utopian theorizer.[15] His key conclusion is that "Montesquieu moves from politics towards utopia using the categories of the former in order to give substance to the latter. … The discussion takes … on the outline and the density of republican history." The greater argument essentially derives from the discussion of regime typologies upon the assumption that they reveal Montesquieu's preference for the republican regime. The argument is buttressed by enlisting the discussions of utopias (particularly the Paraguayan experiment of the Jesuits) to illustrate the possibility of a form of republicanism that sheds inequalities being shaped interdependently by "economics, morality and politics" (156). What he learned from the Jesuits, however, was that they vitiated an intrinsically happy model of secular rule by uniting political and religious principles (160). Montesquieu instead embraced Spinozan accounts of republican life and, therewith, aversion to Christian influences in politics. In the end, Imbruglia argues, Montesquieu proved Bayle to be correct that liberty was incompatible with Christian politics and that moral freedom required atheism (162). His argument, accordingly, stands on two foundations: first, he takes the account of virtue to be straightforward (and against natural law readings) and, second, he reasons that the happiness of republican life derives from the positive construction of notions of justice and freedom—a regime of individuals uniformly shaped to common enjoyments. Montesquieu aimed to "ensure the secular construction of the republic," an objective in itself utopian.

By contrast, an unknown author (whose work we possess in typescript), maintains that "Montesquieu is, if anything, an anti-utopian writer."[16] This brilliant analysis holds that Montesquieu's selective review of explicitly utopian forays is designed precisely to marshal an anti-utopian argument. The writer accomplishes this by characterizing Montesquieu's discussion of the republic of "singular institutions" as an explicit discussion of utopian possibilities. That Montesquieu demonstrates the possibility of realizing such a republic, however, does not establish

that he recommends the doing so. Indeed, he rather substitutes the notion of "moderate" government most specifically as curb to utopian ambitions. "Moderate government is good government for Montesquieu." For, "moderate government [is] the new goal of politics, and it is this political science—with moderate government at its center—that takes over as the main attraction in the *Spirit of the Laws*."[17] The reason for this is that such a government can contract or expand its "springs" as occasion requires. In other words, in contrast to any of the archetypal regimes, this regime avoids the internal corruptions that inevitably doom even the most successful archetypal constitutions. The author matures the argument by showing the emergence of property and commerce as the foundations of moderate government —and the possibility to make liberty the aim of the constitution. To do this, however, the author develops Montesquieu's critique of political virtue as the turning point of the argument. For it is the substitution of the motive of property for the motive of virtue that opens the possibility of moderation in government. In short, virtue is insufficient. For the conditions that assure virtue are inconsistent with the "self-governing soul." And the most serious of those conditions is the requirement of severe punishments (credibly derived from the discussions in Books 6 and 12). Hence, "the one thing in the world that is most important for men to know" is the necessity of respect for the "equal rights of men."

Somehow, therefore, the heart of these arguments is the turn that Montesquieu takes toward virtue, in the case of the anonymous author following Hobbes and Locke to the destination of "comfortable self-preservation," whereas for Imbruglia "politics proved to be simply the production of *bonheur*" on a foundation of civilizing, equalizing policy.[18] The justification for the latter claim lay in an account of virtue that results in a "theory of the republic based on a 'virtuous' circle … formed through the interdependence of economy, morality and politics" (156). On this foundation the *Spirit of the Laws* is said to have provided "the first foundation of utopian communism in the eighteenth-century Enlightenment" (357). Hence, "Montesquieu distanced himself radically from Locke."

> For him, private property is not an absolute value, but a historically conditioned social structure. The connection, which Locke had made between labour and property no longer exists in the *Esprit des Lois*. It is precisely the separation of these two concepts which give rise to the problem of the connection between politics and economics in a republican state. (157)

The contrast between these two fine works cannot be more complete. However, it is the comparisons between them that are most revealing. Each fails to follow Montesquieu in distinguishing political virtue and moral virtue—despite Montesquieu's insistence upon that necessity. Second, neither refers to the one evident and explicit elaboration of a utopian fable that Montesquieu published on his own authority—namely, Letters 11-14 of *The Persian Letters*, in which he developed the story of the "Troglodytes." Moreover, Montesquieu explicitly submitted the fable as a substitute for rational demonstration inasmuch as some truths require rather to be felt than thought, and those are the moral truths.[19] In that fable Montesquieu describes a people who develop from the stage of barbarism (beastliness) to the stage of peaceable, amiable, sociality. The first Troglodytes were "wicked and unjust," save for two who survived the carnage with "humanity, knowledge of justice, love of virtue, unity in their integrity, and pitying the sufferings of the others." These two built a new society animated by virtue and justice and benefiting from moral and material prosperity. Critical in this story is the fact that the founders were founders by their manners and morals, not ideas. The resulting "utopia" flourished but, importantly, existed in a world yet subject to hostile invasions from without and annoying crime within. That is, what seems a completely virtuous, self-governing republic, nevertheless encountered contingencies. They were able successfully to meet those contingencies on the strength of their virtues. Their numbers grew, and "one day" it occurred to them that they should choose a king. They did so judiciously, selecting the most venerable of their fellows. However, the new monarch only reluctantly accepted the mantle, painfully realizing that it represented a certain lassitude with the demands of virtue and justice. From the turn from self-government to politics, decline was to be expected. It was a decline from unearned bounty to imperiled discipline.

> Who should be able to portray the happiness of these Troglodytes? A people so just ought to be cherished by the gods. From the moment it opened eyes to know them, it learned to fear them; and religion came to sweeten in the morals what nature had implanted there that was yet crude. (*Lettres Persanes*, XII)

Nature could implant ideas of virtue and justice, so to speak, but could not ripen them. The resemblance of the fable of the Troglodytes to the story of the Hebrews recounted in the Book of *Judges* in the *Old Testament* is by no means accidental.

Emperor Julian similarly recounted the story from *Judges*. Imbruglia has argued that Montesquieu's "political categorization"

> excluded the concept of the "polity" (*police*). Such a concept blurs institutional differences between states in order to focus on apparently similar ways of life: it is a moralistic, even aesthetic category, useless for grasping political differences. The type of power it represents is arbitrary: "In the exercise of *police*, it is rather the magistrate who punishes than the law" (26.24). "La puissance de juger" is combined with the legislative and executive powers, and the distribution of power is adversely affected. Freedom is impossible in such a system, because there is no rule of sovereignty. Incaic Peru, China under the mandarins, and the numerous utopias which had been invented were all well-run polities, but in the eyes of Montesquieu they were despotisms. (Imbruglia, 159)

Imbruglia plainly misunderstands this passage, which distinguishes the ephemeral operation of the law where no discretion is required from those circumstances that require discretion. Far from derogating from the concept of *police*, it reinforces the concept by demonstrating that the terms of administration of *police* descend from the substance of *police*. Peuchet provided a complete account of Montesquieu's meaning in his treatise on *Jurisprudence*.

> The first of the distinctions that one observes in the nature and object of the regulations of the police, and in the conduct of the magistrate, comes from the nature and the principle of government. (p. cv – par 3)[20]

This accords with the discussion of this subject in chapter 2, the conclusion of chapter 3 and the beginning of chapter 4.

The point here, accordingly, is to argue that the failure to understand why Montesquieu distinguished moral virtue and political virtue, on the one hand, and the theory of the *politeia*, on the other hand, forecloses the ability to see clearly his anti-utopianism. While it is true that he did not follow Hobbes and Locke (about the former he was explicit), it is also true that he did not develop an idealized form of political life as a substitute. Rather, he envisioned a politics that could successfully sustain recourse to natural human sentiments. In order to do that, it was required, not to induce prejudice through ignorance of self (self-renunciation), but to remind humans who they were. That was, of course, the opening enunciation of

Book 1: that political and civil laws should *remind* humans of their obligations. In that context Montesquieu leaves unstated his awareness that Hobbes's emendation of Psalms 34:14 was a deliberate mis-construction which diverted humans from what Montesquieu took to be the first natural law; that is, peace.[21] Montesquieu struck the passages in his manuscript which went on to say, "I well know that in saying this I contradict some great men."

Montesquieu's argument, accordingly, aims to account for the manner in which politics eventually supplements the crude, if peaceful condition in which nature left men. He had been tempted to analogize humans to animals in the passage removed from the manuscript, but he realized the implication of pointing out that other animals do not practice intra-species warfare as potentially undermining his own argument. If men practice intra-species warfare it does not result from a natural situation that imposes war but rather from unfinished condition in which nature has left men—who must depend upon errant reasoning in order to follow the natural law. In that context, peace is the natural foundation but not naturally attained. Accordingly, the introduction of politics must answer to the deficiency. Politics is able to fulfill that role, however, only to the extent that it can continually "remind" humans of their natural obligations. Now, that is what gives rise to the problem of succession, for the task of reminding must pass from mortal hand to mortal hand for an indefinite succession of generations. The problem of succession means by definition that the human context in this world can never be otherworldly, which is to say that it can never be utopian.

> Let us, then, cease blaming our century in favor of obscure and barbaric times. To the contrary, let us seek to second the course that the spirit of our times seems to follow. There yet remains a throng of harmful abuses; let us endeavor to destroy them. Let us carry into all of the details of public morality, the POLICE, and the laws these principles of tolerance and peace that seem to have been unappreciated [unrecognized? poorly understood?] by our ancestors; let us lead both the magistrates and the peoples back to the way of nature; accustom them to hear its voice, to follow it, to take it for the guide in their respective conducts. Such is, we repeat, the spirit in which we treat all the objects of the POLICE, the municipal administration, and the public morality that are related to it, and this is what should inspire all men who propose the good of society in general and that of their country in particular as the object [objective?] of their vigil and their works. (Peuchet, p. lv – par. 3)

In other words, Imbruglia and our anonymous author expected, respectively, too much and little of virtue, because they failed to appreciate the reason for distinguishing political virtue and moral virtue. For Montesquieu, the archetypal regimes all failed in principle (however artful the constructions) by reason of discounting the central role of moral virtue. Political virtue in particular sought to displace it, and the other archetypes merely amplified (to the eventual point of obliteration) the restraint upon moral virtue. Imbruglia thought political virtue to be moral virtue, while the anonymous author thought political virtue to be replaced by self-interested motives. The one thought the formulation to be an expectation of egalitarian utopia, while the other thought the formulation designed to accomplish a Machiavellian rejection of utopianism. Both were right, as far as they went. Neither saw, however, the real import, which was to recover morality as the central dynamic from which politics radiates. "... dans tous les pays du monde, on veut de la morale" (*Esprit*, Foreword). Montesquieu aimed to recover from Machiavellianism without descending to otherworldly idealism.

As we noted above, Montesquieu ended the whole work in Book 31, with the exclamation, "*Italiam, Italiam*." This was preceded by the announcement that he ended where "most writers had begun." Book 28, which takes the discussion of succession in Rome immediately to succession in France, similarly concludes with a telling exclamation:

> I return to the beginning of my Chapter. Whenever in a century, or in a government, one sees the differing bodies of the state searching to augment their authority, and to seize certain advantages over one another, one would often err if he considered their enterprise as certain indication of their corruption. From a misfortune inherent in the human condition, moderate great men are rare; and since it is always easier to pursue one's strength rather than to restrain it, perhaps, in the class of superior folk, it is easier to find folk extremely virtuous than folk extremely wise. (*EL* 28.41)

This specific reference to his opening indicates that the wisdom he invokes in relation to the development of the *Salic Laws* should be understood to frame the entire discussion of the retail developments that he proceeds to elaborate in that book and the succeeding books—including the digression in Book 29 on the subject of the wisdom required to legislate as a founder. For, "The Franks having left their country, they caused the *Salic laws* to be digested by the wise of their nation."[22] (*EL* 28.1) The full reference in all of this is to the need for peoples to be "reminded" of

their laws/morals (for which reducing them to writing is critical, although the process begins before writing begins).

What this means in light of the account of retail developments in Rome in Book 27 is that there is retail development of laws and constitutions that persists "after" Rome and in which the "barbarians" become inheritors of Roman ways. As heirs, they are also correctors, albeit in the same spirit as the Romans themselves. That is, they make decisions in contingencies that do not aim beyond the immediate necessity. Yet, somehow, they develop tendencies that may materialize in signal advances on constitutionalism. That is what is reflected in the lengthy discussion of the forms of judgment in trial that proceed from tests of physical endurance through trial by combat. Montesquieu pronounces upon all these as not intrinsically or essentially connected with determining guilt or innocence.[23] Nevertheless, they have sufficient foundation in the *mœurs* of the people that they actually may be seen as having a rational connection.[24]

> Therefore I say that, in the circumstances of the times in which trial by combat and trial by hot iron and boiling water were in use, there were such a harmony of those laws with those morals, that those laws produced injustices fewer than they were [themselves] unjust; that the effects were more innocent than the causes; that they rather shocked equity than violated rights; and that they were rather unreasonable than tyrannical. (*El* 28.17)

Book 28, accordingly, serves to place these retail developments in context and extracting the "wisdom" that eventually emerges from them can only seem a random process of determination. And it is important to note that Montesquieu is clear that the developments do not occur by necessity. They derive from choices that have necessary consequences, but the particular choices are neither entailed nor the product of abstract reasoning.

> To make one general custom out of all the particular customs would be an inconsiderate thing even in those days, when princes encountered only obedience everywhere. For, if it is true that it is not necessary to alter when the inconveniences equal the advantages, still less is it necessary when the advantages are slight and the inconveniences immense. Now, if one pays attention to the condition in which the kingdom then was, when each was drunk with the idea of his sovereignty and of his authority, one should well see that to undertake to alter everywhere the received laws and practices

> was a thing that could not enter the mind of those who governed. (*EL 28.*37)

The focus on rulers obsessed with their sovereignty provides the key to understanding the process Montesquieu unfolds. He describes the depersonalization of authority (which accompanies the translation of power). That also explains why Book 28 is both separated from Book 18 and must follow Book 27. While authority can be depersonalized, it cannot be delocalized.[25] The demonstration of an indigenous development of authority in Germanic/Gallic lands serves to detach it from the account of developments in Rome, while the account of succession in Rome serves to lay a foundation for the account of the integration of Roman and Germanic/Gallic principles and practices. Once that foundation is laid, all that remains is to demonstrate the development of juridical and constitutional practices in Frankish lands (as occurs in Books 30–31). Book 29 intervenes for the purpose of clarifying the focus that legislators must adopt in order to avail the evidence of those developments.

> Several of these customs having been newly digested, folk made many alterations in them, whether by removing everything that could conflict with the contemporary jurisprudence, or by adding many things derived from that jurisprudence.
>
> Although the customary right may have been regarded among us as containing a kind of opposition to Roman right, it is nevertheless true that many provisions of Roman right have entered into our customs, above all whenever folk made new editions of them in some eras that are not far distant from our own, in which this right was the object of the knowledges of all those who were destined for civil posts; in some eras in which folk did not pride themselves in not knowing what one ought to know, and for knowing what one ought not to know; in which the capacity of the mind served more in learning its profession than in doing it; and in which constant amusements were not even the attribute of women.
>
> It would have befallen me to extend further at the end of this book; while entering into greater details; I should have followed all the insensible alterations that, since the opening of challenges have constituted the greatest body of our French jurisprudence. But I would have inserted a

> great work within a great work. I am like [that antiquary], who left his own country, arrived in Egypt, cast an eye upon the pyramids, and then returned. (*EL 28*.45)

After casting eyes on Roman (Egyptian) monuments, Montesquieu returned to France. It was not necessary to extend the argument because the fundamental principle is the primary objective. That objective was attained by demonstrating how authority came to be exercised through moderate adaptations of opportunities and inclinations. The comprehensive reforms of Louis illustrate perfectly the effect of legislating initiatives informed by opportunistic response to contingencies.[26] "It's therefore necessary to seek ancient practice in the corrections folk have made to them." (*EL* 28.34)

> What is it, then, that we do have under the name of St. Louis's *Établissemens*? What is that obscure, confused, and ambiguous code in which folk ceaselessly mix French and Roman jurisprudence; in which they speak like a legislator, and in which one beholds a jurisconsult; in which one discovers an entire body of jurisprudence covering every situation, all the points of civil right, One must place himself in that era.
>
> St. Louis seeing in his time the abuses of jurisprudence, sought to incite the people's disgust for them; he made several regulations for the tribunals of his domains and for those of his barons; and he had such a success that Beaumanoir, who wrote a short time after the death of that prince, tells us that the manner of judging established by St. Louis was practiced by a large number of lords.
>
> Thus that prince accomplished his goal, although his regulations for the tribunals of the lords might not have been enacted in order to be a general law for the kingdom but as an example that each could follow and each would have an interest to follow. He eliminated the evil by causing the better to be felt. When folk saw in his tribunal, when they saw in those [of the lords], *a more natural manner of proceeding—more reasonable, more consistent with morality, with religion, with public tranquility, with the safety of the person of means*—they adopted it and abandoned the other.

> *To entreat, when it is not required to constrain; to guide when it is not necessary to command, that is the supreme skill*. Reason has a natural authority; it even has a tyrannical authority; a little time more and folk will be forced to return to her.
>
> St. Louis, in order to incite disgust for French jurisprudence, caused the books of Roman law to be translated, so that they should be known by the men of law in those days. (*EL* 28.38) [Emphasis added.]

On the basis of such observations, Montesquieu concluded that at Rome the laws often regulated the republic rather than the human beings.

> It is a misfortune of the human condition that legislators would be constrained to make some laws that combat the natural sentiments themselves. … It is that the legislators legislate more over the society than over the citizen and more over the citizen than over the man. The law sacrificed both the citizen and the man and only thought about the republic … only folk of natural goodness … would think of evading the law; there were only honest folk whom one might be able to choose for the sake of evading it. For it is always a triumph to prevail over avarice and voluptuousness, and there are only honest folk who obtain those kinds of triumphs.[27] Perhaps, even, there would have been rectitude in considering them as bad citizens in that. It is not impossible that the legislator had obtained a great part of his aim, when his law was such that it forced only honest folk to evade it.[28] (*EL* 27)

When he shifted the discussion to monarchy which contrasted the laws "consistent with the spirit of a good republic," he identified the need to encourage wealth, on which the "whole system" of succession was changed. The consequence produced Justinian's elimination of "even the last vestige of the ancient right on inheritances."

> He established three orders of heirs, descendants, ascendants, and collaterals, without any distinction between males and females, between relatives by wives and relatives by males. And he abrogated everything that remained in that regard. He believed to be following nature itself, in setting aside what he called the embarrassments of ancient jurisprudence. (*EL* 27)

The regime, in other words, had become old-fashioned from having responded to out-of-date contingences, and Justinian at least imagined that nature was his guide. The transition undertaken was to move away from acts in the "assembly of the people," acts of "political right" and "public right" rather than "civil right" and private right" and toward "ordinary contracts" that express "the will of him that contracts" deriving from private right. Moreover, the Roman developments were inherited in France. (*El* 27)

Critically, accordingly, the move from Roman practice highlights the emergence of libertarian individualism:

> The order of succession having been established in consequence of a political law, a citizen must not disturb it by an individual will; that's to say that, in the first ages of Rome, it had not to be permitted to make a will. Yet, it would have been harsh that one would have been deprived, in his last moments, of commerce in benefactions.
>
> They found a means of reconciling in this respect, the laws with the will of individuals. It was permitted to dispose of one's goods in an assembly of people, and each bequest was, in some manner, an act of the legislative authority. (*EL* 27)

When the barbarians invaded Rome they made laws that made no political distinctions, which meant that the intermixed Romans and barbarians lived with diverse legal regimens.

> Everything conforms to my principles. The law of the Lombards was impartial, and the Romans had no interest in abandoning their own in order to assume it. The motive which engaged the Romans under the Franks to choose the *Salic Law* did not obtain in Italy. There Roman right was established with the law of the Lombards. (*EL* 28.6)

In Lombard lands this produced the decline of the nobility (the needs of which were inconsistent with individual needs) and the emergence of the petty republics. [29]

> The citizens of the new republics were not inclined to assume a law that instituted the practice of judicial combat and the institutions of which clung

> strongly to the customs and practices of chivalry. The clergy, so authoritative in Italy at that time and living almost wholly under Roman law, the number of them that followed the law of the Lombards had to diminish continually. (*EL* 28.6)

At the same time, the old laws no longer conveyed the general piety and sanctity they previously enjoyed—they lacked "that majesty of the Roman right, which reminded Italy of the idea of its domination of all the earth; it did not have the extensiveness." The Christianity, as we observed, survived Roman political power without the authority that power conveyed. Hence, the barbarian codes did not greatly benefit from Roman precedent Although they initially copied Roman digests,[30] they soon forgot the meaning. However, it survived as mere privilege in Gaul, alongside which custom sprung up. (*EL* 28.6)

For such reasons there arose practices that had "some reason" but no rational basis—such as "trial by single combat." They responded, however, to native inclinations to virtue.

> In an exclusively warrior nation, cowardliness presupposes some other vices: it proves that one has resisted the education which he has received; that one has not been responsive to honor, nor guided by the principles which have governed the other men; and it shows that one does not fear their scorn and does not treasure their esteem—for inasmuch as one were well born, he will not usually lack the skill which ought to join with strength, nor the strength which ought to collaborate with courage. For, treasuring honor, one will have practiced his entire life at those things without which he cannot obtain it. Further, in a warrior nation, in which strength, courage, and prowess are honorable, the truly odious crimes are those which grow out of deception, from subtlety and cunning, which is to say, from cowardice. (*EL* 28.17)

On which account Montesquieu concludes that "folk followed the spirit of the law, without following the law itself." (*EL* 28.9) That is, they acted *politically* without acting deliberately. The growth of the fief (the realm of independent sovereigns gradually bereaved of their sovereignty) led to the emergence of common law without common legislators.

> There was no longer any common law, because no one was able to cause the common law to be observed.
>
> The *Salic*, Burgundian, and Visigoth laws were, therefore, extremely neglected at the end of the second era, and at the beginning of the third folk no longer heard them spoken of. (*EL* 28.9)

This, then, is what generates the question, whether a legislator can produce, in France, a deliberate constitution to capitalize on these developments, which depends, in turn, on the character and aim of such a legislator. Now, that is the concept that leads to Book 29 on legislation, to be followed by Books 30 and 31 that lay out the matter or medium to be sculpted into the result, "*Italiam,Italiam!*"

Toward the end of Book 28 Montesquieu considered it wise to ensure against misconstruction. He explained, accordingly, that the anti-utopian view is not predicated upon the evidence of human vice. For the fact is, human virtues themselves constitute the evidence for a non-utopian view—that is, human exertions on behalf of the good identify the essential causal nexus for anti-utopian expectations.

> I return to the beginning of my Chapter. Whenever in a century, or in a government, one sees the differing bodies of the state searching to augment their authority, and to seize certain advantages over one another, one would often err if he considered their enterprise as certain indication of their corruption. From a misfortune inherent in the human condition, moderate great men are rare; and since it is always easier to pursue one's strength rather than to restrain it, perhaps, in the class of superior folk, *it is easier to find folk extremely virtuous than folk extremely wise*.
>
> The soul tastes so great delight in dominating other souls, even those who love the good so fervently love themselves, that there is none who would be so happy as not to have to guard against his good intentions: and, in truth, our deeds cling to so many things, that *it is a thousand times easier to do good than to do it well*. (*EL* 28.41) ([Emphasis added.]

Accordingly, the discussion about the prospects of legislation will be a cautionary tale fully as much as it will be a brief for wisdom. It is the legislator's goal in composing the laws to avoid severing the minor chord, political virtue, from the

major chord, natural moral virtue. Deliberate constitutionalism must be restrained by regard for natural moral sentiments. Human nature is not plastic, to be molded; it is rare metal, to be refined.

> I say it, and it seems to me that I have made this work only to prove it: the spirit of moderation must be that of the legislator; the political good, like the moral good, is only found between two extremes. Here is an example.
>
> The forms of justice are necessary for liberty. But their number could be so great that it would obstruct the goals that the laws themselves would have established: processes could have no end; the ownership of property could remain indeterminate; they could give one party the property of another without inquiry, or they could ruin both of them in the process of inquiry.
>
> The citizens could lose their liberty and their safety, the complainants would no longer have the means to convince, and neither would the accused have the means to defend themselves. (*EL* 29.1)

Montesquieu opened Book 30, following Book 29, by noting that the subject has been feudalism, but with a special focus on that bizarre mix of "regulation with a tendency toward anarchy ad anarchy with a tendency toward order and harmony." (*EL* 30.1) And it is the connecting of these tendencies as an opportunity for legislation that he regards as the "perfection in my work." Thus, he pinpoints receding sovereign claims as the pivotal historical moment that permits deliberate intervention.

As a result, he outlines an approach to legislation that resists the seductive temptation toward uniformity "that sometimes seize great minds" and "infallibly strike small [minds]."

> They find in them a kind of perfection that they recognize, because it is impossible not to discover it: the same scales in police, the same measures in commerce, the same laws in the state, the same religion in all its parts. But is that always in order, without exception? Is the evil of changing always less great than the ill of bearing up? And could not greatness of genius consist more in knowing in what case uniformity is required and in what case differences are required? … When citizens follow the laws, what difference does it make whether they follow the same ones? (*EL* 29.18)

Particularly given the welter of diverse customs emerging from the feudal age—the age of fiefs—he maintained, laws should avoid to "shock the nature of things." Hence, it may be regarded as a first principle of founding that laws cede to the empire of "what is." But this "what is" is not a mere and indifferent empirical what is. It is a "what is" founded upon recognition of ineffaceable natural sentiments, "ideas of honor, those of morality, and those of religion."

> It is rare that it should be required to prohibit something that is not bad, under pretext of any imagined perfection…
>
> The laws ought not to be subtle; they are made for folk of mediocre understanding: they are not a logical art, but the simple reason of a family father. (*EL* 29.16)

These arguments give rise, however, to a *Phaedrus* problem—insofar as it is important not to be overly subtle and to address mediocre understanding, how does one avoid aiming for uniformity in the law? Are there different speeches for different understandings conveyed by the single law?

> It is essential that the words of the laws should reveal to all men the same ideas. Cardinal Richelieu agreed that folk could accuse a minister before the king; but he intended that one would be punished if the things that one proved were not weighty: that which ought to prevent everybody from speaking any truth whatever against him, since a weighty matter is altogether relative, and what is weighty for one person is not for another.[31] (*EL* 29.16)

This is a strong clue as to how Montesquieu resolves the diversity/simplicity dilemma. For the reference to Cardinal Richelieu serves as an exegesis for the statement attributed to Richelieu in Book 3.4: "If among the people there be some unfortunate honest man, a monarch ought to guard against making use of him." There Montesquieu elaborated the principle of a monarchy, which is honor. And he was careful to distinguish the "false honor" in monarchy from any honor native to moral virtue. Hence, the discussion of the "honest man" invokes the subject whose honesty is non-political but is not apolitical. This subject's misfortune derives from the tension in his soul between the empire of reason and morality and the empire of the sovereign. When truth impels testimony before a sovereign, it is subject not only

to a test of truthfulness but a test of "weight" or "gravity." Trivial if truthful testimony is an offense to the sovereign but not an offense in the soul of the truth-teller. The accommodation suggested in *EL* 3.4 is that the monarch should contrive to avoid such encounters, whereas Book 29 suggests that it is better to avoid making such decisions necessary. The legislator aims to make it a rare thing to require any form of perfection. Thus, the uniformity to be avoided is not the uniformity of expression but the uniformity of perfect conduct. Simplicity derives, apparently, from liberal regulation rather than spare enunciation.

> Those who have sufficiently extensive genius to be able to give laws to their nation or to another ought to pay precise attention to the manner of forming them. 29.16

> As the civil laws are subject to the political laws, because they are always made for one society, it could be good that, when one wishes to carry a civil law from one nation to another, one might previously examine whether they both have the same institutions and the same political right. EL 29.13

These reflections may seem—and often have been taken to mean—a form of cultural relativism. That mistake occurs, we believe, because of failures to distinguish the manner of making laws from the content of laws. Montesquieu, however, did not make that mistake. For he averred that legislators should guard against "distinguishing laws by the circumstances in which they have been made."

> An Athenian law intended that, while the town was besieged, folk should kill all the useless people. That was an abominable political law, which was a consequence of an abominable law of nations. Among the Greeks, the inhabitants of a conquered town lost civil liberty and were sold as slaves: the capture of the town meant its entire destruction; and that is the origin not only of those stubborn resistances and those unnatural deeds, but further of those atrocious laws that folk sometimes made. (*EL* 29.14)

We may safely conclude, therefore, that the able legislator has a twofold aim. First, such a legislator will identify the "soil" upon which the cultivation is to be conducted. It will be an operation that arises within an objective reality and not abstractly. That is to say, every true legislation is legislation for some true people, not for an imagined people. Second, the legislator will restrain legislating exertions

to affirming rather than restructuring the foundations upon which the regime will be built.

Now, such restraints naturally give rise to the question, what legislator could be engaged or find it attractive to undertake such a work. Is it worth the while? The answer to that question is somewhat illusive, although the hints are fairly strong. To begin, Montesquieu tags "the spirit of the legislator."

> I say it, and it seems to me that I have made this work only to prove it: the spirit of moderation must be that of the legislator; the political good, like the moral good, is only found between two extremes. Here is an example.
>
> The forms of justice are necessary for liberty. But their number could be so great that it would obstruct the goals that the laws themselves would have established: processes could have no end; the ownership of property could remain indeterminate; they could give one party the property of another without inquiry, or they could ruin both of them in the process of inquiry. (*EL* 29.1)

It is a reasonable interpretation to conclude that the legislator, at a minimum, must aim for a degree of unobtrusiveness that is calculated to enable the laws to escape the passions (and continued guidance) of the legislator. This is to move beyond Lycurgus's withdrawal, in order to avoid being begged to reduce the rigor of the laws.

> Aristotle wished to satisfy, to some extent his jealousy of Plato, to some extent his passion for Alexander. Plato was indignant about the Athenian people's tyranny. Machiavelli was full of his idol, Duke Valentino. Thomas More, who spoke rather of what he had read than of what he had thought, wished to govern every state with the simplicity of a Greek town. Harrington only saw the republic of England, whereas a mob of writers found disorder everywhere that they did not see any crown. The laws always encounter the passions and the prejudices of the legislator. Sometimes they sieve through, and they take on the tint; sometimes they remain there and become incorporated with them. (*EL* 29.19)

These legislators have in common that they were all philosophers, although the chapter title was "About Legislators." Montesquieu has passed over the numerous

legislators whom he has identified throughout the work as no longer relevant to answering the question, “what is the legislator that suits the modern opportunity.” We note that Montesquieu wished these legislators to attain a posture beyond passions and prejudices (or at least the power to restrain them) in order to achieve the ideal of “moderation” that balances political and moral good. We also note, however, that he identifies their specific passions. Aristotle’s was the only one that was not specifically political—the same Aristotle who, in *EL* 11.9 failed to recognize the monarchical constitution on account of observing accidents rather than forms.[32] Whereas Plato was an opponent of popular tyranny, Machiavelli idolized princely ambition (hence, monarchy), More was partisan of direct democracy, Harrington advocated for republicanism, and a nondescript “mob” pimped for divine right monarchy.

What this account of prior legislators suggests is that none brought appropriate attention to the contingencies of life to bear on the task.[33] Moreover, none was reconciled to “what is.” Perhaps most dramatically, none either founded any recognizable constitution or provided a blueprint for others to do so. This chapter closes Book 29, and the foregoing eighteen chapters have canvassed any number of lawmakers from Solon to Charlemagne to Constantine, none of whom was identified by Montesquieu as an example to follow. Accordingly, it is fair to conclude that, for Montesquieu, the verdict of history is that the opportunity for founding still awaits. Moreover, he proceeds in Books 30 and 31 to plant a flag solidly on the soil of France for opening that operation.

Notes

1. Derathé,1973, vol. 2, 537. N. 20.
2. *Aeneid*, 3.523 (Dryden edition) And now the rising morn with rosy light
   Adorns the skies, and puts the stars to flight;
   When we from far, like bluish mists, descry
   The hills, and then the plains, of Italy.
   Achates first pronounc’d the joyful sound;
   Then, ‘Italy!’ the cheerful crew rebound.
3. « Lorsque Constantin envoya Julien dans la Gaule, il trouva que cinquante villes, le long du Rhin avoient été prises par les barbares ; que les provinces avoient été saccagées ; qu’il n’y avoit plus que l’ombre d’une armée romaine, que le seul nom des ennemis faisoient fuir.
   Ce prince, *par la sagesse, sa constance, son économie, sa conduit, sa valeur & une suite continuelle d’actions héroïques*, rechassa les barbares ; & la terreur de son nom les contint tant qu’il vécut. » *Romains,* c. xvii 477. [Emphasis added.]
4. This chapter is not in the manuscript of *EL*; it was possibly extracted from Book XII on “punishment.” And seems to have been added here specifically to give a further thought on Julian, clarifying the import of the reference in the foregoing chapter 10.
5. *De Legibus*, bk. ii.

6. *Sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum est; quod expiari poterit publici sacerdotes expianto.* "Whoever commits a sacrilege that cannot be expiated commits an impiety; it being able to be expiated it will be performed by the priesthood."
7. It is important to observe that to consider Venus (Aphrodite) as goddess of pleasure raises important questions about the character of eros, whereas it does not to consider Voluptas so.
8. Julian, *The Caesars*, as translated *by W. C. Wright (1913).* The emperor Julian wrote this on the occasion of the Saturnalia, in December 361 A.D. It describes a contest among the Roman emperors, with Alexander the Great called in as a contesting standard, in the presence of gods assembled in banquet and selecting among the contestants the one most deserving of honors.
9. Cf., *Romains*, « Ce faste et cette pompe asiatique s'établissant, les yeux s'y accoutumèrent d'abord ; & lorsque Julien voulut mettre de la simplicité & de la modestie dans ses manières, on appella oubli de la dignité ce qui n'etoit que la mémoire des anciennes mœurs. », c. xvii, 473, "Change in the state. »
10. Montesquieu affirms this reading of Julian in his *Pensées* 20 (1765).
11. *EL* 22.7: "Money is the price of products or commodities. But how will that price be stabilized? Which is to say, by what share of money will each thing be represented?"

    "If one compares the body of gold and silver which there is in the world, with the sum of the merchandises which are there, it is certain that each commodity or product, individually, will be able to be compared to a certain share of the entire body of gold and silver. As the total of the one is to the total of the other, the part of the one will be to the part of the other. Assume that there were only a single commodity or product in the world, or that there were only one which were vendible, and that it were divided like money. That portion of this product will correspond to a portion of the body of money—half of the total of the one, to half of the total of the other; the tenth, hundredth, thousandth of the other. But, since that which constitutes property among men is not altogether in trade; and since the metals or specie which are signs of it are also not in trade at the same time; the price will be stabilized by a compound ratio of the total of things and the total of signs, and for this by the total of the things which are in trade and the total of signs which are in trade. And, since those things which are not in trade today may be in trade tomorrow, and since the signs which are not in trade today may similarly enter into it, the establishment of the price of things always depends fundamentally on the ratio of the total of things to the total of signs."
12. Here Montesquieu is also explicitly quoting Julian's arguments against Christianity. "Against the Galileans," *Works of the Emperor* Julian, ed. and tr. by Wilmer Cave Wright, London: Forgotten Books Reprint of Loeb Classical Library, vol. 111. pp. 353, 38C-D 355; 41C-F' 357, 43C-D; and 367, 6A.
13. Machiavelli, *Livy*, c. 17.
14. Montesquieu interestingly added this phrase to the important section on constitutional change for the 1757 edition of *Spirit of the Laws*.
15. "Montesquieu, Republican Utopia and Civilisation," *Koninklijke Brill NV, Leiden, 2017*. DOI 10.1162/9789004350601_006.
16. [Anonymous], "Montesquieu and the Utopian Tradition." Unsigned manuscript of 55 pages. An extensive research of possible sources has failed to identify bibliographical citation.
17. Here our anonymous author cites to *EL* 3.9: "A moderate government can, as much as it wants, and without peril, relax its springs."
18. Imbruglia derived this interpretation from *EL* 23.29, which is on the subject of charity. However, that statement is nowhere to be found in that text. Rather, Montesquieu emphasizes that transient assistance is more valuable than permanent entitlements.
19. Montesquieu makes the same point in almost identical terms in the "Preface" to *EL*.
20. *SYSTEMATIC ENCYCLOPEDIA, JURISPRUDENCE*, Ninth Volume, Containing Police and Municipalities, Jacques Peuchet (1758-1830), tr. by W. B. Allen with Carol Allen. Moreover, consider the critical passage: "The religion that, as Montesquieu has said it, 'governs only by counsel,' not only brings a useful assistance to the administration of the civil police, but itself exercises one [that is] very real and very detailed. It prevents or punishes misdemeanors over which a temporal authority could not extend itself without a sort of tyranny: that which a minister of the altar counsels us with gentleness enters more profoundly into our spirit than that which is imperiously ordained by the magistrate. Add to this that a religion, even a false one, is the best guarantee [surety?] that men can have of the probity of men, as *The*

Spirit of the Laws still observes. So that everywhere that the religious influence is so tempered that it can exercise its power without leading to fanaticism, there the responsibilities of the police are reduced to a small number of objects, because religion restrains men, prevents faults, and counsels the ways of gentleness and conciliation in the cases where without it folk would have employed [used?] rigor and penalties." p. cxxiii – par 1.

21. Hobbes's "first law of nature," "Seek Peace," postures humans in a defensive crouch rather than the sociable inclination that Montesquieu identified and, which, one may say, agrees with the language of *Psalms*: "Depart from evil and do good; seek pace, and pursue it." That language is quoted in *1 Peter* 3:13: "Let him turn away from evil, and do good; let him seek peace, and pursue it."
22. "See the Prologue to the Salic Law [*Lex Salica*, 2-9]. [Gotfried] Leibniz in his treatise *de l'Origine des Francs* [*De origine Francorum*], said that this law was made before the reign of Clovis. But it could not have been before the Franks left Germany; they did not understand at that time the Latin tongue." Montesquieu's note. The text continues: "The tribe of Ripuarian Franks having joined with that of the Salian Franks, under Clovis, it preserved its practices, while Theodoric, King of Austrasia, caused them to be placed in writing. He similarly collected the practices of the Bavarians and Germans who were subject to his kingdom. For Germany being weakened by the exit of so many peoples, the Franks, after having conquered ahead of themselves, made a step backwards and carried their domination into the forests of their fathers. There is some appearance that the code of the Thuringians was given by the same Theodoric, since the Thuringians were also his subjects. The Frisians having been subdued by Charles Martel and Pepin, their law is not anterior to those princes. Charlemagne, who first conquered the Saxons, gave them the law that we have. One only has to read those two last codes in order to see that they come from the hands of conquerors. The Visigoths, Burgundians and Lombards, having founded kingdoms, caused their laws to be written, not in order to make conquered peoples follow their practices but in order to follow them themselves." Montesquieu's note.
23. "Folk will be astonished to see that our fathers had thus made the citizens' honor, fortune and life to depend upon matters which were less the recourse of reason than of chance; that they had ceaselessly made use of proofs which proved nothing, and which were connected neither with innocence nor with guilt." *EL* 28.17.
24. "Folk will perhaps be curious to see this monstrous practice of judicial combat reduced to principles, and to find the body of so singular a jurisprudence. Fundamentally reasonable, men subject even their prejudices to rules. Nothing was more opposed to common sense than judicial combat; but this point once conceded, it was executed with a measure of prudence." *EL 28.*23.
25. Cf., *EL* 28.13.
26. "In order well to become current in the jurisprudence of that era, it's necessary attentively to read the regulations of St. Louis, who caused such great changes in the judicial order... It's therefore necessary to seek ancient practice in the corrections folk have made to them." *EL* 28.34.
27. These "virtues," not coming from the city, presumably come from nature.
28. Cicero, then, was perhaps honest, naturally so! The discussion of stoicism is explained herein.
29. "See what Machiavelli said of the destruction of the ancient nobility of Florence" [*History of Florence*, bk. iii, 1, 3, 4]. Montesquieu's note.
30. That is expressly signaled in some prologues of these codes. One even sees in the laws of the Saxons and Frisians some provisions differing according to different districts. They added to these usages some individual provisions that the circumstances required; such were the laws against the Saxons." Montesquieu's note.
31. Cf., *EL* 3.4 "If among the people there be some unfortunately honest man, a monarch ought to guard against making use of him."
32. This is even more curious in light of the awareness that Aristotle's "best practicable regime" tantalizingly resembles Montesquieu's deliberate constitution.

33. This is especially underscored by the version of this passage from the Pensees 1911 (908): “Legislators: Lycurgus did everything he could to make his citizens more warlike; Plato and Thomas More, more honest folk; Solon, more equal; the Jewish legislators, more religious; the Carthaginians, richer; the Romans, more magnanimous.” May we not say, by comparison, that Montesquieu did all he could to make men more themselves?

Chapter 8

NATURAL LAW—THE ETHICS OF MONTESQUIEU

Examining the question of the laws of nature within Montesquieu requires that one review the familiar arguments concerning what Montesquieu himself owes to the writers on natural law, the list of whom is sufficiently long: Spinoza, Hobbes, Descartes, Locke, "the atheists," the "*apriori*sts," or indeed Newton.[1] Putting aside these subtle inquiries, it seems to us possible to make a Newtonian Montesquieu through a means both shorter and more certain. There exists between a supposed minor essay by Montesquieu, "Essay Concerning the Natural Laws and the Distinction between Justice and Injustice," and the ideas of Newton, such as they appeared in the essay, "Concerning Gravity and the Balance of Fluids," such a close relationship that the two deserve to be treated as if resulting from a single hand. This is to say that defining the central idea of Newton is, in effect, equivalent to defining the basis of the reasonings of Montesquieu. But there, we run up against a problem: the essay by Montesquieu might not be his at all, at least if one clings to the judgment of the modern authors who are most listened to.[2] Certainly, one finds within Montesquieu the same lesson in Book One of *The Spirit of the Laws*, where Montesquieu affirms that man is like all other natural bodies, "following the relations of mass and velocity." Nevertheless, the affirmations of this book are less precise than those of the "Essay Concerning the Natural Laws," and what is more, we do not encounter any reason to cling to the authority of the authors, since there exists otherwise the means to establish the paternity of Montesquieu for this essay. Thus, we offer here a summary sketch of the Newtonian principle from which Montesquieu has derived a republicanism completely modern although natural. Following that, we define the general principle governing the origins and the end of societies, and finally, we explain how one arrives at attributing with probability the "Essay" and its ideas to Montesquieu.

Newton rejected Descartes's idea of one simple, mechanical motion, where self-movement was an illusion and the philosophical motion nothing more than a transfer or exchange of bodies, one for one. Moreover, he rejected the idea that

space and extension are the same thing, which the *res extensa* assumes. For Newton, the search for the truth of things (thus, of everything) and the search for the nature of things constitute but one, and it does not entail the Cartesian reductionism that separates the nature of things from the truth of things. If a watch's metal turning movement pertains, in fact, only to atoms, it is impossible to speak of an action of the totality. Newton acknowledged that extension is much closer to being than the *hyle* of Aristotle. This results from the fact that extension appears independently of the form it displays. It is rather the contrary that occurs: where Aristotle deduced the prime material, which one does not think of apart from the form, Newton deduced the form from extension. He argued from the fact that what is primary for man, being, produces space and being-extended in space, and from that one deduces the form. But this further requires that being really present itself under the forms or the entities of whatever sort might be. In order to perceive the attributes of things (thus, of being), this assumes a body, leaving aside the question of knowing whether the form is relative or absolute, created or eternal. That which indicates the reality of being ("body" is too restrictive) instead of its attributes, are the proper attitudes or actions, "to the extent to which they are thinkings in the mind and motions in the body." That is to say that bodies, beyond the fact that they are subject to being carried, must also take on certain aspects such as their forms admit.

It is the manner of taking on these aspects and, consequently, of the self-moving of human bodies, that Montesquieu discusses. Man, he says, follows "the relationships of mass and velocity," like all natural bodies, but the order of nature is such that this relationship is expressed differently among different beings. Only man must move himself beyond the impulses that his matter receives quite as much as dust, having as his spring that equivocal faculty, reason. He cannot avoid being moved by circumstances and climate, but he must further provide for his "obedience" to the commands of nature or matter, as far as he is able. By comparison, beasts, which also possess the power of self-motion, nevertheless have everything furnished by their own constitution. One does not understand whether, among them, the senses are ruled by reason, or as in a machine, it is only a lever that transfers an impulse received from an external cause (cf. Book 3, chapter 10). One observes, at least, that they follow with more constancy than man the imperatives of nature.

The mode of the motion proper to man is based on the primacy of gratitude for the good and the rejection of the bad that one suffers. Treating friends well and harming enemies is, according to Book One, the method used by intelligent beings in order to conform to the obligation to be as well governed as the physical world.

The burden of distinguishing friends from enemies devolves upon the reason of intelligent beings—a reason subject to error. It is thus, without doubt, that they can "forget themselves," or as Montesquieu said it in the "Preface," that they become subject to prejudices, which causes one not only "to forget certain things, but which causes one to forget oneself." This prejudice is nothing other than the specific ignorance, which prevails in society, under the form of positive law, when men awaken to the differences among them and come to claim superior advantages (Book 1, chapter 3).

The various constitutions or regimes among men are only thus and such results of one or another specific ignorance which, after judgment, prevails by force. The point to hold onto, however, is that each specific ignorance represents an effort that is justified by the necessity to obey the laws of nature. In principle, to be sure, there exists a perfect constitution, or a total conformity of humanity to the laws of motion, but the end and interest of any constitution whatever is defined at the origin in error.

It is precisely this idea of the errors proper to men, that Montesquieu elaborates nowhere other than in the "Essay" and that we need in order to complete our ideas of his doctrine concerning the natural laws, which interests us for the sake of clarifying his role as the writer of the "Essay." Once accomplished, we will be able to reopen the study of the natural laws in Montesquieu, integrating into it the proof of the "Essay." We would very much have wished, finally, to examine the manuscript, which currently seems to be found in the Museum of the Hermitage in Leningrad. The occasion has not yet been given to us to do so, but we believe that we well possess another proof, sufficiently strong to convince us to proceed further without awaiting the results of this last research.

Let us closely examine the phrasing of the "Essay," which we will later discover in the translation by Nugent (never forgetting that there are, within the "Essay," several other phrases that are found also in *Spirit of the Laws*, as. Védère has demonstrated).[3][3]

"… errant dans les bois, et tremblant au seul bruit d'une feuille…"

This phrase is translated in English as follows:

"… wandering in the woods, and trembling at the simple noise of leaf …"

In Book One, chapter two of *Spirit of the Laws*, Montesquieu had expressed a very similar idea, but in a different form

> "… l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages, tout les fait fuir …"

which one translates:

> "… folk have found wild men in forests; everything makes them flee …"

but Nugent translated it:

> "… as appears from instances of savages found in forests, *trembling at the motion of a leaf*, and flying from every shadow."

Nugent has done two things. First, he translated the idea of Montesquieu well, if not literally. Thus,

> "… as appears from instances of savages found in forests, (…), and flying from every shadow …"

Second, however, he introduced an entire phrase ("trembling at the motion of a leaf") which is found nowhere in *The Spirit of the Laws* and which serves only to adorn instead of developing the idea.

The interpolated phrase translates so closely that of the "Essay" that it forms a preliminary proof that the "Essay" had influenced Nugent. In fact, it suggests, on the part of Nugent, a familiarity with Montesquieu sufficiently intimate as to incline us toward the idea that Nugent had a copy from Montesquieu himself. For this reason, Nugent would have been impelled to introduce this change without feeling a sentiment of infidelity toward his source.[4]

Armed with this preliminary proof, we think ourselves within right not to conclude definitively that Montesquieu wrote the "Essay," but rather to undertake its analysis. For the mere possibility that Montesquieu could have written it poses anew the question of the compatibility of the "Essay" with his known ideas, especially those of Book One of *The Spirit of the Laws.*

The "Essay" touches upon the essential moral problem of its epoch: the source of right. It is a problem that we scarcely know how to express in our day. Most of the time, we attempt to reduce it to a historical problem (e.g., *the Conflict between King and Commons*) in order to avoid, from the start, the explanation itself. Nevertheless, we must attempt to say what it is in order to expose the doctrine of the "Essay." There are two formulas in it, and although they seem quite different, they seek to say the same thing. We make use of these two in order to clarify the

problem of the source of the right. First, Montesquieu does not place any confidence in the idea of a *social contract*. He sees a risk in basing all of human society on nothing more substantial than the fantasies and caprices of men. Every contract must refer to its author in order to understand the meaning that flows from it; it is the author who best knows the objective at which he aimed. The diversity of opinion concerning the good of man supports different opinions concerning the objectives of a specific contract—a diversity that cedes nothing to philosophical and *post facto* speculation.

Second, in seeking a solid basis for society, an idea of the common good that cedes nothing to the dichotomies between reason and revelation, on the one hand, and natural law and positive law, on the other, Montesquieu was required to seek a basis that could not be gnawed away by moral doubt, or vice. Any principle that would relate the authority of morality to the will of any man or several men, would not conform to this model. Modern political philosophy, in effect, with its social contract, arrives at nothing more than the democratization and depreciation of the ancient norm. Montesquieu, by contrast, sought to dispense with this dichotomy by means of a doctrine of republicanism, issuing from the doctrine concerning the natural laws such as he sets forth in the "Preface" and Book One of *Spirit of the Laws.*

The link between the "Preface," Book One, and the "Essay" has its roots in the fact that Montesquieu discusses the qualitative differences among the motions of animate and inanimate matters. Every being, in theory, moves itself in conformity to natural law. But the self-motion of animate beings has the capability of turning itself against natural law, a faculty that is only clearly realized when the self-motion of animate beings reaches its highest expression in man. Thus, the science of human motion must be defined not around the motions of matter, ordained by nature, but around those of the soul through which man is moved and which he must rule in order to conform to the natural laws of motion. Such a view could indeed lead to a simple reductionism, in which one would believe that the entire purpose of the political organization is to make man as mechanical as possible—a stimulus-response machine. What saved Montesquieu from such a sad fate was his conception of the nature of the motion of the soul. This conception resides in the idea of recognizing good and evil with their consequences, gratitude and equivalent rejection. This idea, which is scarcely present in *Spirit of the Laws*, is the specific subject of the "Essay Concerning Natural Laws," and must be at the center of any ethics, no matter what.

At the heart of the "Essay," one comes upon a discussion "of the ordinary manner for discovering" laws. It is clear in *Spirit of the Laws*, however, that what was important to Montesquieu was the ordinary *human* manner and not the ordinary *philosophical* manner. For him, all human motion constitutes an effort for the sake of discovering the natural laws that govern human motion. As this happens, even given the diversity of human institutions, we can observe one preeminent method, which is scarcely astonishing given the supposition of an order in nature. The diversity that we observe does not come from a diversity of natures, but from the relativity of error in even a single task.

The "Essay" is divided into a provisional precis of the problem, "State of the Question," and then the heart of the essay reflects on several approaches to the problem. The precis makes clear that moral truths are no less certain than the truths of nature in general, since they are rooted in the nature of man. The appearance of a regulated order in nature equally entails a regulated order, that is to say the natural laws that govern man. Yet, man has the obligation to discover the precise laws that govern him, otherwise, he returns to acting according to his fantasy, and thus, in disorder. "Men are determined through the effect of their choices which make them worthy of praise or of blame." It is the source of the distinctions of virtue and vice, justice and injustice, good and evil. The rule throughout is composed of the advantages and pleasure that the Creator has ordained for man in the order of creation. Virtue will be the disposition or intention of doing what the laws permit; whereas vice will be the habitude of doing what they prohibit.

These clear principles constitute a statement of the problem, and not a comprehensive guide precisely because, while God may be defined as a superior being interested in the good of man by means of the principles of natural religion, the laws through which he attracts men toward their good are not evident in themselves. As a consequence, the means of seeking the natural laws, otherwise called the means for judging how men must live, constitute for Montesquieu the principal work of humanity. It is necessary to reflect on them because the proof of their truth, different from the axiom that the whole is more than its parts, resides in the consequences of action in accord with this principle rather than in its elements themselves.

Montesquieu identifies approaches to the question of how man should ought to live as "the ordinary manner," "the true manner," "the second manner," and a "third manner of discovering our duties." By substituting "duties" for "natural laws" in the final version, Montesquieu indicates that the task is based on the question of ethical obligation. There is more. We see that there are four approaches enumerated. Thus,

there is considerable oddness in his specific system of enumerating them. In appearance, the “second manner” would appear as a third while the “third” would appear as a fourth.

The apparent confusion disappears when we examine the contents of each approach and we find that the “ordinary” and “true” manners are in reality but two versions of the first or original manner. The ordinary manner is presented as if the “maxims” of morality had the same force over our minds as the axioms of geometry. Unfortunately, however, errors of reasoning prevent the unambiguous application of principles such as that according to which one ought to recompense according to what is owed. Montesquieu proposes to us to prove to a cannibal on this basis that it is evident that he should not eat men. The true foundation of this approach, he says, is not a proof inherent in the maxims, but more so the proof of the goodness of God, from which men come to see, first the maxims’ interest in their well-being, and secondarily, their own interest in following them. Thus, we return to our cannibal with a call to his own interest in order to persuade him to conform to the principles of humanity. This is how it is necessary to act, Montesquieu maintains.

Next, Montesquieu takes up to the true manner, which he calls a much more elaborate manner, an exact application of the first. The first was purely inductive; the true method is deductive. It supposes an end: the pursuit of happiness; it submits the means to this end: that one might regard his own interest, the will of God and the good of his neighbor. Thus understood, the principles do not concern an individual, but humanity in general. This proposition Montesquieu advances as proved, one of the two propositions requiring a proof in order to establish “the true manner” for learning how men ought to live. The second proposition means that the general principles thus deduced must be converted into laws’ social obligations, in order to have their proper force. Thus, it is the power of vengeance that completes the argument. The failure to obey God’s laws deserves punishment and ill-treatment, which operate to support the identification of personal interest with the interest of human kind.

We observe in the development of the “ordinary” and “true” manners a relationship quite similar to that which one imagined as perfecting religion through the arrival of Christianity, the true religion. The absence of guilt in pagan religion leaves power to God only to the extent that he can recompense piety. As Montesquieu said in specifying the problem, not only would gratitude be necessary but also good in return in order to impose morality on man. By basing the ruling power of God on the fear of evil, we would fashion a comprehensive system for

averting the evils that torment men who do not voluntarily follow the maxims: war gives way to peace; violence and cruelty to gentleness and moderation.

In proportion as the true approach but perfects the original pagan confidence in inductions of the evident power of God in nature, the two constitute but one single and the same path. This is still more true when one adds to the general force of the fear of evil a Machiavellian subordination to the supposed end. As a single approach to the question, how should men live? this differs greatly from the second and third manners, which are based not on the goodness of God, but on some specific conceptions of human nature. Montesquieu calls the second manner an argument with a "new strength." Its strength is above all secular: man is a social animal. That is to say that man lives, already and always, under the positive law. The first advantage that we observe in this understanding is that it will separate "mine from yours." The question of the relationships between men and that which belongs to them is, then, at the center. Further, the nature of society is to function according to laws that restrain the violence of men, since society would not exist at all otherwise. Thus appears a change in the goal: man must practice civil obligations in order to assure for himself the society of men. Vices harm society and, as a consequence, are forbidden. In the end, this leads to establishing all the virtues as well as to receive the laws from the hands of God. Thus, God approves these laws. The argument greatly resembles the turn that ancient philosophy took in the ancient city when it elevated the path of reason as authority and demanded that the gods submit to it.

Montesquieu seems content with the "second manner," but this does not prevent him from turning his attention to "a third manner," which receives his consideration in the briefest and most ambiguous fashion. It merits his highest praise, to the extent that he presents it as going directly to the end with the fewest complications—entirely naturally. The third manner differs from the approaches based on Revelation and reason in that it is entirely mechanical. Montesquieu calls it "the religion of instinct." Briefly, it is the account of the morality of man in the case where the original statement of the problem does not hold up, or where even among men, nature acts as a universal mechanism—the case in which the motion of matter alone binds us all "together through a marvelous sympathy." But Montesquieu does not deduce any specific application from this general statement of the "wisdom" through which God supplements our defective reasoning by giving us instincts that lead us "all of a sudden to our duty." To the contrary, he indicates that this approach is only valuable under conditions in which men have not developed the habitudes that have "spoiled the temperament" and in which they have not been

subjected to the perverse influences of a false education. Once perverted, from the beginning men can only adopt the two methods above: those of Revelation (pagan or Christian) or reason.

One sees that such a sudden end of Montesquieu's essay contributes greatly to reinforce the idea that men require an ethics to the extent that their temperaments have been spoiled or that a false education has made them impotent to follow their instinct. Indeed, one observes here the theoretical anticipation of Rousseau's "Discourse on the Origin of the Inequality among Men." Nevertheless, what is more important is the manifestation of Montesquieu's realism and prudence; man being spoiled, the victim of a false education, he thus requires an imperative ethics in order to live according to the natural laws. The question that Montesquieu neglects here is "how has man been spoiled?" What is the source of his false education? But we have already observed in speaking of the "Preface" and Book 1 of *The Spirit of the Laws* that Montesquieu considers man as forgetful of himself, that is to say, conditioned. It is clear that his false education clings greatly to these particular ignorances that had presided at the formation of the initial societies and that have created not merely the constitutions but insufficient versions of the requirements of natural laws.

Notes

1. Several authors have sought for the influence of Montesquieu in sources quite varied. For M. Mornet (Daniel Mournet, *Les origines intellectuals de la révolution française*, 5th ed. [Paris: Armand Colin, 1915]) one can summarize it in a democratization of political philosophy. He ends his account of the influence of Voltaire with a sense of incompleteness (incompletion?): "it was necessary to await *The Spirit of the Laws* for the taste for political discussion to become popular." It is the moral content of these most base, most popular discussions which is contested. There, where I would make it Newtonian and modern on the basis of taste more than form, tradition would make it Cartesian-Spinozian, as well as modern in practice and in its foundation. The account of Locke and M. d'Alembert is not inappropriate for making visible the spirit of those who see in Montesquieu the anti-metaphysician of morality: "he reduced metaphysics to what ought to be in essence the experimental physics of the soul" (in R. Derathé, "Raison and Modération selon Montesquieu," *Revue international de philosophie*, 8 [1959]: 278; "Discourse préliminaire de l'Encyclopédie," *Ducros ches Delagrave* (Paris, 1893), pp. 107–108). I maintain that to see in Montesquieu an experimental physicist renders meaningless his discovery of the political virtue as well as his system of politics (liberty) which, he said, should be compared to that of Plato and Aristotle. This remains in the empty ethics to which political virtue would have responded as if Montesquieu had done nothing more than deny its existence.

   Another problem: those who reduce Montesquieu's work to the echo of certain writers more or less relativist and materialist follow too easily the interpretations which do not succeed in satisfying the meaning of the first books of *The Spirit of the Laws.* Then there is Waddicor who states: "Book I, ii of *The Spirit of the Laws* is not a significant contribution to the history of ideas, whereas the story of the Troglodytes, which deals with the same problem precisely from a moral point of view is a contribution to literature" (Mark H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law* [The Hague: Martinus-Nijhoff, 1970]). This firm reliance on the story of the Troglodytes in the *Persian Letters* is consciously non-intellectual; it touches on the question of the virtue of what Tocqueville well named the

perspective of simple morality, where the demands of justice exhaust moral duties. In the end, men become weary of such duties, because they do not have the least relation with the idea of self-perfection. *The Spirit of the Laws*, to the contrary, offers us a theoretical account of morality, which is comprehensive in its form if not in its content. Waddicor thinks, nevertheless, that the mechanism (spring?) of instinct and the animal analogy of Montesquieu reveal a preference to be simply "scientific" where it should be "moral." He himself thinks that the scientism of Montesquieu remains on the surface, trying hard only to dispute with Hobbes his own terrain. To Waddicor, Montesquieu is *a priorist* (or perhaps an historicist); nevertheless, it happens also that Montesquieu, although anti-Hobbist, is Hobbist (pp. 64–65, 80), non-Cartesian but Cartesian (p. 186–188), non-empiricist but empiricist (also Newtonian) (p. 27), and a student of natural law, although not following the natural law (pp. 105–106, `51–152, 160).

2. Among these is found first of all: Shackleton, who declared in his biography of Montesquieu that the "Essay" is probably the work of a disciple of modest talent. See also in the "Essay concerning the natural laws"; is it by Montesquieu? *Mélange offertes par Jean Brèthe de la Gressaye* (Bière: Bordeaux, 1967), pp. 763–775.
3. Védère Xavier, "Un essai inédit de Montesquieu: l'Essai touchant les lois naturelles et la distinction du juste et de l'injuste," *Lettre Française,* n. 555, February 10–19, 1955. See also "l'Introduction" and "notes" on the essay published in *Oeuvres,* vol. III, editions Nagel 1955.
4. In the *Oeuvres*, vol. III, see "Correspondance," § 565, where, addressing Nugent, Montesquieu indicates that he had at least one prior letter although no more is known.

Chapter 9

THE MARRIAGE OF LAW AND REASON[1]

Preface

I.

It is our custom to treat the philosophy of the eighteenth century as the true and lineal ancestor of philosophy in our own time. We are perhaps mistaken, however, in imagining the terms and practices of contemporary philosophy to have been set in the principles of eighteenth-century, as opposed, let us say, to nineteenth-century philosophy. If we have been mistaken in identifying the sources of our practices, we at least have not been scandalously mistaken. It were natural enough for a modern thinker to conceive that his principles were derived from ancient thinkers and principles. In spite of eighteenth-century thought's obsession with the war between the ancients and the moderns, I suggest reconsidering its foundations, in which reconsideration I quite consciously if obtusely treat the distinction between ancients and moderns as an open question.[2]

While this reconsideration is fit for a general project, I am interested in it via the medium of a quite specific work, within a very narrow genre. This is a clue to guide us. For surely the ready recourse to moral fable in the eighteenth century contrasts sharply with any approach any contemporary philosopher is likely to adopt. Further, the claim that such fables might be a vehicle for the development of philosophical principles is in our time contrary to our intuitions. It is no accident, doubtless, that apart from Rousseau's *Emile* the fictions and other romantic creations of serious writers from the eighteenth century and after receive short shrift from biographers, philosophers, and historians. The *Temple de Gnide* by Montesquieu is no exception. Like many of his other fables, this one generally attracts patronizing praise of its workmanship and neglect of its content.

I believe that a strong case can be made to interpret the *Temple de Gnide* philosophically—as with all Montesquieu's fables. Further, I believe that such an interpretation will establish non-hackneyed principles of philosophical and political analysis that identify eighteenth-century thought on grounds which differ radically

from those which prevail in our time and thus stand in a different relation to ancient thought than we may imagine. That is why I offer an English translation of the *Temple* de *Gnide* and a brief commentary on it. First, however, I have chosen to establish the context within which this analysis takes place by reconstituting the language and the problem as they were viewed in the eighteenth century by David Hume.

Introduction

II.

The principal version of the modern predicament that characterized eighteenth-century reflection was the fact that recourse to general reason and enlightenment had undermined the traditional association of ideas of the human good with particular regimes. The regime or constitution had become merely instrumental, itself a product of rational purpose but not rational in itself. Thus, morals and social principles came to be seen to depend on "sentiments," as opposed to rational principles.[3] While this eventuality created for some the dilemma that morals ceased to be assimilable to reason insofar as the objects of rational inquiry were still regarded as beyond convention, for Hume it led only to a natural emphasis on utility:

> But to all appearance the sentiments of Stockholm, Geneva, Rome ancient and modern, Athens and Memphis have the same characters; and no sensible man can implicitly assent to any of them, but from the general principle, that as the truth in these subjects is beyond human capacity, and that as for one's own ease he must adopt some tenets, there is most satisfaction and convenience in holding [that we first were taught].[4]

Where men once held it to be the case that their moral obligations required to be comprehended as necessary, then, Hume maintained that they were adequately accounted for on grounds of utility. In that he eliminated the need for rational justification of moral principles [the term "rational justification" as used here applies to ends, not to the means selected to secure ends].

Whether it was so or not, eighteenth-century thinkers generally considered that the ancients thought differently about these matters. Hume was no exception. In particular, although he was not much of a poet (which Montesquieu certainly was), Hume went so far as to write a fable, "A Dialogue," in which he sought to portray this difference between ancients and moderns and its consequences. We might add

that he seemed especially proud of this effort. The point to note here is that the difference which is emphasized is not a difference in perspective on science, *per se*, but rather a difference in perspective on the status of morality—or whether morality could be a proper object [as end] of philosophical inquiry at all (for which sake it must be general or universal as opposed to particular). Hume's fable maintains that the relativity of morals expresses a fundamental opposition between morality (or law) and reason and thus argues against Montesquieu.

Hume's "A dialogue" is an apt vehicle to introduce *Temple de Guide.* Montesquieu published his fable shortly after his *Les Lettres Persanes* had appeared to welcome reviews. A few of the themes of *Les* Lettres *Persanes* were the focus in *Temple de Gnide,* albeit in a different setting. Nevertheless, *Les Lettres Persanes* was regarded as a serious if charmingly diverting work, while *Temple de Gnide* was regarded as merely a charming diversion.

Temple de Gnide was never regarded seriously, until the publication of "A Dialogue" in 1751 and Rousseau's stinging criticism in *Les Reveries du Promeneur Solitaire* in 1782. The *Temple de* Gnide goes unmentioned in Hume's fable. I would argue, however, that it and *Les Lettres Persanes* are the probable sources of inspiration for "A Dialogue." The reason for this is as follows: several odd resemblances and parallels among these works, in light of already established evidence of Hume's close reading of Montesquieu *(Les Lettres Persanes* especially) and his frequent, extensive responses to Montesquieu, offer the kind of factual certainty which Hume, above all others, would yield to as probable evidence of a correspondence.[5]

Like *Temple de Gnide,* Hume's fable is narrated by an unnamed character who is also the principal character of the tale. Unlike *Temple de Gnide,* most of the character and place names in Hume's fable are patent inventions, with the exception only of two that play roles of some importance. Most important is the narrator's interlocutor, Palamedes, whose name invokes the mythology of the Trojan War in the same manner that most of the important names in *Temple de Gnide* do. Next is the character Usbek, the single name in a series of artificial names which itself is not artificial and which is the name of the principal character in *Les Lettres Persanes.* Usbek's chief problem in that work (the woman question) is also the chief question of *Temple de Gnide* and also a major theme of "A Dialogue," indeed the main question of the narrator's presentation. Further, Usbek in *Les Lettres Persanes* is the source of the argument in defense of fable as an alternative and perhaps superior mode to convey philosophic truth (also a question in "A Dialogue").

The key to understand "A Dialogue" seems to be the character of Palamedes, called "a rambler in his principles." The fable begins with a parody of Athenian morals and manners related by Palamedes and in which the typical Athenian, the "Athenian man of merit," is Socrates. In relating his tale, however, Palamedes abstracts completely from the cause of death of Socrates and presents the caricature of Socrates's morality as a general portrait of Athenian morality. While the Socrates character, Alcheic, was compounded of events in the lives of Themistocles, Brutus, and Socrates, Palamedes applied all the judgments of this character to the "Athenian man of merit."

I think I have fairly made it appear, that an Athenian man of merit might be such as would pass with us for incestuous, a parricide, an assassin, an ungrateful, perjured traitor, and something else too abominable to be named; not to mention his rusticity and ill-manners.

Next, he argued, Alcheic took his own life, having fallen "into a state of bad health," "universally regretted and applauded in that country." Hume's narrator considered Socrates's end desperate but suitable, although Alcheic died "with the most absurd blasphemies in his mouth"—he boasted that a wise man is "scarcely inferior to the great god." So much was this approved and applauded at Athens, that

he shall have statues, if not altars, erected to his memory; poems and orations shall be composed in his praise; great sects shall be proud of calling themselves by his name; and the most distant posterity shall blindly continue their admiration: Though were such a one to arise among themselves, they would justly regard him with horror and execration.

The indictment concluded thus, and it was an indictment in spite of Palamedes's apparent purpose to portray the relativity of morals and manners—their detachment from reason. Perhaps the reason this turned into an indictment lies in the fact that, in forming the portrait of Socrates's character, Palamedes made no use of the single veridical event from Socrates's life included in the tale. That was the story from Xenophon's *Memorabilia,* in which Socrates influenced his boys to moderation by establishing the principle of sharing their meals in common when they dined together. In that story shame was the principle which operated to inspire moderation. Palamedes made it a point to say that he copied the story literally from Xenophon.[6] Nevertheless, he called Socrates's device an artifice, as if to suggest that the generosity, the eye for the common good, which he inspired, had no deeper foundation than transient artifice. It was regarded as "extraordinary" for the very reason that it stood out in stark contrast to the ordinary manners of Athenians and,

as he portrayed it, the selfish end of Socrates's life. Thus, it was not a character trait but a momentary self-indulgence.

Now we can see how Palamedes himself serves to unravel the secret of this fable. In his own person, or at least his own name, this character whom Socrates so regularly invoked as the symbol of Socrates's own character and circumstances, denies Socrates's claims. He treats Socrates as the very opposite of himself and thereby tacitly rejects the union of knowledge and virtue. Palamedes had signified for the historical Socrates the unacceptable opposition of law and reason. In Xenophon's *Apology* Socrates deflected the ignominy of his being "executed unjustly" to his executioners, just as he found "far more noble themes for song" in Palamedes's circumstances than in those of Odysseus who conspired to execute Palamedes unjustly. Socarates said that he took "comfort" in the example of Palamedes.[7] Again, in the *Memorabilia,* Socrates made Palamedes the prototype of the refutation of Euthydemus's argument that the good is the beneficial (useful) and the evil harmful (inexpedient), "for all the poets sing of him, how that he was envied for his wisdom and done to death by Odysseus."[8] Palamedes was reputed to be the discoverer of number and the inventor of the Alphabet, lighthouses, weights and measures, dice, backgammon, and the discus, as well as the discoverer of Odysseus's ruse for avoiding service at Troy. Socrates accordingly took his bearings as much from Palamedes's superior reason as the injustice which he suffered.[9] Nor was he alone in his appreciation of that unjust fate.[10] Thus he magnified his own fate and end:

I am willing to die many times if these things [about hades] are true, since especially for myself spending time there would be wondrous: whenever I happened to meet Palamedes and Telemonian Ajax, or anyone else of the ancients who died because of an unjust judgment, I would compare my own experiences with theirs.[11]

How shocked, then would Socrates-Alcheic be, to meet with Palamedes-Hume and discover that the standards of comparison had changed—to learn indeed that his having lived seventy years unmolested and died only at a time when life becomes unsupportable[12] had become evidence for the fact not only that he was not treated unjustly but had in fact set the standard for a despicable and unworthy Athenian morality. Might Hume have considered Socrates's end a form of unworthy crying, his insistence that knowledge is virtue an unjustified attempt to defend the life he led beyond the utility which he derived from it?

It would be premature to conclude so, for we have reviewed only the half of "A Dialogue." And while it is true that Palamedes concludes the second half of the fable with a statement which echoes this provisional conclusion and relates strongly

to remarks Hume makes elsewhere, the fable takes a turn which qualifies the force of this reflection. Palamedes's point is this:

religion had in ancient times, very little influence on common life. … In those ages it was the business of philosophy alone to regulate men's ordinary behavior and deportment; and accordingly, we may observe, that this being the sole principle, by which a man could elevate himself above his fellows, it acquired a mighty ascendant over many, and produced great singularities of maxims and conduct.

On this reading the ancient gods had little or no regard for the "virtues or vices which only affected the peace and happiness of human society." In that situation the identification of wisdom and virtue conduced to satisfying the philosopher's utility —he had free scope to seek his elevation. The fact that Palamedes offers this portrait of natural manners *after* a lengthy refutation from the unnamed narrator inclines us to see in Palamedes the mind of Hume, in whom we find an echo of the portrait of "artificial manners" with which Palamedes contrasted the ancient ways. In the essay "Of Some Verbal Disputes," Hume explained why modern philosophers reason differently than their ancient counterparts in matters of morals.

In later times, philosophy of all kinds, especially ethics, have been more closely united with theology than ever they were observed to be among the Heathens; and as this latter science admits of no terms of composition, but bends every branch of knowledge to its own purpose, without much regard to the phenomena of nature, or to the unbiassed sentiments of the mind, hence reasoning, and even language, have been warped from their natural course, and distinctions have been endeavored to be established, where the difference of the object was, in a manner imperceptible.[13]

In this light, the purpose of "A Dialogue" seems to be to offer in mimetic form a test of the proposition whether the marriage of reason and law or morality in Christianity can be comprehended in an adequate general account of the "behavior and deportment" of humankind.

Since this question, apart from direct consideration of the element of Christianity, is at the heart of *Temple de Gnide,* it is also here that we discern the intersection between the two fables. The question might be restated, taking Socrates and Athens as they appear rather than in the form of Humean revisionism, to inquire whether the marriage of reason and law is the correct foundation of human ethics. That is at least how Hume's unnamed narrator conceives it, despite agreeing with Palamedes in the end, that

When men depart from the maxims of common reason, and affect these *artificial* lives, as you call them, no one can answer for what will please or displease them. They are in a different element from the rest of humankind; and the natural

principles of their minds play not with the same regularity, as if left to themselves, free from the illusions of religious superstition or philosophical enthusiasm.

The "philosophical enthusiasm" which the narrator appends was called "extravagant philosophy" by Palamedes, exampled by Diogenes and Pascal, the latter of whom Palamedes considered as the perfection of Christian example and the former of whom Palamedes used as the perfection of the example of Socrates. From the contrast between Diogenes and Pascal, Palamedes concluded that there seemed no "universal standard of morals." The narrator, on the other hand, considers these both examples of "artificial lives" beyond the reach of common human experience and therefore yielding no general rule.

The narrator initially sought to defend Athenians (he did not mention Socrates) and in doing so educed "four sources of moral sentiments" which subsist everywhere, subject only to accidental variations. These four were the propensities to "useful" and "agreeable" qualities respecting oneself and society. As such they were opposed to Palamedes's fourfold "foundation of all moral determinations": fashion, vogue, custom and law. Now, inasmuch as fashion, vogue and custom are in reality only one thing, common prejudice, Palamedes offers at most two foundations of morality. And insofar as law has no foundation other than common prejudice—his original argument—he offers only one foundation. Prior to deducing his "four sources of moral sentiments" the narrator responded to Palamedes's foundation in common prejudice by suggesting that the single foundation were in fact the universal propensity to praise and blame of human qualities as conducing or not to what is useful or agreeable, for "where would be the sense of extolling a *good* character or action, which at the same time, is allowed to be *good for nothing*." Thus, he insisted on a general, objective foundation for "all the differences, therefore, in morals," the difference seems to be that mere prejudice is insufficient to guide men insofar as they act on the basis of the useful or agreeable. Hence, prejudice gains its power from its ability to *seem* to answer the need to identify the useful or agreeable. Palamedes and the narrator do not seem very far apart.

There is a difference, however. The narrator drew out this difference by concentrating above all on the relations between the sexes and describing moral sentiments as naturally founded in the necessity to follow principles of utility and agreeableness determined by the circumstances. In that light, the variations among men in these matters express an underlying uniformity.

The narrator portrayed a modern people whose manners could be as easily parodied to their disadvantage as those of the Athenians had been. In doing so he drew from Palamedes the disclaimer that he had not designed to exalt "the moderns

at the expence of the ancients." The modern people were the French, and their extreme deference to women was the central feature of the narrator's story (and perhaps the heart of Hume's criticism of Montesquieu). Palamedes did not retract his insistence that the Athenian man of merit would be to them a horror, despite the French affectation that no people other than they were ever so like the Athenians.[14] He was, however, willing to concede that the French man of merit might "be an object of the highest contempt and ridicule" at Athens.

Rousseau conceived that the teaching of *Temple de Gnide* was just such a "superiority of the females" as was also described in *Les Lettres Persanes* and which constitutes the central teaching of the French man of merit. The French man of merit was Montesquieu. He sought principles of ethics beyond mere convention, even while conceding the modern principle of utility.[15] Our narrator turned to the discussion of praise and blame to indicate how far Montesquieu might succeed: "the principles upon which men reason in morals are always the same, though the conclusions which they draw are often very different." Everywhere the spirit of law-abidingness is "a capital virtue." Our notions of beauty of person persist in ancient and modern eras, expressed in the Apollo and the Venus, while it is the character of a Scipio and the honor of Cornelia which universally fulfill expectations of heroes and matrons. That is, the *Temple de Gnide*'s celebration of the body is just, while its standards of heroism and feminine virtue may miss the point.

The absence of war in Montesquieu's fable may testify to the insufficiency of his celebration of the soul. For it is the "difference betwen war and peace" which diversifies the most "our ideas of moral virtue and personal merit." In this sense, the closest we approach toward universality is in recognizing "the merit of riper years": "integrity, humanity, ability, knowledge, and the other more solid and useful qualities of the human mind." But *Temple de Gnide* celebrates the "manner, the ornaments, and the graces" of the young, which "are more arbitrary and casual." Given our narrator's concurrence with Palamedes that modern religion has displaced philosophy, with the result that the latter like ancient religion exists but does not care about "those virtues or vices which only affected the peace and happiness of human society," there must seem little or no occasion for reason to guide the morals of the young.

The conclusion of Hume's fable, or something like it, may account for Rousseau's attack on the lasciviousness of *Temple de Gnide.* Even if the fable had a nobler purpose, Rousseau held, it appealed to those passions which, when encouraged, could lead only to harm and which were not susceptible to the

restraints of reason. It is not that Rousseau despaired of universal principle. He argued that

La verité générale et abstraite est le plus precieux de tous les biens. Sans elle l'homme est aveugle; elle est l'oeil de la raison.[16]

One concludes, therefore, that he understood universal and abstract truth to be inapplicable to this subject, to which strong convictions alone apply. One may deduce as much from the form of his description of the precise evil of the fable, which, he held, offered under the false mantel of antiquity a modern poison, at least for the unwary.

…il faut détacher du public instruit des multitudes de lecteurs simples et credules à qui l'histoire du manuscrit, narrée par un auteur grave avec un air de bonne foi, en a réellement imposé et qui ont bu sans crainte, dans une coupe de forme antique, le poison dont ils se seraient au moins défiés s'il leur eut été présenté dans une vase moderne.[17]

Rousseau, of course, argued consistently against the use of fables for youths. La Fontaine he saw as dangerous and regarded his fables as useful only for adults. Thus, his criticism of Montesquieu is akin to that against La Fontaine, with the addition that he sees Montesquieu as offering a frankly modern teaching and, presumably, a teaching consistent with Palamedes-Hume.

We disagree with Rousseau and believe that the problem can be illustrated by a closer look at his understanding of La Fontaine before we determine on the modernism of Montesquieu. Whatever the degree of modernism in the fables of Fontaine, at least Fontaine defended himself against Rousseau in advance. He insisted, of course, that his "apparent puerilities" were in fact "some important truths."[18] Nevertheless, he held these truths to be important for children as well as adults—perhaps more so. He argued, for example, that it would mean little to tell a child that Crassus in his attack on the Parthians paid too little heed to how he would exit the country after entering it, and this caused him and his army to perish in spite of attempting to withdraw. To the same child, he wrote, say that the fox and the goat went into the bottom of a well to get a drink; that the fox climbed out upon the shoulders and horns of his comrade; and the goat was stuck there on account of lacking such foresight. The child then would grasp the principle of the error of Crassus and not, as Rousseau maintained, learn how to exploit friendships.

The apparent impasse between Rousseau and La Fontaine may be resolvable only by recourse to their intentions. Fontaine traced the inspiration of his art to Socrates in Plato's *Phaedo.* When he paraphrased the discussion of Socrates's dream, which led to Socrates setting Aesop to meter, he added a note: "car, comme

la musique ne rend pas l'homme meilleur, à quoi bon s'y attacher?" [for, music not making man the better, what good is there for him to apply himself to it?] Socrates, of course, held that he was unsure whether the gods meant for him to make philosophy or to make poetry, when they commanded that he make music. He undertook to turn Aesop into poetry in order to be on the safe side. Yet, he did not doubt that the end of his effort was the quest for the good. La Fontaine's denial that music makes men good both qualifies the degree of his inspiration from Socrates and seems to vindicate Rousseau. Note, however, what La Fontaine said of fables in his own name:

> deux points; inventions utiles et agréables: ce sont eux qui ont introduit les sciences parmi les hommes. Ėsope a trouvé un art singulier de les joindre l'un avec l'autre.

La Fontaine finds an ancient source for the modern focus on the useful and agreeable or pleasant. In his version, however, those are the sources, not of moral sentiments but, of sciences! Hume's view seems therefore an inversion, insofar as it has any roots in this tradition. La Fontaine was still more explicit:

> Et comme, par definition du point, de la ligne, de la surface, et par d'atures principes tres familiers, nous parvenons a des connaissances qui mésurent enfin le ciel et la terre, de même aussi, par les raisonnements et consequences que l'on peut tirer de ces fables, on se forme le jugement et les moeurs, on se rend capable de grandes choses.[19]

Presumably, fables which do not "make man better" but which nevertheless "make one capable of great things" in the same way that science enables one to measure great things leave the choice of what one is to do in one's own hands. They "shape" without forming judgment. That would mean that judgment is formed by views of the useful and the pleasant. Thus, fables as a method of instruction—in Hume's view, no more powerful than philosophy itself on moral questions in the modern era—may convey rational guidance for moral choice only to the extent that rational guidance for moral choice remains possible on the basis of the useful and the pleasant. La Fontaine, in other words, did not go so far as Rousseau thought he had to go, but nevertheless left it as questionable whether there remained any guidance for human beings as to ends. The task of Temple de Gnide seems immense beyond expectation; neither Montesquieu's forerunners nor his successors

(save perhaps for Socrates and his students) point to the marriage of law and reason as a reasonable enterprise.

Notes

1. Reprinted from W. B. Allen, *The Personal and the Political: Three Fables by Montesquieu* (Lanham, MD: University Press of America, 2008).
2. Cf. my "Machiavelli and Modernity," in Niccolo Machiavelli, *The Prince*, trans by Angelo M. Codevilla (New Haven, CT: Yale University Press, 1997).
3. David Hume to Gilbert Elliott, *Essays Moral and Political vol. 1,* (Greene and Grose), p. 54.
4. Ibid.
5. Roger B. Oake, "Montesquieu and Hume," *Modern Language Quarterly,* vol. 2, March and June, 1941.
6. *Memorabilia,* XIII, iv, 1. He did not, however, concede that he got the idea of Socrates's ill health from Xenophon, whom he called one of "the greatest geniuses."
7. Plato, *Apology,* trans. by Thomas G. West and Grace S. West (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984), p. 26.
8. *Memorabilia*, IV, ii, 33.
9. Plato, *Republic,* 522d.
10. Cf., the Complaints of Ajax, in Ovid, *Metamorphoses*, XIII, 56. XIII.
11. Plato, Apology.
12. Cf., Hume's expectations for himself in his "Autobiography."
13. Op. cit.
14. One might compare Pericles' "funeral oration" in Thucydides with Montesquieu's portrait of French manners in *Esprit des Lois,* XIX to see how complete the comparison may be between Athens and France. Then see *Temple de Gnide,* where Montesquieu does not name but describes Athens in terms borrowed from Pericles, Third Chant, para. 13.
15. "Essai touchant les loix naturelles et la distinction du juste et de l'injuste."
16. Jean Jacques Rousseau, *Les reveries d'un promeneur solitaire* (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), p. 77.
17. Ibid., p. 81: "it's necessary to substract from the educated public the multitudes of vulgar and credulous readers upon whom the manuscript's history, recounted by a serious author with an air of good faith, has really imposed itself, and who have drunk fearlessly from an ancient chalice the very poison they would at least have suspected had it been presented to them in a modern carafe."
18. De la Fontaine, *Fables* (Paris: Bordas, 1964), "Dedicace," p. 35.
19. Ibid., "Preface," p. 39. "two points; useful and pleasant inventions: those are the things that have introduced sciences among men. Aesop discovered a singular art for connecting the one with the other." "And since by defining the point, the line, the surface, and by other very familiar principles, we arrive at certain understandings that ultimately measure the heavens and earth, so, too, by the reasoning and consequences that folk can deduce from these fables, they shape their judgment and their morals, they make themselves capable of great things."

Chapter 10

CYRUS AND THE TEMPLE: THE RELATION BETWEEN MONOTHEISM AND POLITICAL PROGRESS[1]

In the commentary on Book XVIII of Montesquieu's *Spirit of the Laws*, I describe a text deceptively prosaic in its phrasing and structure. At the center of that discussion I described Montesquieu's appropriation (vide: correction) of Herodotus in service of his subsequent demonstration of the claim that the advent of Christianity constituted the consummation of a fundamental political principle that superseded the principle of regime coherence and stability. I did not analyze the basis of that claim in the commentary, inasmuch as it was not central to the task I then undertook, which was only to show that a careful reading of Book XVIII revealed significant pointers indicating the overall thrust of *Spirit of the Laws*. It was apparent, however, that the argument concerning Herodotus implied a more fundamental analysis concerning the nature and course of universalism as fundamental political motive.

In this essay I seek to explore the ground of Montesquieu's discovery in principles and processes prior to the development of modem Europe, which, as Remi Brague argues, already manifests completely the evidence of cultural Romanity (which is how he defines the relevant universalism).[2] The thesis of this essay is that the secular acknowledgment of the authority of Yahweh by Persia's King Cyrus constituted the decisive moment that launched the world-historical discovery or invention of humanity and its corollary, progressivism. The moment arrived in the sixth century BC. Herodotus was born and wrote in the fifth century BC. The *Septuagint* was created in the third or fourth century BC. In other words, from the moment of Cyrus's famous decree ordering the rebuilding of the temple at Jerusalem, over the ensuing three centuries Jews (who had previously been dispersed through the Babylonian exile) dispersed throughout the regions of the settled West.

While the chosen people clung to their special providence, they came increasingly to enjoy it in diverse cultural settings. Judaism increasingly came to detach its self-understanding from any concrete political manifestation, such that by the time of Christ (and what ultimately seemed the final destruction of the temple) Jews could claim almost any nationality. What befell Jews had consequences for non-Jews as well, even when non-Jews could not so easily become Jewish (though we may well imagine Christianity as the form in which it finally became easy and desirable for non-Jews to become Jew-like, if not Jews).[3]

The consummation of humanity, therefore, is nothing less than the accomplishment of the very project that Herodotus weighed and discounted. Herodotus conducted his researches with a focus upon the very sixth and seventh centuries BC (as prelude to the Greco-Persian wars), in which Cyrus and Darius set seal to the refounding of Jerusalem at the same time they were initiating westward adventures that would yield their defeat in Greece. The Persians suffered defeat in fifth-century Greece, but they had already created the bridge over which Jerusalem and Athens would meet.

What follows, accordingly, is a meditation upon Herodotus's deliberate decision to ignore the then (fifth-century) pending confrontation and the actual character of Cyrus's accomplishment. I undertake it in the spirit of what Leo Strauss called retrospective prophecy. A pertinent statement of the problem may be found in Benardete:

> Although Herodotus does not solve this problem of his *logos,* he does show in fact that the heterogeneity of the earth forbids any part, even the best part (Persia), from conquering the whole earth. … The very conditions that make for the superiority of Greece prevent its expansion except with the loss of its superiority.… This fundamental defect cannot be overcome on the political level.[4]

I follow Benardete's account of Herodotus throughout this discussion, and especially regarding the claim that Herodotus presented an account of politics that takes men's gods as we find them ("what men say") and therefore provides no source of explanation more than the intrinsic or deterministic character of nature itself.,

To recall the argument from the commentary on Montesquieu, I now repeat that the single, explicit textual reference to Herodotus in the entire *Spirit of the Laws*

occurs in Book XIV, chapter 11, concerning “laws that are related to environmental [climatic] maladies.”

Herodotus tells us that the laws of the Jews concerning leprosy were deprived from Egyptian practice. Effectively, the same maladies required the same remedies. These laws, as well as the illness, were not known by the Greeks and the first Romans. The climate of Egypt and of Palestine made them necessary: and the ease with which that malady could spread ought certainly to make us feel the wisdom and foresight of those laws.[5]

This singular paragraph spawns a wealth of reflections concerning the propagations not only of diseases but also of constitutions, religions and peoples. The theoretical operation of environmental or material conditions to thwart the propagation of human communities would at least confine deliberate constitutionalism to local tragedy. While there could still be learning from community to community, it would be subordinated to the determinism of circumstance.

A massive fact intrudes upon this account: Montesquieu named Herodotus and cited “Book II” for the reading he offered. However, nowhere in Book 2, nor in the whole of Herodotus’s *Inquiries*, does Herodotus even mention the “Jews.” Herodotus mentions neither “Jews” nor “leprosy” in Book 2. He rather mentioned “Syrian Palestinians,” including the fact they derived their practices (such as the prohibition against swine and the practice of circumcision) from Egypt.[6] However, a passage in Book 1 of Herodotus’s history does make the observation that “no race is so ready to adopt foreign ways as the Persian.” Thus, Herodotus was attentive to cultural borrowings and he explicitly weighed them in the context of religion. Indeed, he entertained discussion of who were “the first peoples” and the comparative values or orientations of religions (even Cyrus and Artaxerxes, according to the book of *Ezra*, recognized the claims of Yahweh in Jerusalem), but Herodotus’s *logos* entailed foremost determining whether one ruler—and hence one faith—could master all of Asia, Africa, and Europe.

Because Herodotus suggests the impossibility of such an occurrence, and the religion of the Hebrews alone raised the standard of the one true God if not the one true people, the existence of the Hebrew God challenged the Herodotean *logos*, save insofar as that God is seen as merely derivative.

Herodotus did see Judaism as derivative. Therefore he did not require to distinguish it when inquiring how religious customs migrate from one place to the other, as, for example, the prohibition against consumption of swine, or the practice of circumcision, etc. Herodotus noted that the practice took place among the Jews,

or “Syrian Palestinians” but also took place among the Persians. But the Persians, according to Herodotus’s account, were those who seemed to be most likely of any peoples to become attached to any religious prejudice, which is to say, they are open to almost every religious prejudice. They experimented with things; they were —how shall we say, the Persians seemed—flighty, to put the best construction upon it.

Now, in Herodotus’s case what is really important is to contrast the events that transpire as between the Persians and the Egyptians as a source and, say, the Athenians and the Egyptians as a source. For Herodotus makes clear that many of the gods of the Greeks were Egyptian gods. But there were quite pointedly a few who were not.

Moreover there were quite pointedly many Greek attempts to understand their religion and to transcend their religion, which can’t be traced to Egypt. In short, Herodotus was able to say that, while the Egyptians spawned some religious practices and affectations, they did not dominate any other peoples through those religious practices. For either people received them only in the slightest manner or they took them subject to the kind of intellectual evolution or development of which he gives an account.

Montesquieu claims in *Spirit of the Laws* that the greatest good for man is the gift of Christianity—or, I should say, the *first* good for man is the gift of Christianity. And that statement is sharply contrasted with the statement Montesquieu makes concerning the most important thing in human affairs—that is, self-preservation, which seems to track Herodotean analysis. For Montesquieu self-preservation is knowledge about what justice requires, and that’s a universal knowledge, pertinent to all human beings everywhere. In reviewing this argument we find that Montesquieu created a tension between the greatest gift to man and the most important thing for man. The resolution of that tension, as I described it in *Interpretation*, turns upon how we understand Herodotus and Montesquieu’s use of Herodotus.

To return, then, to the passage concerning the practices of the Jews (as Herodotus recognized them), we recognize the familiar argument that has been heard many times in different forums—namely, that many of these religious practices can be rationalized. We say that we can trace them back to the climatic experience, to what is merely a human attempt to deal with the powerfully determinative forces of nature. Thus there is a natural explanation for the avoidance of pork, not knowing otherwise how to deal with trichinosis. There are natural explanations for many rituals, which may be interpreted as a form of sanitation and

which may therefore be interpreted as determined by climate according to that account.

So we now distinguish between the greatest gift—the first good—for man and the most important thing in human affairs, the question whether there is some form of material or climatic determination. I say Herodotus was concerned with "this interaction of religion and politics. But, of course, the whole model of climatic determination also derives from Herodotus. The passage I cited from Montesquieu attributed to Herodotus a statement about the Jews, when there is not in the pages of Herodotus a single expression naming 'Jew'" or "Hebrew," not one. This means, then, that Montesquieu interprets rather than quotes at that point in the passage.

The interpretation effectively says that Herodotus knew but chose not to speak about the Jews, which raises the evident question, why not? What transpired in the course of that history or relationship that persuaded Herodotus to maintain his silence? Well, the thing that was transpiring, as I presented it to you, was the story of the restoration of the temple. We say that if Herodotus's "Syrian Palestinians" are Hebrews, then Herodotus regards them as largely, if not really, derivative of Egypt. And perhaps now is the place to acknowledge that Christ seems to lend support to this view, when he observes that the law of circumcision antedates the Mosaic law, which, besides invoking Abraham to Jacob, mainly implicates the "fathers" who were long before in Egypt.[7] If that is the case, Herodotus may deal with the religion of the Hebrews in the same way that he dealt with the religion of the Egyptians in relation to the Persians—that is, the Persians were open to it but not effectively influenced by it. That is the account Herodotus gave of the Persians in relation to the Egyptian religion.

The story is a little more complicated in the Jewish histories, and I will insist that Jews wrote histories too and at the same time, in effect, as the era in which Herodotus wrote history. Now, I'm not interested in opening the age-old conversation between liberal and conservative theologians about Old Testament prophecy, namely whether it was in fact prophecy or only a pose. The point, of course, is that these histories were constructed, and they convey to us factual information that is by and large verifiable in a broader account of the relevant history outside of Herodotus or of the Jewish histories themselves.

One finds in Herodotus's history an account of the relationship between Croesus, king of Lydia, and Solon, the Athenian statesman and philosopher. Without reading the details of that story, let us nonetheless consider some of its elements. The story is often treated by some of the Greek historians as fabulous; folk: wonder whether Solon actually could have met Croesus because of some chronological

inconsistencies. But Herodotus related the story as if it happened quite literally. Now many doubts about the veridity of the story were expressed early on and do not merely result from recent scholarship. In fact, Plutarch decisively endorses Herodotus's reliability in this account. And Montesquieu seems to say that, whether Herodotus is right or not, he wants to follow Plutarch. The basis of his argument is to say that, whether Herodotus is right in fact, he is at least right in principle. What results from the story of Solon and Croesus—the principle that is at stake, a principle that we might call cross-cultural efficacy—is that it contains elements by which we can show that the nature of discourse between cultures contains common reference, that there is intercommunication between and among cultures. One can transmit fundamental characteristics that, for lack of a better term, we can only identify as human.

Now if this is true, the whole question of whether to take seriously the issue of the Persians being unaffected by religious conversations with the Egyptians and to take equally seriously the idea that the Persians were unaffected by religious conversations with the Jews, means that you have to settle the question whether anything happened of world historical significance in the interactions between the Persians and the Jews after the fall of Babylon and therefore, effectively, the end of the Exile.

We know the story in general; we know that what is most characteristic about the Jews is that, even from Joseph in the beginning, one observes a people who were nominally oppressed and who could nonetheless distinguish themselves and come to be relied upon in judgment and otherwise by their oppressors. This happens repeatedly in the histories. We have more near to the Babylonian exile and the post-exile period the famous story of Daniel, of course (and which contains the story of Shadrach, Meshach, and Abednego), and the story of Mordecai and Esther. Throughout we see that, somehow, Jews can come to be relied upon at the same time that there are, perhaps, no more obstinate people on earth when it comes to their religious faith. They retain their religious identification at the same time as seeming to accommodate with the political regime in which they find themselves.

The significance of the ultimate restoration of the temple is conveyed by what is found in *Ezra*, where it reads:

> Now in the first year of Cyrus king of Persia, that the word of the LORD by the mouth of Jeremiah might be fulfilled, the LORD stirred up the spirit of Cyrus king of Persia; then he made a proclamation throughout all his kingdom, and put it also in writing, saying, Thus saith Cyrus king of Persia,

> the LORD God of heaven hath given me all the kingdoms of the earth; and he hath charged me to build him an house at Jerusalem, which *is* in Judah. Who *is there* among you of all his people? His God be with him, and let him go up to Jerusalem. And whosoever remaineth in any place where he sojourneth, let the men of his place help him with silver, and with gold, and with goods, and with beasts, beside the freewill offering for the house of God that is in Jerusalem.
>
> Then rose up the chief of the fathers of Judah and Benjamin, and the priests, and the Levites, with all *them* whose spirit God had raised, to go up to build the house of the LORD which *is* in Jerusalem. And all they that *were* about them strengthened their hands with vessels of silver, with gold, with goods, and with beasts, and with precious things, beside all *that* was willingly offered.[8]

Cyrus sent heralds throughout the kingdom to proclaim his edict. Nor was the decree limited to Jews. Darius, upon locating the record of Cyrus's decree, confirmed it and renewed the commitment, inasmuch as only resettlement had occurred during Cyrus's remaining reign. Moreover, he confirmed not only that Cyrus ordered donations toward the effort but that the king's treasury also contributed to the purpose. Both Cyrus and Darius acknowledged the authority of Yahweh.

What resulted from these transactions produces a simple question—namely, what political consequences ensued? The first observation to be made is that, despite the powerful imperial authority lent to the purpose, Jerusalem was not restored politically—even after the city itself had been rebuilt by 445 BC. Thus, while Jews were reconstituted as a faith, the faith was detached from all political or regime expression. Curiously, the political circumstances of the Jews were improved—the relax of repression—but their secular political identity was not restored. That leads necessarily to the question of the relation between religion and the kind of political progress that resulted from that political exchange. The story is pretty short. Cyrus calling upon the name of Yahweh, proclaims, "let the temple be restored; let the people return." That is not all; Cyrus also provided ample resources to them, for the purpose. He restored even the original temple ornaments, jewels and vessels, which conveys two lessons immediately. First, during the period of the exile, although the temple had been destroyed and all of the gold and jewelry had been removed, they somehow nevertheless had been put aside, inexplicably saved,

preserved, and now ready to be restored. Second, the question of the religion of the Jews was itself significant. Cyrus did not say merely to rebuild the temple, and he did not say, “rebuild the city.” He based the command to “rebuild the temple” on the authority of Yahweh. Now this is not to claim that Cyrus, the Medo-Persian, converted, but it is to claim that somehow the religion of the Jews became politically important to the point that it could itself spawn what can only be interpreted as world-historical change, change in such a manner as justifies its characterization as progressive, if we take Cyrus’s particular, solicitous care for the Jews as an indication.

What happened after Cyrus’s reign? We know that the temple was not yet restored, for Cyrus died not quite ten years after the proclamation. What do we know of the aftermath? Well Cambyses (a Xerxes or Artaxerxes) did not show as much concern with it but also did not last as long. But Darius, that is an interesting case. He saw to it that the temple was finally rebuilt (516 BC). Using a succession of Jews—such as Ezra, Nehemiah, and all of those who became engaged in the activity—he was able finally to have it done; he carried out the will of Cyrus. How it was carried out is important in the story. For this, consult the story of Daniel and recall the trick played by the Babylonian magi on the Babylonian King in a conspiracy to destroy Daniel The trick was to get the new King to issue an edict that said, “no one shall bow down to any god save himself for the next thirty days.” Of course the magi who concocted this were competing lieutenants, priests, and assistants who were jealous of Daniel’s authority in the Kingdom. They knew quite well that Daniel invariably prayed three times a day, and that he would not abandon it. As I said, the Jews were obstinate in a way that is almost inexplicable. Not only did Daniel pray, he did so with open windows. That is, he did not hide. When reported to the king, Daniel had to be cast into the lion’s den. The Babylonian king did not wish the result, but could not evade the dilemma that rendered his word unrepealable. As a god he was in the position described by Plato in *The Laws:* namely, the one thing that is denied even to the gods is to make what has been not to have been. A royal order must be carried out, insofar as the king cannot recall his word. The king is bound like a god in a universe of necessity. The king’s law was tantamount to something having already happened and which therefore could not be made not to have happened. Daniel, therefore, was sentenced and the punishment enforced.

Darius, carrying out Cyrus’s order, made the case that the law could not be undone—the law given by Cyrus had to be carried out. What begins to creep into the story is a vague recognition of a rule of law, even in the interest of what looks

like a foreign people and not Persians themselves. The point of these observations is to pose a question: Do we find in these relations between the Medo-Persian kings and the Jews, centered on the Persian king's recognition of the Jewish religion and their God, which is a universal God, unlike the other gods known to them, a distinctive pattern of interaction that is not characteristic of their interactions with other religions and peoples? And the answer is yes. It is fairly easy to show with the example of how the magi were treated by the Persians, or the worshippers of Baal, or any others that none were treated equivalently. Their gods were treated as not to be paid attention apart from the adherents' own concern for them and having no implication for others. With regard to Yahweh, however, the response seems to be that this is not merely a god of the Hebrews.

Note for example, that Cyrus's order not only tells the Jews that they "may" return (and that is the construction), but he also orders those who decide not to go to lend aid. Further, he extends the order to lend aid to non-Hebrews. He commits gentiles to the support of this particular operation. Why, then, is Cyrus concerned with the Temple? And what has that to do with Herodotus's silence?

What I contend is that, in all the politics of this greater Asia Minor, Herodotus observes these events but does so in a manner entirely inconsistent with the truth that Herodotus teaches. Herodotus is not able to validate the expression by Cyrus that it is possible to recognize a universal god. That is the underlying element that requires to be extruded in order to make sense of this. Yahweh claims to be *the* God. Monotheism opposes itself to every conceivable religious form and institution, but even without converting Cyrus was able to see the implications of that monotheism.

Now, during this period there was no remission in the effort to establish empire. Cyrus rendered almost all the dependencies stretching from Egypt to India tributary to the kingdom. Jerusalem was not rendered tributary to the kingdom, though it remained subordinate. Further, Cyrus began to prescribe what we would now describe, speaking most loosely, as some basic human rights. "Be kind to folk; don't be quite so arbitrary!" In short, at the same time that Cyrus takes cognizance of the existence of one God, set apart from and unlike all other gods, Cyrus begins to conceive of duties and obligations to human beings in general.

Now, I emphasize Cyrus, the king, monarchy if you will, for a good reason. At the time Darius ascended to the throne a brief period preceded in which a false Smerdis ruled in Persia, one pretending to be the legitimate heir but who in fact only had the same name. There arose a group of seven notables who decided to demonstrate that this was a false Smerdis, who desired to disclose the fact, and who

wanted to overturn the illegitimate constitution. They succeeded, but they also succeeded in raising something very important beyond getting rid of the dictator—namely, the question of who should rule.

Herodotus reproduced the debate among them, contesting differing views of the best regime. An argument was made for democracy; an argument was made for aristocracy; and Darius argued for monarchy. In each case the arguments turned on the question of what is the best for man. The notion of the best constitution had to be determined on the basis of what is the best for man, not what is the best for a Persian.

Herodotus did not add to this account any religious dimension whatever. He treated it as exclusively and merely political. We know, however, that the events I have previously related, transpired at the same time. There was also a religious element in the thinking of those who were making these distinctions. Darius would complete the temple; Darius would insist upon the rule of law. The question becomes whether there might be a connection between the sensed-necessity to provide an argument for the best regime (as opposed to merely seizing power) and the recognition of the existing claim of a universal God**.**

The argument is not meant to be any stronger than the doubt expressed in the question. It is not required to argue that either Cyrus or Darius converted. What is necessary, however, is that the very notion of a universal God reconfigures the political discourse. Moreover, it becomes impossible to carry out a merely political discourse in a world in which one has first acknowledged that there exists a universal God.

I will intensify the argument: from the minute one acknowledges the existence of a universal God, one requires the discourse of progressive politics. There is a connection between the two. It should suffice, to conclude this effort, to tease out that connection in a preliminary manner.

We have a general awareness, as I believe, of ancient religions, ancient cities, patriarchal gods, exclusive gods, gods that do not communicate from one people to another, gods that succeed only insofar as their people succeed in defending themselves and fail otherwise. We even find such language in the Psalmists, who often speak to their true God from the point of view of questioning how the God that belongs to them can allow others to do them violence. It is the same language other peoples used about their gods as well. On that foundation (best articulated by Coulanges in *The Ancient City* but most succinctly summarized in a passage in his *Histoires des Institutions' Politiques*[9]), there is never any basis for taking seriously the accounts of any other peoples' gods. If one happens to be overthrown in battle, one

may acquire greater respect for the gods of others. Apart from being overthrown in battle, and therefore enslaved, however, the gods of others have no bearing morally or intellectually on one's existence

But from the very moment a people begin to suspect that there is a God, who may be the God of a chosen people, but is a God independently of that, a God who may chastise the chosen people and who may just as well make other people—the non-chosen—chosen instruments. Then, suddenly, calculations must change. The calculation becomes how to get on the right side of that God even though it's not my god.

Naturally, one requires historical evidence for so large a claim. It really means that we cannot speak of politics on the basis of human nature; rather, we need first to generate human nature out of monotheism in order to speak persuasively. Well, I submit that the change that transpires after the restoration of the temple and Jerusalem, continuing through the period of a few centuries when the Jews undergo a Hellenization that includes sending ambassadors to places such as Sparta, through the development of the Septuagint, we see the emergence of *the* culture of monotheism. A consequence of Cyrus's edict is that his best regime—monarchy—becomes a vector for monotheism; in effect, Cyrus enters the temple and brings with him all humanity. That is what transpires in that moment.

Herodotus's rejection of the proposition that universal monarchy was possible was always founded upon his assumption that universal religion was not possible. The Persians could imitate Egyptian gods but not truly appropriate them. This resulted partly from a Persian flippancy about religion, and it seems reasonable to think that their borrowed gods could never attain the same purchase in their souls that they attained among the native adherents. The Greeks could appropriate some Egyptian gods but only by Hellenizing them, suggesting that they no more than the Persians could provide the moral soil in which religion could propagate. Because politics always depended upon some relationship to some god or gods, it seemed to follow that there could never succeed any universal regime. Not even Alexander, who seemed to take Herodotus to heart even in undertaking to affect the god or gods of every people he conquered, could overturn this natural truth. His empire dissolved along with his body. It is a wonderful historical irony, then, that at the very time Alexander was practicing his progressive politics, there had already emerged in world history an irreversible turn toward a monotheism that alone could support the kind of monarchy Alexander envisioned.

The decisive evidence that responds to the Herodotean conclusion that religion is politically inefficacious beyond the limits of a city is, as Montesquieu heralded, the

advent of a Christianity that makes reality of Cyrus's invitation to pagans to acknowledge Yahweh.

This meditation provokes serious questions, some of which I should acknowledge instantly. Do I really mean to suggest that Herodotus knowingly observed silence regarding the Jews because he could not incorporate reflection upon the principles of Jewish faith in the teaching that he had to offer? I conceive that it would have been impossible for Herodotus to have neglected the actual situation of the "Syrian Palestinians," given the immense and general accuracy of his researches. Moreover, I argue that Montesquieu urges just such an interpretation by stealthily indicating his reliance upon Herodotus's accuracy—a la Plutarch—in the story of Solon's meeting with Croesus. Herodotus claims that politics should not seek to alter religions. The truth of that claim must be established on grounds independent of the force, of climate, and the grounds that remain are the grounds of political necessity or human will—Thucydidean grounds. How far political necessity may inform deliberate constitutionalism, in turn, depends upon the extent to which general principles of human motion are discoverable—or, to state it differently, how far human or general goods may inform local deliberations. Herodotus informs a discussion of the ranks of the goods only insofar as he distinguishes the human goods from the divine goods.

The conclusion that monotheism and political progress are necessarily linked and find consummation in Christianity seems to challenge the accepted reading of Montesquieu, which reminds us to proscribe proselytizing religions, does it not?

Montesquieu, particularly at the end of the Book 25 *Spirit of the Laws*, suggests that religious intolerance is a necessary accompaniment to proselytizing religion and that religious intolerance breeds merciless crimes, in fact, crimes against humanity, as manifest in the inquisition. Therefore, is it possible that Montesquieu could embrace an argument that says, monotheism is necessary for progressivism?

Montesquieu makes the brief against religious intolerance in precisely that manner, and his specific target is intolerant Christianity. One can go beyond that; one may say it is only intolerant Christianity that is the target. We know that because Montesquieu gives many examples of forms of paganism that are no less obviously injurious—through such things as human sacrifice—but he never treats them as in any way a threat to true progressivism. They do not bear a principle that has to be accounted for; they can therefore be dismissed. Hence, the problem caused by intolerant Christianity is generated only by the underlying foundation of Christianity, namely its secondarity in relationship to Jewish monotheism.[10] The argument requires to take the monotheism without the intolerance, and we need to

know if that is possible. When, therefore, Montesquieu insists that Christianity is the first good for man, therefore, he affects to accomplish such a salvation. How does he do that? That is the second level of the argument. In *Spirit of the Laws* Montesquieu makes religion subserve the purposes of politics. He is emphatic about it. Previously it was alright to leave religion as a kind of diktat for politics, but that is no longer acceptable. Note, however, that what actually occurs is that the transformation of religion is subsequent to the transformation of politics, which now must be progressive. That is based on the existence of a universal God, essentially. Thus, to make religion subservient to politics is not harmful. Religion must guide; politics must rule. Montesquieu's solution, in other words, concedes the existence of intolerant, proselytizing religion. That results because it acts freely, and it is not in fact restrained by politics beyond withholding regime authority.

No less important is the question of "progressive politics?" Just what is it, and does the analysis of ancient history bear upon current usage? I have offered a functional account of progressivism but not a systematic definition. Perhaps I owe a systematic definition of progressivism and whether it has anything to do with what we call progressivism in our time. What it means in general when people today claim to be progressive diverges from the usage that I have offered. The reason is that contemporary usage does not convey a great deal, since its reference to partisan alignment does not convey much information about how one will respond in particular, unanticipated cases. Progressivism, if anything, must do that much. It must essentially be a guide to be counted upon for cases that have not been contemplated. For example, in a presentation on *Uncle Tom's Cabin* I have argued that such a character was designed as the consummate model of progressivism. The reason for that is simple and straightforward; progressivism means being able and willing to affirm the capacity of human beings for self-government in all (including the most needful) circumstances. Once we recognize the universal God, we are forced to confront for the first time the idea of humanity. We are forced for the first time to take a position on humanity—what it means to be a human being. Not until then does that happen, for not until then are persons' capacities meaningful to us upon an abstract consideration. When Cyrus returns the Jews to Jerusalem, he affirms a capacity for self-government even independent of political liberty. He did so under heavenly command, but he also did so knowingly, openly. He issued a proclamation that declared as much.

We thenceforward confront every human political and social dilemma, first, from that perspective: do we regard the subject of our reflections as someone capable,

and endowed with the right, of self-government. Where the answer is affirmative, one is a progressive whatever partisan stance he or she might assume besides.

Do we conceive of monotheism and progressivism in the same light, in terms of being humanly universal? And is the only real scale of religious or political judgment one that is relative to the question of universality versus exclusivity? What I did not yet affirm is that the progress from the restoration of the temple to the consummation of Christianity (in Rome ultimately) was nothing other than a merging and explicit affirmation of this Catholicism and religion. The reason I emphasize that Cyrus and Darius did not convert was to establish scope for the activity of a level of human understanding (and even of human converse with God) that was not predicated upon a profession of faith. But that is different from saying that it is merely an intellectual accomplishment. I do not believe it suffices to consider it an intellectual accomplishment (following Thomas in the *Summa contra Gentiles*). We can know many things including and up to the existence of God merely by reason; but we cannot merely by reason arrive at salvation—the evidence of grace. Ultimately, monotheism has to depend upon the evidence of grace.

If religion tells us what God is, and reason or politics or philosophy can only tell us that God is, does the argument ultimately suggest that men can believe what God is but cannot know what God is? That need not follow. Rather than recur to metaphysics, however, I would call upon Aristotle's *Physics* to convey the response. There we learn that the indivisible first cause cannot itself be a source of any choice or action.

Is it not arguable, as Leo Strauss says in *Natural Right and History,* that common human nature was discoverable to human reason without depending upon a monotheistic foundation, although James Q Wilson argues (in *The Moral* Sense) that it was only thanks to biblical religion that the people in general—as opposed to philosophers—acquired a sensitive (shall we say*, progressive*) concern for what befalls other humans elsewhere on the globe? This query illustrates the point quite well, provided we remember that it is not merely an evolving sense of human concern. For history has no beginning when constructed as evolution. The history of evolving conceptions of human nature developed through rational conversation does not have a beginning. There is no start to it, which could render Strauss's formulation problematic. It is likely, therefore, that we need a better account if we seek grounding in an actual starting point rather than beginning *in media res*. There is no reason to expect human beings to be concerned about humanity simply on the basis of what human beings are.

Therefore, it is more necessary to explain how human beings come to be concerned rather than to know about humanity.

Could not humanity emerge from the merely accidental occurrence of some Homer, at some moment, turning his thoughts to that question? I do not think so.

Notes

1. Revised from a previous delivery at Holy Cross College, Center for Religion, Ethics, and Culture, April 1, 2005.
2. Brague (2002, pp. 144–148 especially).
3. *1 Corinthians* 1:22-24: “For the Jews require a sign, and the Greeks seek after wisdom: [23] But we preach Christ crucified, unto the Jews a stumblingblock, and unto the Greeks foolishness; [24] But unto them which are called, both Jews and Greeks, Christ the power of God, and the wisdom of God.” Cf., *Romans* 3: 29-30: “Is he the god of the Jews only? Is he not also of the Gentiles? Yes, of the Gentiles also: [30] Seeing it is one God, which shall justify the circumcision by faith, and uncircumcision through faith.”
4. Benardete (1999, p. 206).
5. Montesquieu (1950, 14.11).
6. II.104 cites circumcision learned by “Syrians of Palestine” from Egypt; while VII.89 cites the “Syrians of Palestine” joining with the Phoenicians to contribute 300 triremes to Xerxes’s invasion force. Xerxes, interestingly, reigned between Cyrus and Artaxerxes and thus while the rebuilding of Jerusalem was still pending.
7. *John* 7:22: “Moses ordered you to practice circumcision—not that it began with him, it goes back to the patriarchs.”
8. *The King James Version* (Cambridge: Cambridge, 1769).
9. Coulanges (1888, p. 2). “Les institutions politiques ne sont jamais l’œuvre de la volonté d’un homme ; la volonté même de tout un peuple ne suffit par a les créer. Les faits humains qui les engendrent ne sont pas de ceux que le caprice d’une génération puisse changer. Les peuples ne sont pas gouvernes suivant qu’il leur plait de l’être, mais suivant que l’ensemble de leurs intérêts et le fond de leurs opinions exigent qu’ils le soient. »
10. Following Brague (2002).

EPILOGUE: MONTESQUIEU AND AMERICA[1]

How we regard the birth of liberty in North America greatly influences our appreciation of its value today. Scholarship has long and rightly portrayed its origins in traditions antedating the American Revolution. They derive it from the English Common Law and see in the American founding a confirmation of that tradition of English law and custom. The colonists are regarded as having gradually acquired the arts of independent self-government from the historic practices of English indulgence. In that light, they have seen the Revolution as a break from English administration of the colonies, rather than as a decisive advance in theory and principles of self-government. Accordingly, they have systematically discounted the influences of thinkers—English, Scottish, and continental—in originating the Revolution. Rather, they insist, Whiggish activists borrowed the rhetoric of their English cousins to defend their unparalleled exertions on behalf of independence, but with little idea whatsoever of a way of life other than that for which colonial experience had prepared them.

There is considerable truth in this account, inasmuch as the Americans treasured most highly the rights and liberties of Englishmen. They began to defend and articulate their rights to life, liberty, and estates from the earliest date. The 1646 case of Robert Childs et al. testifies powerfully to this history, and not alone. We would be neglectful, however, if we failed to note that these early challenges were generally directed toward colonial exercises of power—as was the rhetoric of Patrick Henry in the Parson's fee case of the late 1750s. In short, it was in the context of seeking out limitations on the colonial exercise of power that Americans so frequently and habitually invoked their ancient rights under the British constitution. This process reached its peak in the use made of the work *English Liberties*, by Henry Care. It was no accident, to be sure, that Care was probably the most radical of post-settlement Whigs. Yet he did not go far enough for the

Americans. In the case of men like Sam Adams, his virulent anti-popery survived far better than his scholarly reliance on English law.

Accordingly, contemporary scholarship is wrong in its central claim—that prior to the Revolution Americans did not meaningfully divide over questions of rights and liberties. They are also wrong to minimize the influence of modern political philosophy in the direction that debate ultimately took. Not only was it the case that the British Constitution ceased to offer adequate authority from the moment the imperial power itself came into question (the evidence for which may be gleaned from the Massachusetts General Court's instructions to its British agent, Jasper Mauduit, in 1762, which instructions elevated John Locke above immemorial usage).[2] It is more dramatically the case that Americans well before, in small groups to be sure, began to search for a more express articulation of the foundations of liberty. In the late 1740s a small group in Massachusetts, Sam Adams at its center, had already opened the quest—prior to the outbreak of the Seven Years' War and well before the questioning of imperial power. They published a short-lived, but frankly political, journal, taking North America and Americans, not just Massachusetts, as the natural arena and objects of their efforts.

One member of this group, Daniel Fowle, provides the most dramatic evidence of the direction in which their thoughts turned. Fowle's work from 1754 to 1756 remains extant, though it has apparently been only rarely consulted. It is perhaps the first comprehensive discussion of the principles of government, in the tradition of the literature of the Revolution, written and published by an American. Fowle's *A Total Eclipse of Liberty* bridges the old and new worlds; aimed at exposing abuses of power in Massachusetts, it celebrates the English constitution and English liberties. At the same time, however, Fowle explicitly introduces reason and the "poor dim light of nature" as the standards of political judgment.[3] It is therefore no accident that his short essay contains all the essential forms and objectives of Revolutionary rhetoric, including the robust version of the consent of the governed and an express assertion of the right of revolution.

Where did Fowle derive the principles of his analysis? Primarily from the philosophical traditions of the west, including the eighteenth-century enlightenment and continental thought. Inasmuch as my particular concern is to discuss the status of liberty in the eighteenth century—and that primarily of Montesquieu—this last point is the one to which I will draw ultimate attention. Before I take up that direct discussion, however, I wish to set forth with some clarity the significance of Fowle's essay and its exact content (which, I believe, is no longer familiar to any scholar apart from my former wife and myself).

I derive the significance of Fowle's work indirectly. Scholars like Spurlin and Lutz have conducted exhaustive surveys of Revolutionary and colonial thought for indications of intellectual antecedents. Spurlin considered Montesquieu alone, while Lutz surveyed the whole range of moral and philosophical literature. They agree on the enormous significance of Montesquieu, but largely confine his influence to a point when the direction of the Revolution had already been set. Lutz's more recent and more accurate work demonstrates Montesquieu's great importance but expressly maintains that the *Spirit of the Laws* served as a reference source in a context where, confronted with an accomplished Revolution and needing to establish a government, the founders were searching for guidance. In short, Montesquieu did not inspire the Revolution; he only provided much-needed practical advice after it had occurred. Spurlin and Lutz agree: Montesquieu appeared in America only after 1760 and then mainly in the 1780s. This judgment was certainly a reasonable one from all direct and indirect evidence. In terms of direct evidence, we cannot find advertisements for Montesquieu's works prior to the 1760s and have few, if any, records of its being offered for sale. Further, few persons have ever uncovered citations prior to that period. In terms of indirect evidence, America was not exactly on the intellectual main line. While Montesquieu took Europe and England by storm, it is not unrealistic to think that a work published effectively in 1749 and translated into English in 1750 might take a few years to penetrate the less developed corners of the world. In fact, however, Daniel Fowle's essay reproduced extensive citations from the book in 1754. How early he saw it—and he refers to the book, not to someone else's citation—we are as yet unable to judge. Clearly, however, he saw it early. Further, he published an important part of it to his countrymen. The cause of liberty had a boost from the continent long before the King and parliament had become liberty's enemies. That is the significance of Fowle's work.

As to the content of *A Total Eclipse of Liberty*,[4] I am now required to tell Fowle's story. A printer-publisher in Boston, he was summoned before the Lower House of Assembly on October 24, 1754, to answer questions concerning a publication entitled "Monster of Monsters." The House considered the anonymous piece a libel on itself and wished to find and punish those responsible. Fowle denied that he either authored or printed the piece. He admitted that he had handled it, receiving some ten copies which he offered for sale. He was vague about his knowledge of the source, indicating only that the pamphlets had been delivered to him by some youth, presumably employed by the printer. There was some indication that Fowle's brother, Zechariah, and a Royal Tyler were involved, but he

did not say so squarely. In the end, the House remanded him to the common jail, pending further word from the Speaker. There was no finding of guilt and no formal presentation of charges. But Fowle was jailed, and there began his work, *A Total Eclipse of Liberty*. He succeeded in writing only a few pages before pen and paper were removed from him. He spent forty-eight hours confined in the stone jail, and another three days in the jailer's quarter, during which time his distraught wife lost her health and miscarried. Fowle complained bitterly of this "*unheard of attack upon the Liberty of an Englishman,* than which scarcely anything is dearer, if he has but the spirit of a Man." In his own words, the experience seemed thus:

> I had no bed to lodge on, but a pillow and one blanket. I walked about, and when tired sat down, and heard the Clock strike every Time from 12 till eight. There is but one Window, and that without anything to keep off the Weather, as there is only several iron Bars, no Winder-shut, which the *Murderer was favour'd with.* The Place *stunk prodigiously,* which oblig'd me to tye my Handkerchief over my Mouth and Nose, for fear of being *suffocated:* worse than the *Smell of Brimstone.* I heard no Noise for some considerable Time; *All Nature seem'd to be dead;* the first stiring of any Thing I could hear, was the Noise of Rats, which seem'd to be of a prodigious size.[5]

After forty-eight hours of this Fowle was removed to the jailer's quarters, where an order was received commanding that he be released privately. Upon this news, he responded, "I now desire that the same Authority that put me in, would by virtue of that same Power take me out, and not thrust me out privily."

On October 28, Fowle remained a prisoner, whereupon, in his account, he inserted a lengthy extract from "that approved piece," Montesquieu's *Spirit of the Laws.* He used those passages which recur throughout the founding era, culminating in *Federalist* number 47 in 1788. As he transcribed them, evidently from the translation of Thomas Nugent but corrected here and there against the French original, they read thus:

> The [political] Liberty of the Subject is a Tranquility of Mind, arising from the Opinion each Person hath of his safety. In order to have this Liberty, it is requisite the Government be so constituted as *one man* need not be *afraid of another*…

> When the Legislative and Executive Powers are *united in the same Person,* or in the same *Body of Magistrates,* there can be no *Liberty;* because Apprehensions may arise least the same Monarch or Senate should enact *tyrannical Laws,* to execute them in a tyrannical Manner.
>
> Again, there is no Liberty, if the *Power of Judging* be not *separated* from the Legislative, the Life and Liberty of the Subject would be exposed to *arbitrary Controul;* for the *Judge* would be the *Legislature.* Were it joined to the *Executive Power,* the Judge might behave with all the Violence of an Oppressor [violence and oppression].
>
> There would be *an End of every Thing,* were the same Man, or the *same Body,* whether of the Nobles or of the People, to exercise these three Powers, that of *enacting Laws,* that of *executing the Publick Resolutions,* and that of *judging the Crimes* or Differences of Individuals [trying the causes of individuals].[6]

Placed in the context of Fowle's ordeal, we should have less difficulty to hear the apocalyptic and revolutionary nature of Montesquieu's teaching. Where liberty (he had said "political liberty," but Fowle altered it) is not assured, man must fear man; without the separation of powers, laws will be tyrannically framed and executed; without separation of powers, judges act with all the violence of an oppressor (he corrected Nugent's "violence and oppression"); and everything would collapse if the different powers were exercised by the same man or men.

In fact, in colonial America as in Montesquieu's France, it was commonplace to find the powers of government promiscuously mixed. The case of Robert Keayne in Massachusetts, at a hundred years removed, but not very different in form from Fowle's case, testifies to this. Accordingly, these radical claims about the danger to liberty constitute as much an indictment in the one case, America, as in the other case, France. Moreover, even as Fowle celebrates English liberty, he has learned from this Frenchman of radical defects in that liberty. Hence, he is at the start of that train of reflections which produced the American Revolution and introduced a new, non-customary standard for the defense of Liberty. What is of great interest in this story is the fact that Montesquieu was also the last Enlightenment thinker on the continent who could have left such a legacy. In the very year Fowle wrote, Montesquieu completed the definitive version of his classical work and then died. In that same year, Jean Jacques Rousseau published his *Discourse on the Origins of*

Inequality Among Men, which opened the modern assault on nature as a moral standard and natural rights as a source of political principles.

True, for Rousseau man was good in nature—if to be good it suffices to be peaceful and stupid. But that is the point: man in nature is not the man we know. The man we know, Rousseau held, is wicked. What changed him: "only the changes occurring in his structure, the progresses he had made and the knowledge which he has acquired."[7] Thus, in the "Second Discourse," in footnote "I," Rousseau repeats the critique he had offered in the "First Discourse on Science and the Arts":

> It was not without difficulty that we succeeded in making ourselves so unhappy. When one considers, on the one hand, all the prodigious labors of men, so many profound sciences, so many invented arts, so much strength applied, abysses filled in, mountains leveled, rocks crushed, rivers made navigable, land cleared, lakes dug out, swamps dried up, enormous buildings erected on land, the sea covered with vessels and sailors, and when, on the other hand, one investigates with but little meditation the true advantages which have resulted from all this for the happiness of humankind, one can only be struck by the astonishing disproportion which exists between these things and deplore man's blindness. … Admire human society as much as one may, it will be no less true that it necessarily inclines men to despise one another in proportion as their interests intersect.[8]

This art alone, this capacity for progress, for self-perfection, is the sole distinguishing characteristic of man for Rousseau. And it is a sufficiently ambiguous distinction that there is room to wonder where man begins and orangutan ends—or whether African cannot mate with orangutan. It is on this ground that Rousseau entertained the idea of a progressive development of humanity. The very uncertainty of humanity's identity renders a reliance on nature as a guide impossible. There could not be a more complete contrast with Daniel Fowle, who assumed not only that he could recognize men, but

> That all Men are so *just,* that not any one *individual* would do any Thing he imagin'd injurious to his Neighbor, but that they were only liable to some Mistakes about their own and others' Rights …[9]

The contrast was produced by the Enlightenment's inclination to follow in the paths of Galileo and Descartes, in the paths of natural science.

We can discern the threat to liberty in this approach by considering its effect on Thomas Jefferson's thought in the context of America, where Jefferson tried to mate natural science and freedom. He, more than any other founder, was profoundly influenced by the European Enlightenment, and the result was some confusion in his own mind as to the force of American principles in the context of natural history. The confusion was sufficiently great that he almost repudiated the truths of the Declaration of Independence.

Jefferson's position, stated most forcefully in the *Notes on the State of Virginia*, has long been misunderstood and abused by scholars, who have accused him of being simply a racist. The controversy centers in an exchange Jefferson had with Benjamin Banneker. The case: Banneker's impassioned appeal of August 19, 1791, was that Jefferson (as secretary of state as well as author of the Declaration) exert himself to remove the baseless prejudice of an inherent inferiority of black people. For the purpose Banneker condescended to make himself an exhibit. While he did not appeal to the instance of his producing an almanac, the formal occasion of his letter was to transmit that philosophical effort to a kindred soul. Thus, the implication was unavoidable that Banneker considered this a case made; his mathematical and astronomical abilities were the acquisitions of his race. He appealed to Jefferson, therefore, to join in procuring for black people "their promotion from any state of degradation to which the unjustifyable cruelty and barbarism of men may have reduced them." Banneker attributed the entire prejudice concerning the blacks' lack of "mental endowment" to the enforced brutishness of slavery.[10]

Jefferson responded by immediately recognizing the almanac as the "proofs you exhibit, that nature has given to our black brethren, talents equal to the other colors of men," although Banneker had treated the transmission as incidental and even apologized for including the messages in the one letter. Moreover, Jefferson saw the exhibit as aimed at the prejudice of color, with the distinction that Jefferson derived it not only from slavery but from the "degraded condition of their existence, both in Africa and America."[11] Jefferson, therefore, rejected Banneker's claim that the whole cause of black imbecility was American despotism. Much like Rousseau, he had *public*, if speculative, doubts about the place of the black man in the chain of being.

This story actually begins with Jefferson's *Notes*, in which he pondered whether black men were not inferior to whites. Scholars have assailed first the passages in

the *Notes* and then Jefferson's response to Banneker (as well as later correspondence) as evidence of his indelible prejudice. They overlook in the *Notes* his prayer that matters stand other than they seemed.[12] The later charges center on the fact that Jefferson allegedly wrote in a private letter to Joel Barlow (some say Benjamin Rush, mistakenly) and questioned whether "Banneker had done the almanac or that any black man could have."[13] The implication has been that Jefferson spoke differently to his "white equal" than to Banneker, as well as differently in public and private. Obviously, the *Notes* are every bit as public as the Declaration was, and at the least Jefferson is exculpated from the charge of hypocrisy. We are concerned to know whether he is equally exculpated from the charge of confusion.

Jefferson returned to these questions in a letter to Joel Barlow on October 8, 1809. He wrote concerning a Frenchman who had assumed the mission to prove black capacities, having taken up Rousseau's challenge. I quote at length:

> He wrote to me also on the doubts I had expressed five or six and twenty years ago in the Notes on Virginia, as to the grade of understanding of the negroes, and he sent me his book on the literature of the negroes. His credulity has made him gather up every story he could find of men of color, (without distinguishing whether black, or of what degree of mixture,) however slight the mention, or light the authority on which they quoted. The whole do not amount, in point of evidence, to what we know ourselves of Banneker. We know he had trigonometry enough to make almanacs, but not without the suspicion of aid from Ellicot, who was his neighbor and friend [and employer, in laying out Washington, D.C.], and never missed an opportunity of puffing him. I have a long letter from Banneker, which shows him to have had a mind of very common stature indeed.[14]

Here, of course, Jefferson accepts Banneker's authorship, while retaining the suspicion that he was aided in the work. More importantly, he takes what little he finds in Banneker's mind as evidence sufficient as to "the grade of understanding of the negroes." What grade was that: "a mind of very common stature indeed." The term of reference for this "common stature," of course, has to be the intellectual attainments of white folk, since the questions grow out of the suspicion that the black mind was inferior to the common.

Some scholars have imagined this phrase to imply defect, inferiority. They read the word "common" to mean base or vulgar (certainly a possible meaning), and

there differ from me, who recalls the Euclidean term “common notion” as the critical linchpin in constructing the intellectual edifice of geometry. That is, what Jefferson sought in every black mind was not evidence of genius but of ordinary intelligence, intelligence sufficient to warrant confidence that the axioms of nature would command the souls of ordinary black folk as they do those of ordinary white folk. That must be the level of intelligence of the common intellect, else the “consent of the governed” will lose all intelligibility. Here, then, is where confusion enters, for this is the light in which *Notes on the State of Virginia*, querying whether freed blacks could become citizens, developed Jefferson’s doubts as forcefully and publicly as those doubts are ever developed anywhere. I give the relevant text:

> In general, their existence appears to participate more of sensation than reflection. An Animal whose body is at rest, and who does not reflect, must be disposed to sleep of course. Comparing them by their faculties of memory, reason, and imagination, it appears to me, that in memory they are equal to the whites; in reason much inferior, as I think one could scarcely be found capable of tracing and comprehending the investigations of Euclid …
>
> *****
>
> … not withstanding these and other discouraging circumstances among the Romans, their slaves were often their rarest artists. They excelled too in science, insomuch as to be usually employed as tutors to their master’s children … not their condition then, but nature, has produced the distinction.—Whether further observation will or will not verify the conjecture, that nature has been less bountiful to them in the endowments of the head …
>
> To justify a general conclusion, requires many observations, even where the subject may be submitted to the anatomical knife. How much more then where it is a faculty, not a substance, we are examining; where it eludes the research of all the senses;
>
> … let me add too, as a circumstance of great tenderness, where our conclusion would degrade a whole race of men from their rank in the scale of beings which the Creator may perhaps have given them. … I advance it

> therefore as a suspicion only, that the blacks … are inferior to the whites in the endowment both of body and mind.[15]

In light of these passages everything should become clear. Jefferson's disagreement with Banneker over the source of black degradation derived from Jefferson's own confidence in the sufficiency of natural history to answer that question. Only natural history could provide such an answer as would remove the truth beyond mere political taste or sentiment. It would have been foolish to embrace the equality of blacks and whites, if to do so were to entail the denial of the natural rights on which the laws of free men were based. Such a result would have had to follow, if the political union of blacks and whites had to be forced against the evidences of natural history. If the souls of black folk could not be commanded by the axioms of nature, their political union with whites could not be based on that mutual consent which derives from recognition that all men are created equal—that is, black men could not recognize the equality of all men or the superiority of life in accord with natural right. It was not Banneker's appeal to the Declaration which could persuade Jefferson. It was rather the demonstration that Banneker possessed "a mind of very common stature indeed." This was for Jefferson not merely a disposition of the heart, for he regarded the agreement of natural history with natural right as the necessary foundation of that elevation of mind and body to which he aspired on behalf of all men.

Jefferson's proclivity for natural science betrayed him in this case into seeking a proof for the axiom that all men are created equal, which is not only impossible but oxymoronic. His problem emerges from his entertaining the question of humanity as a matter of natural science. As Euclid's common notions reveal, through the centrality of the term "equal" in the five axioms, the self-evidence and truth of axioms revolves around a principle of identity. That is, the native operation of the intellect is the distinction of same and other—the recognition of the principle of equality.

What that means in this case is that to recognize that all men are created equal and to recognize all men as men are one and the same. The one cannot be accomplished without the other. To push the questions: Are blacks men? Are Indians men? Are Chinese men? Are Saxons men? Are Persians men? is already to deny the radical insight of the Declaration. Jefferson, speculating Rousseau-like on orangutans and near-men, threatened to overturn the liberating foundation of the American polity. Since in Rousseau human equality meant nothing, inasmuch as a changing and deviating nature constantly undermined the meaning of humanity

itself, such speculation was vacuous. But for Jefferson, to whom humanity was founded in an immutable identity, such speculation was dangerous in the extreme, however natural in the context. To his credit, however, he protested to Barlow that "nothing was or is farther from my intentions, than to enlist myself as the champion of a fixed opinion, where I have only expressed doubt."[16]

The path cleared by Rousseau led at the century's end not only to Jefferson's confusion but to Kant and Hegel and ultimately to Nietzsche. In the course of time reason, revelation, and nature came to be supplanted by history as the principal moral cause to which most thinkers turned. Even in the French Revolution, where Montesquieu's work was remembered, the spirit of Rousseau ultimately prevailed. It realized itself in Hegel's identification of the Napoleonic consummation of that revolution as wisdom's dawning. Thus, the eighteenth century, and the Enlightenment, closed on a dismal note of anticipated slavery, fully realized in the form of the modern totalitarianisms since. It did not bring liberty; it brought tyranny.

American liberty alone preserves historic evidence of the path not taken by Europe. Through it we are enabled to recover the true direction of Montesquieu's thought. We can ask what there was in his thought which enabled him to stop short of Rousseau's plunge. How was he enabled to preserve nature and natural rights in the face of what seemed Europe's philosophical fate? I have provided one answer to that question in the chapter on "Montesquieu and Natural Law." Here I will only describe the impact of Montesquieu through the eyes and experience of Daniel Fowle (and, by implication, Sam Adams).

While Fowle's experience may seem particular, he approached it throughout, more than John Peter Zenger did, as having general significance. He made this clear at the outset, when he apologized for the moderate tone of his work by his fear that "it should be accounted a libel" and some reader

> be thrown into a stinking stone Gaol, though never so innocent, and suffer in the same Manner as if he was the real Author: without Law, and in direct opposition even to the poor dim Light of Nature, if I am not very much mistaken.[17]

Fowle's approach brings the light of nature to the support of law. Following the citation from Montesquieu, a lengthy citation from Henry Care was entered, in which Fowle fastened on those "Rights that from age to age have been deliver'd down to us from our Renown'd Forefathers."

Needless to insist, it would be a miracle if the "poor dim light of nature" concurred in every bequest from the past. Still, the singular freedoms enumerated by Care all eventuated in "this Truth, that when Liberty is once gone, even *Life itself grows insipid,* and loses all its Relish."[18]

A Total Eclipse divides into four parts, after the "Preface." The last part is an appendix, entitled "The Original of Civil Government, the Rights of the People, etc." In the final section Fowle recurred to the ultimate foundation of government, the right of consent, rather than to immemorial usage. He took as his authoritative model, Roman liberty, and the subjection of the "chief ruler" to the will of the people. This democratic sentiment flew in the face of British tradition, which entertained a notion of an original contract only as a point of departure and to which no return was conceivable. Under English principles, as Blackstone was later to codify, the people's original authority, once alienated, was alienated for good.

Fowle's intention to present a design of good government which could be defended "against the Invaders of our Liberties and Privileges" required him to go beyond English tradition. It required him to argue for enforceable limits on all delegated authority. In the course of his argument he adduced all of the principles which were later to coalesce in the ideas expressed in the Declaration of Independence. I quote at length:

> this observed, "No Governors are the natural Parents or Progenitors of their People,—Nor has God by any Revelation nominated Magistrates, shewed the Nature, or Extent of their Power, or given a Plan of Civil Polity for Mankind." 'Tis also allow'd "to constitute a State or Civil Polity in a regular Manner, these three deeds are necessary: First, a *Contract* of each *one* for *all,* that they should unite in one Society to be governed by one Counsel. And next a *Decree* or *Ordinance* of the People concerning the Plan of Government; and the Nomination of the Governors. And lastly, another *Covenant* or *Contract* between these governors and the People, binding the Rulers to a faithful Administration of their Trust, and the People to Obedience."[19]

Fowle's plan envisions two contracts, an original and an operational or ongoing contract, identifying the people as the true sovereign. He did not overthrow the divine right of kings; he added to it a superior divine right of the people. He plainly conceived a written constitution as the organic and mediating tie between rulers and

communities. And he sought some form of election of rulers by the whole society, albeit unspecified.

These provisions of political philosophy—derived from the proposition that no man is the natural ruler (or parent) of any other—Fowle derived from a standard of right, as opposed to English inheritance. On this right, he argued, if there is no such thing, "there could be no Oppression or Injustice, for Oppression or Injustice is when that which is another's Right is detained or taken from him against his Consent."[20]

It must come as no surprise, therefore, that in Boston in 1754 he also preached a right of revolution, without which a rule of right, or higher law, remains inefficacious. Representatives have "no more than a *delegated* Power from the Fountain (anticipating George Washington and the *Federalist,* among others), chose for the Defense and Protection of the People." They hold their power conditionally, not only "from" but "by" the people.

> So that it's natural, nay a Duty, when the common Rights of this Community is trampled upon, or only the Liberty of *one* is attempted against, and that made *a Precedent* of, then they are perfidious to their Trust, and that Moment forfeit all the Power committed to them; the Alarm then ought to be given, but with *Prudence* and Moderation.[21]

One would think this Lockean in its form, but for Fowle's faith in the efficacy of revolution. Locke, too, conceived that the original contract constituted an irretrievable surrender of rights—not in right, to be sure, but for all practical purposes. Fowle, however, considered a patient, suffering people as "herds of miserable abject Slaves or Beasts of Burden, rather than civil Polities of rational Creatures." To him, "the point in hand is very short." Either representatives—kings included—are limited in their power or they are not. He concluded that "there is no middle State betwixt *Slavery* and *Freedom.*"[22]

At the heart of Fowle's view of the origins of civil government, then, is a view of representation which itself reposes on a principle of right conceived as deriving from the nature of things—human equality. That is precisely the point which Fowle drew from his reading of the *Spirit of the Laws*. What seems to have prevented Montesquieu's plunge into the European abyss was a view of government as conditional, not total, itself deriving from a view of the individual man, of human equality as the fundamental datum.

In the very middle of the Enlightenment, whose direction was to apply an ever-increasing power over nature to man himself, Montesquieu held a different course. While modern political philosophy in general adopted the idea that human polity was purely arbitrary and conventional, Montesquieu considered it necessary in the course of nature. On the basis of this distinction one would think that Hobbes, for instance, would emphasize choice or consent over determination, while Montesquieu would emphasize some form of determinism. And so he has often been misinterpreted, by those departing from his discussions of the force of climate and *moeurs* in determining the conditions for human laws.

In fact, however, Hobbes produced the greater determinism, precisely because, there being no non-arbitrary standard on which to found human society, superior force alone prevailed and set in motion a course of events as determined as a stone's flight. Montesquieu, on the other hand, albeit realist enough to concede the power of superior might, found in the necessities of nature ample ground for choice. Particularly, arguing that man could not live but by choosing, while nevertheless inclining to choose the natural course, there was a moral force which prevailed in determining people's constitutional courses.

The signal fact about the eighteenth century was that there was no liberty to speak of throughout the monarchies of Europe. The eighteenth century opened on a note established by Louis XIV in France, absolute monarchy: *l'état, c'est moi*. While the victories of Marlborough secured the settlement of liberties in England, they did not contribute materially to any political improvement in Europe. Montesquieu turned to the English constitution precisely because it alone boasted a constitution which promised liberty. Indeed, all eighteenth-century reflection turned to England, in order to appreciate such niceties as the trial by a jury of one's peers.

Eighteenth-century political philosophy—Enlightenment thought—turned largely to the world of science and the idea of relieving man's estate through mastery over nature. Its implicit reliance on a democratization of science, and hence society, went unnoticed, until Rousseau forced it upon the attention of the world. Montesquieu redirected it by raising the question of political alternatives in a way which had not received as close attention since Aristotle. He indicated that European monarchies, "the monarchies that we know," did not have liberty for their direct object.[23] He did so, however, in a context in which he had clarified liberty as an object for man. That is, he derived from nature, even natural necessities (to speak in mores), a standard by which to assess the politics of his era. While other Enlightenment thinkers (Voltaire included) had regarded nature primarily as an object of material reflections, Montesquieu charted a different course. That course

was not followed in the balance of the eighteenth century. Rousseau, though writing almost exclusively in the realm of political philosophy, does so to the effect of denying the existence of a human nature (man is infinitely pliable), rejecting reason as a source of political principles (the general will is not a rational will), and giving birth to the school of historical determinism (the first man to chain off a plot of ground and get away with it changed forever the condition of man).

The fact that Montesquieu made liberty over virtue the fundamental organizing principle of political life altered completely the modern conception of politics. As virtue required a comprehensive, all-powerful state, so liberty called into being the idea of a state limited by the superior prerogatives of citizens. That contrast might alone explain the difficulty Europe experienced in taking Montesquieu's teaching to heart.

Montesquieu did not go unheeded in North America, however. Although his understanding of the English constitution was under assault in England at the end of the eighteenth century, on the North American continent it had inspired a new English constitution—one in which the roles of the people and their parliament had been reversed. The people became for the first time in history the exclusive guardians of their constitution, conformable to the vision of Daniel Fowle. The new theory of representation had become the concrete form of the idea of liberty in the modern world. Montesquieu was its creator and, for that reason alone, eighteenth-century Europe the source. In North America, it became what Daniel Fowle wished, that liberty for which everyone had "as high Esteem … as the ancient *Romans* had, that they made it one of their Goddesses."[24]

Notes

1. Published in *An Uncertain Legacy: Essays on the Pursuit of Liberty*, ed. Edward B. McLean (Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute), pp. 91–111.
2. The General Court wrote to Mauduit June 12, 1762: "The natural Rights of the Colonists, we humbly conceive to be the same with those of all other British Subjects, and indeed of all Mankind. The principal of these Rights is to be 'Free from any superior Power on Earth, and not to be under the Will or Legislative Authority of Man, but to have only the Law of Nature for his Rule.'" Massachusetts Archives, xxii, 247.
3. Daniel Fowle, *A Total Eclipse of Liberty* (Boston, 1755).
4. And the subsequent *Appendix to a Total Eclipse of Liberty* (Boston, 1756), which concludes, "there is no middle State betwixt Slavery and Freedom."
5. Fowle, A Total Eclipse...
6. Ibid.
7. Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Editions Garner Frères, 1962), fn. i, p. 100.
8. Ibid.

9. Fowle, A Total Eclipse...
10. Benjamin Banneker, *Copy of a Letter from..., to the Secretary of State, with His Answer* (Philadelphia, PA: Daniel Lawrence, 1792), 15 pp.
11. Thomas Jefferson, to Benjamin Banneker, August 30, 1791, *Writings of Thomas Jefferson,* Andrew A. Lipscomb, ed. (Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association, 1904).
12. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (New York: Harper Torchbooks, 1964), "Query XVIII," pp. 155–156.
13. Thomas Jefferson to Joel Barlow, *Writings*.
14. Thomas Jefferson, to Joel Barlow, October 8, 1809, *Writings*, vol. XII, p. 322.
15. Jefferson, *Notes*, "Query XIV," p. 138.
16. Thomas Jefferson to Joel Barlow, October 8, 1809.
17. Fowle, *A Total Eclipse...*, p. 4.
18. Ibid.
19. Fowle, *An Appendix to the Total Eclipse of Liberty* (Boston, 1756), pp. 20–25.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. *EL,* XI.7.
24. Fowle, *A Total Eclipse…*

NOTES

Translator's Preface

1. The French text has been adapted from the Tremblay edition, corrected against critical editions by André Masson and Robert Derathé. Montesquieu (1748), DE L'ESPRIT DES LOIS, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Courriel :jmt_sociologue@videotron.ca Site web : http ://pages.infinit.net/sociojmt. Dans le cadre de la collection : « Les classiques des sciences sociales »Site web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.htmlUne collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm

   It should also be observed that the annotation protocol adapted herein is to present in footnotes the translation of Montesquieu's original footnoting, while reserving the corresponding French text to endnotes (interspersed with translator annotations). In that manner the original text is made available for reference without rendering the text pages over-elaborated.

Foreword

1. Cf., other references in numbers 1208 (1811), 1223 (20-960, 1378 (1452) AND 1859 (208).
2. Cf., Pensée 410 (2062), for example.
3. Cf., Pensée 764 (87).
4. Cf., Pensée 547 (1029).

Concerning the Spirit of the Laws

1. Ludibria ventis.
2. Bis patriæ cecidere manus…
3. Ed io anche son pittore.

Book One

1. La loi, dit Plutarque, est la reine de tous mortels et immortels. Au traité Qu'il *est requis qu'un prince soit savant*.
2. Témoin le sauvage qui fut trouvé dans les forêts de Hanover, et que l'on vit en Angleterre sous le règne de George 1er.[See also *Leviticus* 26:36, «And upon them that are left alive of you I will send a faintness into their hearts in the lands of their enemies; and the sound of a shaken leaf shall chase them; and they shall flee, as fleeing from a sword; and they shall fall when none pursueth."]

Book Two

1. Aristotle, *Politics*, IV, 9, 1294b. [Ed.]
2. Déclamations 17 et 18.
3. Voyez les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ch. IX.
4. Pp. 691 et 692, édition de Wechelius, de l'an 1596.
5. Liv. I [43, 10].
6. Liv. IV, art. 15 et suiv.
7. Voyez dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* ch. IX, comment cet esprit de Servius Tullius se conserva dans la République.
8. Denys d'Halicarnasse, *Éloge d'Isocrate, p. 97,* t. II, édition de Wechelius. *Pollux, liv.* VIII, chap. X, art. 130.
9. Voy. l'oraison de Démosthène, De falsa legatione, et l'oraison contre Timarque [32].
10. On tirait même pour chaque place deux billets: l'un qui donnait la place, l'autre qui nommait celui qui devait succéder, en cas que le premier fût rejeté.
11. Liv. I et III [15, 33-34] des Lois.
12. Elles s'appelaient lois tabulaires. On donnait à chaque citoyen deux tables: la première marquée d'un A, pour dire antiquo; l'autre d'un U et d'un R, uti rogas.
13. À Athènes, on levait les mains.
14. Comme à Venise.
15. Les trente tyrans d'Athènes voulurent que les suffrages des aréopagites fussent publics, pour les diriger à leurfantaisie : Lysias, Orat. contra Agorat., cap. VIII [37].
16. Voyez Denys d'Halicarnasse, liv. IV [41] et IX [37].
17. Voyez M. Addisson, Voyages d'Italie, p. 16.
18. Ils le furent d'abord par les consuls.
19. C'est ce qui renversa la république romaine. Voyez les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [chap. IX].
20. *Voyages* de Tournefort.
21. *À* Lucques, les magistrats ne sont établis que pour deux *mois.*
22. Diodore, liv. XVIII [18], p. 601, édition de Rhodoman.
23. Ferdinand, roi d'Aragon, se fit grand maître des ordres, et cela seul altéra la constitution.
24. Les rois d'Orient ont toujours des vizirs, dit M. Chardin.

Book Three

1. In distinguishing the “nature” and “principle” of a constitution, Montesquieu writes: “its nature is that which makes it be such and such; *its principle that which makes it act*. The one is its particular structure and the other *the human passions which cause it to move.*” The deliberate focus on “human passions” requires that we not apply too mechanical an interpretation to the term “ressort” that Montesquieu uses to convey these passions.
2. Cf., Vasco, p. 215.
3. Myrr-Weiss, father or uncle of Myrr-Maghmud (sources vary), who actually completed the revolt begun by Myrr-Weiss and captured Ispahan in 1722.Also see the reference in XVIII, 19, note c.
4. *Dictionnaie Robert:* 2.Mesure dans la conduite; *p. méton.*, solution mesurée apportée pour régler un différend. *Proposer divers tempéraments pour concilier des intérêtsopposés*
5. Cette distinction est très importante, et j'en tirerai bien des conséquences; elle est la clef d'une infinité de lois.
6. Cromwell.
7. Plutarque, *in Pericle* [37, 4]; Platon, *in Critia* [112e].
8. Il s'y trouva vingt et un mille citoyens, dix mille étrangers, quatre cent mille esclaves. Voyez Athénée, liv. VI [section 103 (272)].
9. Elle avait vingt mille citoyens. Voyez Démosthène, in Aristog..
10. Ils avaient fait une loi pour punir de mort celui qui proposerait de convertir aux usages de la guerre l'argent destiné pour les théâtres.
11. Cette guerre dura trois ans.
12. Les crimes publics y pourront être punis, parce que c'est l'affaire de tous; les crimes particuliers n'y seront pas punis, parce que l'affaire de tous est de ne les pas punir.
13. Je parle ici de la vertu politique, qui est la vertu morale, dans le sens qu'elle se dirige au bien général, fort pou des vertus morales particulières, et point du tout de cette vertu qui a du rapport aux vérités révélées. On verra bien ceci au liv. V, chap. II.
14. Entendez ceci dans le sens de la note précédente.
15. Il ne faut pas, y est-il dit, se servir des gens de bas lieu; ils sont trop austères et trop difficiles.
16. Ce mot, *homme de bien,* ne s'entend ici que dans un sens politique.
17. Voyez la note a de la page 119.
18. Voyez Perry, p. 447.
19. Comme il arrive souvent dans l'aristocratie militaire.
20. Ricaut, *De l’Empire ottoman* [p. 18].
21. Voyez l'histoire de cette révolution, par le père Du Cerceau.
22. Son gouvernement était militaire; ce qui est une des espèces du gouvernement despotique.
23. Voyez Chardin [Voyages, t. VI, p. 18].
24. *Ibid.* [t. VI, p. 21-23].

Book Four

1. Which is to say, in this government, a gentleman. Note, though, that when Montesquieu speaks of the "homme de bien" or "good man," he is also playing off the double meaning of "l'honnête homme."
2. Cf., *Persian Letters*, LXXXIX.
3. Appropriate rendering of "savoir" in this context.
4. "Ressort" here used in the plural, and therefore not referring to the "motive force" of despotism.
5. Ordinarily, *maîtres* would mean «school masters » for purposes of instruction. Nevertheless, Montesquieu here speaks broadly and not specifically of schools—hence, "our masters."
6. Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*, a fictional travel history published in 1677–79. A modern edition appears as Édition critique par AUBREY ROSENBERG. (Libre pense´e et litte´rature clandestine, 5). Paris, Champion, 2001. 333 pp.
7. This use of the term *police* signals the breadth of the application to which M. returns with frequency. We frequently note the varying meanings. However, the best understanding of the comprehensive meaning (as well as the particular meanings) is conveyed in Jacques Peuchet, « Administration » and « Jurisprudence ». In *Encyclopédie Méthodique.Paris. Panckoucke, 1792.*
8. Here Montesquieu assimilates "le bien" and "le beau" in a manner sufficient to explicate XXIV, I ("The Christian religion, which commands men to love one another, doubtlessly wishes that each people would have the best political laws and the best civil laws; because they are, after it, the greatest good that men might be able to give and receive."), XXIV, 25, note a ("the Christian religion is the first good."), and XXVIII, 41: "it is a thousand times easier to do good than to do it well.
9. Now "Kalavrita," previously "Kynaithes," on the Peloponnese.
10. Now "Kalavrita," previously "Kynaithes," on the Peloponnese.
11. *puissance*
12. citizenship
13. Montesquieu chose to render this in Latin rather than French. In English it reads: "for the arts to train the body, gymnastics; for the variety of other refinings, educating the youth." Derathe (1973) speculates that Aristotle here pursues what he said in *Politics*, Bk viii, c. 7; namely, that to educate the youth, one must practice all kinds of harmonies and not in the same way in every case. In that sense Aristotle means to part company with Plato's *Republic* view (Bk iii) excluding the Ionian and Lydian harmonies.
14. Note that the subject here is to be addressed by "our authors of morality" in the next paragraph.
15. Voyez l'Histoire d'Aubigné.
16. On dit ici ce qui est et non pas ce qui doit être: l'honneur est un préjugé que la religion travaille tantôt à détruire, tantôt à régler.
17. Politique, liv. 1.
18. Philopoemen contraignit les Lacédémoniens d'abandonner la manière de nourrir leurs enfants, sachant bien que, sans cela, ils auraient toujours une âme grande et le cœur haut. Plutarque, *Vie de Philopœmen* [16, 8]. Voyez Tite-Live, liv. XXXVIII [33-34].
19. Elle défendit, pendant trois ans, ses lois et sa liberté. Voyez les livres XCVIII, XCIX et C de Tite-Live, dans *l'Epitome*de Florus. Elle fit plus de résistance que les plus grands rois.
20. Florus, liv. I [16, 8].
21. In fece Romuli, Cicéron.
22. Les Indiens du Paraguay ne dépendent point d'un seigneur particulier, ne payent qu'un cinquième des tributs, et ont des armes à feu pour se défendre.

23. Plutarque, Demande des choses grecques [XXIX].
24. Comme étaient les villes de la Grèce.
25. *Vie de* Pélopidas [XIX, 2].
26. Liv. I [2-3].
27. Platon (liv. IV des Lois), dit que les préfectures de la musique et de la gymnastique sont les plus importants emplois de la cité; et, dans sa République, liv. III [400 b], « Damon vous dira, dit-il, quels sont les sons capables de faire naître la bassesse de l'âme, l'insolence, et les vertus contraires. »
28. Liv. *V, Dits mémorables* [de Socrate, II, 7, 7].
29. Politique, liv. III, chap. IV [12].
30. Diophante, dit Aristote *(Politique, liv. II,* chap. VII [22]), établit autrefois à Athènes que les artisans seraient esclaves du public.
31. Aussi Platon et Aristote veulent-ils que les esclaves cultivent les terres, Lois, liv. VII [806 c]; *Politique, liv. VII,* chap. X [13]. Il est vrai que l'agriculture n'était pas partout exercée par des esclaves: au contraire, comme dit Aristote *[Politique, liv. VI,* chap. IV, 1], les meilleures républiques étaient celles où les citoyens s'y attachaient; mais cela n'arriva que par la corruption des anciens gouvernements, devenus démocratiques, car, dans les premiers temps, les villes de Grèce vivaient dans l'aristocratie.
32. Cauponatio (27).
33. Liv. II.
34. Aristote, Politique, liv. X.
35. Ars corporum exercendorum, gymnastica; variis certaminibus terendorum, poedotribica. Aristote, Politique, liv. VIII, chap. III, 13.
36. Aristote dit que les enfants des Lacédémoniens, qui commençaient ces exercices dès l'âge le plus tendre, en contractaient trop de férocité. *Politique, liv. VIII,* chap. IV [1].
37. *Vie de Pélopidas* [XVIII-XIX].

Book Five

1. “Contracts” here is a false homonym.
2. Half-sister by the father, but not the half-sister by the mother.
3. In general, “taxes”; but no less applicable to “spoliations.”
4. Tax farms are meant here. Cf. XXX, 19.
5. Laws may be “wise,” while only persons are “prudent.”
6. “Insensible” can mean “imperceptible,” “gradual,” or “unnoticeable,” among other things.
7. Assignment of heirs against intestacy.
8. “Lenteur,” literally “tardiness,” “slowness”; but in application to a public body, in which action is not put off but rather considered painstakingly, “deliberateness” is the correct translation.
9. The expression, “on prend des tempéraments, » means a measured testing of responses to actions or policies before advancing too far, but it is colloquial in nature, thus allowing capture by “test the water.”
10. «prévenus» is a juridical term conveying “charged” with a crime.
11. “Usufruct” is the right to the income from a property for the duration of the life of the title holder.
12. “au premier chef” cannot mean only that high treason is the highest crime, because it leaves entirely open what might be defined as high treason, and therefore fails to fulfill the criterion subsequently imposed, to specify *certain* crimes.
13. *«Il se dit plus ordinairement, surtout au pluriel, Des biens acquis pendant le mariage par l’un ou l’autre des époux, et qui tombent dans la communauté; par opposition à Propres, Ceux qui restent la propriété exclusive de l’un des époux. Les acquêts et les propres.»* Dictionnaire de L’Académie française, *6th Edition (1832-5).*
14. i.e., public offices.
15. Plutarque, *Vie de Solon* [XXI, 3].
16. Plutarque, *Vie de Solon* [ibid.].
17. Philolaüs de Corinthe établit à Athènes que le nombre des portions de terre et celui des hérédités serait toujours le même. Aristote, *Politique, liv. II,* chap. XII.
18. *République*, liv. VIII.
19. Cornelius Nepos, *in præfat.* Cet usage était des premiers temps. Aussi Abraham dit-il de Sara: *Elle est ma sœur, fille de mon père, et non de ma mère.* Les mêmes raisons avaient fait établir une même loi chez différents peuples.
20. De specialibus legibus quae pertinent ad prœcepta Decalogi [III, 22].
21. Liv. X [4, 19].
22. Athenis dimidium licet, Alexandriœtotum. Sénèque, De morte Claudii.
23. Platon fait une pareille loi, liv. III *des Lois.*
24. Aristote, *Politique,* liv. II, chap. VII [2].
25. Solon fit quatre classes: la première, de ceux qui avaient cinq cents mines de revenu, tant en grains qu’en Fruits liquides; la seconde, de ceux qui en avaient trois cents, et pouvaient entretenir un cheval; la troisième, de ceux qui n’en avaient que deux cents; la quatrième, de tous ceux qui vivaient de leurs bras. Plutarque, Vie de Solon [18, 1-2].
26. Solon exclut des charges tous ceux du quatrième cens.
27. Ils demandaient une plus grande portion de la terre conquise. Plutarque, *Oeuvres morales, Vies des anciens rois et capitaines.*
28. On y doit borner beaucoup les dots des femmes.

29. Les magistrats y étaient annuels, et les sénateurs pour la vie.

30. Lycurgue, dit Xénophon, *De republ. Lacedæm*. [X, 1-2], voulut « qu'on élût les sénateurs parmi les vieillards, pour qu'ils ne se négligeassent pas, même à la fin de la vie; et en les établissant juges du courage des jeunes gens, il a rendu la vieillesse de ceux-là plus honorable que la force de ceux-ci ».

31. L'Aréopage lui-même était soumis à la censure.

32. République de Lacédémone [VIII, 2].

33. On peut voir, dans l'histoire romaine, avec quel avantage pour la république on se servit de cette puissance. Je ne parlerai que du temps de la plus grande corruption. Aulus Fulvius s'était mis en chemin pour aller trouver Catilina; son père le rappela et le fit mourir. Salluste, *De bello Catilinae*. Plusieurs autres citoyens firent de même, Dion, liv. XXXVII [36].

34. De nos jours, les Vénitiens, qui, à bien des égards, se sont conduits très sagement, décidèrent, sur une dispute entre un noble Vénitien et un gentilhomme de terre ferme, pour une préséance dans une église, que, hors de Venise, un noble Vénitien n'avait point de prééminence sur un autre citoyen.

35. Elle fut mise par les décemvirs dans les deux dernières tables. Voyez Denys d'Halicarnasse, liv. X [60].

36. Comme dans quelques aristocraties de nos jours. Rien n'affaiblit tant l'État.

37. Voyez dans Strabon, liv. XIV [2,5], comment les Rhodiens se conduisirent à cet égard.

38. Amelot de La Houssaye, Du *gouvernement de Venise,* partie III. La loi Claudia défendait aux sénateurs d'avoir en mer aucun vaisseau qui tînt plus de quarante muids. Tite-Live, liv. XXI, 63, 3.

39. Les délateurs y jettent leurs billets.

40. Voyez Tite-Live, liv. XLIX. Un censeur ne pouvait pas même être troublé par un censeur: chacun faisait sa note sans prendre l'avis de son collègue; et quand on fit autrement, la censure fut, pour ainsi dire, renversée.

41. À Athènes, les logistes, qui faisaient rendre compte à tous les magistrats, ne rendaient point compte eux-mêmes.

42. Cela est ainsi établi à Venise. Amelot de La Houssaye, pp. 30 et 31.

43. Il semble que l'objet de quelques aristocraties soit moins de maintenir l'État, que ce qu'elles appellent leur noblesse.

44. Elle ne le permet qu'au peuple. Voyez la loi troisième, au Code De commercio et mercatoribus, qui est pleine de bon sens.

45. Testament politique.

46. Barbaris cunctatio servilis: statim exsequi regium videtur. Tacite, Annal., liv. V.

47. Liv. III, Des lois [10, 24].

48. Voyez ci-dessus la première note du livre II, chap. IV.

49. *Mémoires* du cardinal de Retz et autres histoires.

50. Testament politique.

51. Lettres édifiantes, recueil I, p. 315.

52. Suite de Puffendorf, Histoire universelle, au traité de la Suède, chap. X.

53. Selon M. Chardin [t. VI, p. 25], il n'y a point de Conseil d'État en Perse.

54. Voyez Ricaut, État de l'empire ottoman [éd. de 1678, in-12], p. 196.

55. Voyez, sur les successions des Turcs, *Lacédémone ancienne et mod*erne [p. 463]. Voyez aussi Ricaut, *De l'Empire ottoman* [p. 177].

56. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. I [part. II, p. *348].* La loi de Pégu est moins cruelle; si on a des enfants, le roi ne succède qu'aux deux tiers. *Ibid.,* t. III, p. *1.*

57. Voyez les différentes constitutions, surtout celle de *1722.*

58. Voyez Justin [X, 1-2].

59. Voyez le livre Des Lois, dans le rapport avec la nature du climat.

60. La Guilletière, Lacédémone ancienne et nouvelle, p. 463.

61. Il en est de même des atermoiements dans les banqueroutes de bonne foi.

62. Elle ne fut établie que par la loi Julie, *De cessione bonorum.* On évitait la prison et la [cession] ignominieuse des biens.

63. Il me semble qu'on aimait trop les confiscations dans la république d'Athènes.

64. Authentica, Bona Damnatorum. Code, De bonis proscriptorum seudamnatorum.

65. Liv. V, chap. III.

66. Ut esse Phœbidulcius lumen solet
Jamjam cadentis ...

67. Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes, t. I, p. 80.

68. Liv. XII des Lois [955 d].

69. Leg. 6, §2, Dig. ad leg. Jul. repet.

70. Munuscula.

71. Platon, dans sa *République, liv.* VIII [557 e], met ces refus au nombre des marques de la corruption de la république. Dans ses Lois, liv. VI [756 c-e], il veut qu'on les punisse par une amende. À Venise, on les punit par l'exil.

72. Victor Amédée.

73. Quelques centurions ayant appelé au peuple pour demander l'emploi qu'ils avaient eu: Il *est juste, mes compagnons,* dit un centurion, *que vous regardiez comme honorables tous les postes où vous défendrez la république.* Tite-Live, liv. XLII [32, 6-8].

74. Ne imperium ad optimos nobiliumt ransferretur, senatum militia vetuit Gallienus; etiam adire exercitum. Aurelius Victor, De viris illustribus.

75. Auguste ôta aux sénateurs, proconsuls et gouverneurs, le droit de porter les armes. Dion, liv. XXXIII.

76. Constantin. Voyez Zozime, liv. II [33].

77. Ammian Marcellin, liv. XXVI [8,12]. *More veterum, et bella rectum*.

78. Fragments tirés des *Ambassades* de Constantin Porphyrogénète [V, 19].

79. *République*, liv. VIII [551c].

80. Paresse de l'Espagne; on y donne tous les emplois.

Book Six

1. M. returns to this theme in XII, 2.
2. Note that this signals the purpose of Book XI to detail how power/authority is constrained.
3. The specific reference to “letters of pardon” makes clear that this means “recourse” and not “spring.”
4. Au Mazulipatan, on n’a pu découvrir qu’il y eût de loi écrite. Voyez le *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de* la *Compagnie des Indes,* t. IV, part. I, p. 391. Les Indiens ne se règlent, dans les jugements, que sur de certaines coutumes. Le *Vedam*et autres livres pareils ne contiennent point de lois civiles, mais des préceptes religieux. Voyez Lettres édifiantes, quatorzième recueil [p. 326-331].
5. César, Cromwell et tant d’autres.
6. Non liquet.
7. Quas actiones, ne populus, prout vellet, institueret, certas solemnesque esse voluerunt. Leg. 2, § 6, Digest., De orig. jur.
8. Dans lesquelles on mettait ces mots: *ex bonâfide.*
9. On y condamne aux dépens celui-là même à qui on demande plus qu’il ne doit, s’il n’a offert et consigné ce qu’il doit.
10. Discours sur la première décade de Tite-Live, liv. I, chap. VII.
11. Cela est bien expliqué dans l’oraison de Cicéron, *Pro Caecina*à la fin [XXXIII, 98].
12. C’était une loi d’Athènes, comme il paraît par Démosthène. Socrate refusa de s’en servir.
13. Démosthène, *Sur la Couronne* [133], p. 494, édit. de Francfort, de l’an 1604.
14. Voyez Philostrate, *Vie des sophistes,* liv. I, *Vie d’Eschine* [508].
15. Platon ne pense pas que les rois, qui sont, dit-il, prêtres, puissent assister au jugement où l’on condamne à la mort, à l’exil, à la prison.
16. Voyez la relation du procès fait à M. le duc de La Valette. Elle est imprimée dans les Mémoires de Montrésor, t. II, p. 62.
17. Cela fut changé dans la suite. Voyez la même relation [t. II, p. 236].
18. *Annales,* liv. XI [5, 1].
19. Tacite, *Annales*, liv. XIII [4, 3].
20. *Histoire*, liv. V [24, 1].
21. Même désordre sous Théodose le Jeune.
22. Histoire secrète [XIV, 4].
23. Voyez la loi 2, § 24, Dig. [Liv. I, titre 2], *de orig. jur.*
24. Quod pater puellae abesset, locum injuriœ esse ratus. Tite-Live, Décade I, liv. III [44].
25. Et dans bien d’autres cités.
26. Voyez dans Tacite les récompenses accordées à ces délateurs.
27. Liv. IX [856 e].
28. Je ferai voir dans la suite que la Chine, à cet égard, est dans le cas d’une république ou d’une monarchie.
29. *« Si,* comme pour briser un arrêt, les non-nobles doivent une amende de quarante sous, et les nobles de soixante livres. » Somme *rurale*, liv. II, p. 198, édit. goth. de l’an 1512; et Beaumanoir, chap. LXI, p. 309.
30. Voyez le *Conseil* de Pierre Desfontaines, chap. XIII, surtout l’article 22.
31. Elle fut faite par Valerius Publicola, bientôt après l’expulsion des rois; elle fut renouvelée deux fois, toujours par des magistrats de la même famille, comme le dit Tite-Live, liv. X [9, 3-5]. Il n’était pas

question de lui donner plus de force, mais d'en perfectionner les dispositions. *Diligentius sanctam,* dit Tite-Live, *ibid.*

32. *Lex Porcia pro tergo civium lata.* Elle fut faite en 454 de la fondation de Rome.

33. Nihil ultra quam improbe factum adjecit. Tite-Live [X, 9, 5].

34. On fendait le nez, on coupait les oreilles.

35. Xénophon, *Histoire, li*v. II [chap. II, § 20-22].

36. *Oeuvres morales,* De ceux qui manient les affaires d'État [chap. XIV].

37. Voyez Kempfer.

38. Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes, t. III, part. II, p. 428.

39. Remarquez bien ceci, comme une maxime de pratique, dans les cas où les esprits ont été gâtés par des peines trop rigoureuses.

40. Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes, t. V, part. II [pp. 508-510].

41. Ibid. [pp. 390-392].

42. Les coupables étaient condamnés à une amende; ils ne pouvaient plus être admis dans l'ordre des sénateurs, et nommés à aucune magistrature. Dion, liv. XXXVI [36].

43. Ibid.

44. Liv. I [28, 11].

45. On y trouve le supplice du feu, des peines presque toujours capitales, le vol puni de mort, etc.

46. Sylla, animé du même esprit que les décemvirs, augmenta, comme eux, les peines contre les écrivains satiriques.

47. Liv. I [28, 11].

48. Pœnas facinorum auxit, cùm locuplet eseo facilius scelere se obligarent, quod integris patrimoniis exularent. Suétone, in Julio Caesare.

49. Voyez la loi 3, § [5] *legis ad legem Cornel de sicariis*, et un très grand nombre d'autres, au Digeste et au Code.

50. Sublimiores.

51. Medios.

52. Infimos. Leg. 3, § [5] legis ad leg. Cornel. de sicariis.

53. Jul. Cap., *Maximini duo.*

54. *Histoire* de Nicéphore, patriarche de Constantinople.

55. *Histoire* de Nicéphore.

56. Le P. Du Halde, t. I, p. 6.

57. État présent de la grande Russie, par Perry [p. 22].

58. La nation anglaise.

59. Les citoyens d'Athènes ne pouvaient être mis à la question (Lysias, *Orat. in Agorat),* excepté dans le crime de lèse-majesté. On donnait la question trente jours après la condamnation (CuriusFortunatus, *Rhetor. scol., liv.* II). Il n'y avait pas de question préparatoire. Quant aux Romains, la loi 3 et *4 ad leg. Juliammajest.* fait voir que la naissance, la dignité, la profession de la milice garantissaient de la question, si ce n'est dans le cas de crime de lèse-majesté. Voyez les sages restrictions que les lois des Wisigoths mettaient à cette pratique.

60. Voyez Kempfer [Histoire du Japon, t. II, chap. 3, vol. IV, p. 121].

61. Elle est établie dans l'Alcoran. Voyez le chapitre De la *vache* II, 78].

62. Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esteo. Aulu-Gelle, liv. XX, chap. I [5].

63. Ibid. [XX, 1, 9].

64. Voyez aussi la loi des Wisigoths, liv. VI, tit. IV, § 3 et 5.
65. Voyez Garcilasso, Histoire des guerres civiles des Espagnols.
66. Au lieu de les punir, disait Platon, il faut les louer de ne pas ressembler à leur père. Liv. IX des Lois [855 a].
67. Éagre, Histoire [VI, 2].
68. Fragment de Suidas dans Constantin Porphyrogénète.

Book Seven

1. “Tributaires” used analogically, meaning “those in tribute to them.”
2. Literally, “valued.”
3. Literally, “mocks.”
4. Appuleia Varilia, grand niece of Augustus.
5. Montesquieu uses “maitresses,” the feminine form, but the reference is to the role, not the person. That cannot be conveyed by “mistress.”
6. Le premier cens était le sort héréditaire en terres, et Platon ne voulait pas qu’on pût avoir, en autres effets, plus du triple du sort héréditaire. Voyez ses Lois, liv. V [744 e - 745 a].
7. Dans une grande ville, dit l’auteur de La *Fable des abeilles,* t. 1, p. 133, on s’habille au-dessus de sa qualité, pour être estimé plus qu’on n’est par la multitude. C’est un plaisir pour un esprit faible, presque aussi grand que celui de l’accomplissement de ses désirs.
8. Chap. III et IV.
9. Fragment du livre XXXVI de Diodore, rapporté par Constantin Porphyrogénète, *Extrait des vertus et des vices.*
10. Cum maximus omnium impetus ad luxuriam esset. Ibid.
11. De moribus Germanorum [44, 3].
12. Dion Cassius, liv. LIV [16].
13. Tacite, *Annales*, liv. III [52-54].
14. Multa duritiae veterum melius et lœtius mutata. Tacite, Annales, liv. III [chap. XXXIV, 2].
15. Opulentia paritura inox egestatem. Florus, liv. III [12, 12].
16. Constitution de Jacques 1er, de l’an 1234, art. 6, dans *Marca Hispanica, p.* 1429.
17. On y a défendu les vins exquis et autres marchandises précieuses.
18. Voyez t. II, liv. XX, chap. XX.
19. Le luxe y a toujours été arrêté.
20. Dans une ordonnance rapportée par le P. Du Halde, t. II, *p. 497.*
21. *Histoire de la Chine,* vingt-unième dynastie, dans l’ouvrage du P. Du Halde, t. I [p. 509].
22. Dans un discours rapporté par le P. Du Halde, t. II, p. 418.
23. Quant au vrai amour, dit Plutarque, les femmes n’y ont aucune part. *Oeuvres morales,* Traité de *l’Amour, p. 600* [4,750c]. Il parlait comme son siècle. Voyez Xénophon, au dialogue intitulé *Hieron* [III, 3].
24. À Athènes, il y avait un magistrat particulier qui veillait sur la conduite des femmes.
25. Romulus institua ce tribunal, comme il paraît par Denys d’Halicarnasse, liv. II [25], p. 96.
26. Voyez dans Tite-Live, liv. XXXIX, [17-18], l’usage que l’on fit de ce tribunal lors de la conjuration des bacchanales: on appela conjuration contre la république, des assemblées où l’on cor-rompait les mœurs des femmes et des jeunes gens.
27. Il paraît par Denys d’Halicarnasse, liv. II [25], que par l’institution de Romulus, le mari, dans les cas ordinaires, jugeait seul devant les parents de la femme; et que, dans les grands crimes, il la jugeait avec cinq d’entre eux. Aussi Ulpien, au titre *VI, § 9, 12* et 13, distingue-t-il, dans les jugements des mœurs, celles qu’il appelle graves, d’avec celles qui l’étaient moins: *mores graviores, mores leviores.*
28. *Judicio de moribus (quod antea quidem in antiquis* legi*bus positum erat, non autem frequentabatur) penitus abolito.* Leg. II, § 2, Cod. *de repudiis*
29. *Judicia extraordinaria*.

30. Constantin l'ôta entièrement: « C'est une chose indigne, disait-il, que des mariages tranquilles soient troublés par l'audace des étrangers. »
31. Sixte V ordonna qu'un mari qui n'irait point se plaindre à lui des débauches de sa femme serait puni de mort. Voyez Leti.
32. *Nisi convenissent in manum viri.*
33. *Ne sis mihi patruusoro.*
34. La loi Papienne ordonna, sous Auguste, que les femmes qui auraient eu trois enfants seraient hors de cette tutelle.
35. Cette tutelle s'appelait chez les Germains *mundeburdium.*
36. Comme on lui eut amené un jeune homme qui avait épousé une femme avec laquelle il avait eu auparavant un mauvais commerce, il hésita longtemps, n'osant ni approuver ni punir ces choses. Enfin, reprenant ses esprits: « Les séditions ont été cause de grands maux, dit-il, oublions-les. » Dion, liv. LIV [16]. Les sénateurs lui ayant demandé des règlements sur les mœurs des femmes, il éluda cette demande, en leur disant qu'ils corrigeassent leurs femmes, comme il corrigeait la sienne. Sur quoi ils le prièrent de leur dire comment il en usait avec sa femme; question, ce me semble, fort indiscrète.
37. Culpam inter viros et feminas vulgatam, gravi nomine lœsarum religionum, ac violatœ majestatis appellando, clementiam majorum suas que ipse leges egrediebatur. Tacite, Annales, liv. III [24,4].
38. Cette loi est rapportée au Digeste; mais on n'y a pas mis la peine. On juge qu'elle n'était que de la relégation, puisque celle de l'inceste n'était que de la déportation. Leg. Si quisviduam, ff. de quœstionibus.
39. Proprium id Tiberio fuit, scelera nuper reperta priscis verbis obtegere. Tacite [Annales, liv. IV, 19, 4].
40. Adulterii graviorem paenam deprecatus, ut, exemplo majorum, propinquis suis ultra ducentesimum lapidem removeretur, suasit. Adultero Manlio Italia atque Africa interdictum est. Tacite, Annales, liv. II [50, 4-5].
41. Décade IV, liv. IV [XXXIV, 1-8].
42. Marseille fut la plus sage des républiques de son temps les dots ne pouvaient passer cent écus en argent, et cinq en habits, dit Strabon, liv. IV [1,5].
43. Fragm. de Nicolas de Damas, tiré de Stobée, dans le *Recueil* de Constantin Porphyrogénète.
44. Il leur permet même de se voir plus fréquemment [Rép., V, 460b].
45. *Lettres édifiantes, 14e* recueil.
46. *Voyage de Guinée,* seconde partie, p. 165 de la traduction sur le royaume d'Angona, sur la Côte d'Or.

Book Eight

1. Bk. 4, 29ff.
2. Voyez Plutarque, dans les *Vies de Timoléon* [24, 1-2] et *de Dion* [40, 2].
3. C'est celui des six cents, dont parle Diodore [xi, 86, 2].
4. Ayant chassé les tyrans, ils firent citoyens des étrangers et des soldats mercenaires, ce qui causa des guerres civiles, Aristote, *Politique, liv.* V, chap. III [13]. Le peuple ayant été cause de la victoire sur les Athéniens, la république fut changée, *ibid.,* chap. IV. La passion de deux jeunes magistrats, dont l'un enleva à l'autre un jeune garçon, et celui-ci lui débaucha sa femme, fit changer la forme de cette république, *ibid.,* liv. VII, chap. IV [V, 4, 1-2].
5. Aristote, *Politique, liv.* V, chap. IV [8-9].
6. *Ibid.*
7. L'aristocratie se change en oligarchie.
8. Venise est une des républiques qui a le mieux corrigé, par ses lois, les inconvénients de l'aristocratie héréditaire.
9. Justin attribue à la mort d'Épaminondas l'extinction de la vertu à Athènes. N'ayant plus d'émulation, ils dépensèrent leurs revenus en fêtes, *frequentius cœnam quam castra visentes.* Pour lors, les Macédoniens sortirent de l'obscurité. Liv. VI [9].
10. *Compilation d'ouvrages faits sous les Ming,* rapportés par le P. Du Halde. *[Description de la Chine,* t. II, p. 648.]
11. *Sous* le règne de Tibère, on éleva des statues et l'on donna les ornements triomphaux aux délateurs: ce qui avilit tellement ces honneurs, que ceux qui les avaient mérités, les dédaignèrent. Fragment de Dion, liv. LVIII, chap. XIV, tiré de *l'Extrait des vertus et des vices,* de Constantin Porphyrogénète. Voyez dans Tacite comment Néron, sur la découverte et la punition d'une prétendue conjuration, donna à PetroniusTurpilianus, à Nerva, à Tigellinus, les ornements triomphaux, *Annales*, liv. XV [72, 2]. Voyez aussi comment les généraux dédaignèrent de faire la guerre, parce qu'ils en méprisaient les honneurs. *Pervulgatis triumphi insignibus.* Tacite, *Annales,* liv. XIII [53, 1].
12. Dans cet état, le prince savait bien quel était le principe de son gouvernement.
13. Hérodien.
14. Aristote, *Politique, liv.* II, chap. X [13].
15. On se réunissait toujours d'abord contre les ennemis du dehors, ce qui s'appelait *syncrétisme.* Plutarque, *Oeuvres morales, p.* 88.
16. *République, liv.* IX [575 d].
17. Plutarque, *Oeuvres morales,* au traité: Si *l'homme d'âge doit se mêler des affaires publiques* [17, 792 e].
18. *République, liv.* V [452 c-d].
19. La gymnastique se divisait en deux parties: la danse et la lutte. On voyait en Crète les danses armées des Curètes; à Lacédémone, celles de Castor et de Pollux; à Athènes, les danses armées de Pallas, très propres pour ceux qui ne sont pas encore en âge d'aller à la guerre. La lutte est l'image de la guerre, dit Platon, *Des Lois, liv.* VII [795a - 796]. Il loue l'Antiquité de n'avoir établi que deux danses: la pacifique et la pyrrhique. Voyez comment cette dernière danse s'appliquait à l'art militaire. Platon, *ibid.* [814 e - 815].
20. … *Au tlibidinosae*

    Ledœas Lacedœmonis palestras.(MARTIAL, liv. IV, epig. 55.)
21. *Oeuvres morales,* au traité: *Des demandes des choses romaines* [question XL].
22. Plutarque, *ibid.*

23. Plutarque, œuvres *morales. Propos de table, liv.* II [question V, 639 e].
24. Liv. I [Préface, 11].
25. Tite-Live, liv. III [20].
26. Tite-Live, liv. II [22].
27. Environ cent ans après.
28. Voyez Dion, liv. XXXVIII [13]; la *Vie de Cicéron* dans Plutarque; Cicéron à Atticus, liv. IV, *lettres X* et XV; Asconius sur Cicéron, *De divinatione.*
29. Comme quand un petit souverain se maintient entre deux grands États par leur jalousie mutuelle; mais il n'existe que précairement.
30. Voyez l'Histoire *des Provinces-Unies,* par M. Le Clerc.
31. C'est le bâton qui gouverne la Chine, dit le P. Du Halde [t. II, p. 134].
32. Voyez, entre autres, la relation de Lange.
33. De la famille de Sourniama, Lettres édifiantes, 18e recueil.
34. Voyez dans le P. Du Halde comment les missionnaires se servirent de l'autorité de Canhi pour faire taire les mandarins, qui disaient toujours que, par les lois du pays, un culte étranger ne pouvait être établi dans l'empire [t. III, p. 104-111].
35. Voyez ci-dessous, liv. XXIII, chap. XIV.
36. Voyez le mémoire d'un tsongtou, pour qu'on défriche, *Lettres édifiantes,* 21e recueil.

Book Nine

1. Louis XIV.
2. Elle est formée par environ cinquante républiques, toutes différentes les unes des autres. *État des Provinces-Unies,* par M. Janisson.
3. Liberté civile, biens, femmes, enfants, temples et sépultures même.
4. Strabo, bk. XIV.
5. Ibid.
6. Ibid.

Book Ten

1. “Droit” is usually translated “right,” but here M. specifically defines it as “political law,” which is not the status of “droit.”
2. “Droit” here refers, as in X, 1, to positive law, and therefore is not “right.”
3. « Donné » here means handed down or given, in general, since there is no direct object—thus, “legislated.”
4. M. past-tense generalization is captured in English by the indicative.
5. Voyez le code des lois des Barbares, et le livre XXVIII ci-après.
6. Voyez l’auteur incertain de la vie de Louis le Débonnaire, dans le *Recueil* de Duchesne, t. II, p. 296.
7. Voyez le *Recueil* de M. de Barbeyrac, art. 112.
8. Strabon, liv. XI [11, 3].
9. Pour le Tockembourg.
10. Il était à la tête d’une faction.
11. Hannon voulait livrer Annibal aux Romains [Tite-Live, XXI, 9], comme Caton voulait qu’on livrât César aux Gaulois.
12. Du 18 octobre 1738, imprimé à Gênes, chez Franchelli : *Vietamo al nostro general governatore in detta isola, di condannare in avenire solamente* ex informatâ conscientiâ *persona alcuna nazionale in pena afflittiva. Potrà ben si far arrestare ed incarcerare le persone che gli saranno sospette; salvo di renderne poi a noi conto sollecitamente,* art. VI.
13. Parcourez *l’Histoire de l’univers,* par M. Puffendorff.
14. Denys d’Halicarnasse, liv. VII [9].
15. Voyez Arrien, *De exped. Alex., Liv. III.*
16. Ibid. [I, 9, 9].
17. Ibid. [Il, 8, 4].
18. Voyez Arrien, De exped. Alex., liv. I.
19. C’était le conseil d’Aristote. Plutarque, *Oeuvres morales: De la fortune d’Alexandre [339* b].
20. Voyez Arrien, *De exped. Alex*., liv. VII [4, 5-12].
21. Voyez la loi des Bourguignons, tit. XII, art. V.
22. Voyez la loi des Wisigoths, liv. III, tit. *I,* § 1, qui abroge la loi ancienne, qui avait plus d’égards, y est-il dit, à la différence des nations que des conditions.
23. Voyez la loi des Lombards, liv. II, tit. VII, § 1 et 2.
24. Les rois de Syrie, abandonnant le plan des fondateurs de l’empire, voulurent obliger les Juifs à prendre les mœurs des Grecs; ce qui donna à leur État de terribles secousses.
25. Voyez Arrien, *De exped. Alex.*, liv. III [5] et autres.
26. Voyez Arrien, *De exped. Alex*. [VII, 17, 1-6].
27. *Ibid.,* liv. VII [28].
28. *Ut haberent instrumenta servitutis et reges.*

Book Eleven

1. « *J'ai,* dit Cicéron, copié l'édit de Scévola, qui permet aux Grecs de terminer entre eux leurs différends selon leurs lois, ce qui fait qu'ils se regardent comme des peuples libres. »
2. Les Moscovites ne pouvaient souffrir que le czar Pierre la leur fît couper [Perry, *État présent de la Grande Russie,* pp. 187-191].
3. Les Cappadociens refusèrent l'État républicain que leur offrirent les Romains.
4. Objet naturel d'un État qui n'a point d'ennemis au-dehors, ou qui croit les avoir arrêtés par des barrières.
5. Inconvénient du *Liberum veto.*
6. À Venise.
7. Comme à Athènes.
8. C'étaient des magistrats que le peuple élisait tous les ans. Voyez Étienne de Byzance.
9. On pouvait accuser les magistrats romains après leur magistrature. Voyez, dans Denys d'Halicarnasse, liv. IX [37-38], l'affaire du tribun Génutius.
10. *De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnes; ita tamen ut ea quoque quorum penes plebem arbitrium est apud principes pertractentur.*
11. Politique, liv. III, chap. XIV.
12. Voyez Justin, liv. XVII [3].
13. Aristote, *Politique*, liv. V, chap. IX [V, 11, 2].
14. Aristote, *Politique, liv.* III, chap. XIV [11- 13].
15. *ibid.*
16. Voyez ce que dit Plutarque, *Vie de Thésée* [24, 2]. Voyez aussi Thucydide, liv. I [87, 2].
17. Voyez Aristote, *Politique, liv. IV,* chap. VIII [III, 14, 7-10].
18. Denys d'Halicarnasse, liv. Il [57], p. 120; et liv. IV [4], p. 242 et 243.
19. Voyez le discours de Tanaquil, dans Tite-Live, liv. I [41, 51, décade 1 et le règlement de Servius Tullius, dans Denys d'Halicarnasse, liv. IV [25], p. 229.
20. Voyez Denys d'Halicarnasse, liv. II [56], p. 118; et liv. III [26], p. 171.
21. Ce fut par un sénatus-consulte que Tullus Hostilius envoya détruire Albe. Denys d'Halicarnasse, liv. III [27], pp. 167 et 172.
22. *Ibid.,* liv. IV, p. 176.
23. *Ibid., liv.* II [14]. Il fallait pourtant qu'il ne nommât pas à toutes les charges puisque Valerius Publicola fit la fameuse loi qui défendait à tout citoyen d'exercer aucun emploi, s'il ne l'avait obtenu par le suffrage du peuple.
24. Ibid., liv. III [22], p. 159.
25. Ibid., liv. IV [25].
26. Il se priva de la moitié de la puissance royale, dit Denys d'Halicarnasse, liv. IV [25], p. 229.
27. On croyait que, s'il n'avait pas été prévenu par Tarquin, il aurait établi le gouvernement populaire. Denys d'Halicarnasse, liv. IV [40], p. 243.
28. Denys d'Halicarnasse, liv. IV [41].
29. *Ibid.*
30. Tite-Live, décade I, liv. VI [42].
31. *Quæstores parricidii, Pomponius*, *leg. 2, § 23, ff. De orig. jur.*

32. Plutarque, *Vie de Publicola* [12, 3].
33. Comitiis centuriatis.
34. Voyez là-dessus Tite-Live, liv. I, chap. XLIII; et Denys d'Halicarnasse, liv. IV [5] et VII [9].
35. Denys d'Halicarnasse, liv. IX [41], p. 598.
36. Id., liv. VII.
37. Contre l'ancien usage, comme on le voit dans Denys d'Halicarnasse, liv. V [53], p. 320.
38. *Ibid.,* liv. VI [89], pp. 4 10 et 411.
39. *Ibid.,* liv. IX, [491, p. 605.
40. Denys d'Halicarnasse, liv. XI [17], p. 725.
41. Par les lois sacrées, les plébéiens purent faire des plébiscites, seuls et sans que les patriciens fussent admis dans leur assemblée. Denys d'Halicarnasse, liv. VI [89], p. 410; et liv. VII [18], p. 430.
42. Par la loi faite après l'expulsion des décemvirs, les patriciens furent soumis aux plébiscites, quoiqu'ils n'eussent pu y donner leurs voix. Tite-Live, liv. III [54-55], et Denys d'Halicarnasse, liv. XI [17], p. 725. - Et cette loi fut confirmée par celle de Publilius Philo, dictateur, l'an de Rome 416. Tite-Live, liv. VIII [12, 15].
43. L'an 312 de Rome, les consuls faisaient encore le cens, comme il paraît par Denys d'Halicarnasse, liv. XI [63].
44. Comme celles qui permettaient d'appeler au peuple des ordonnances de tous les magistrats.
45. Liv. VI [chap. 5, 13].
46. L'an de Rome 444, Tite-Live, première décade, liv. IX [30]. La guerre contre Persée paraissant périlleuse, un sénatus-consulte ordonna que cette loi serait suspendue, et le peuple y consentit. Tite-Live, cinquième décade, liv. II [XLII, 31].
47. Il l'arracha du sénat, dit Freinshemius, deuxième décade, liv. VI [37].
48. On ne peut douter que les consuls, avant la création des préteurs, n'eussent eu les jugements civils. Voyez Tite-Live, première décade, liv. II [5, 9], p. 19; Denys d'Halicarnasse, liv. X [1], p. 627; et même livre [26], p. 645.
49. Souvent les tribuns jugèrent seuls; rien ne les rendit plus odieux. Denys d'Halicarnasse, liv. XI [3], p. 709.
50. *Judicia extraordinaria.* Voyez les *Institutes, liv.* IV [15, 8].
51. Liv. VI [24], p. 360.
52. *Album judicum.*
53. « Nos ancêtres n'ont pas voulu, dit Cicéron, Pro *Cluentio,* C. XLIII, qu'un homme, dont les parties ne seraient pas convenues, pût être juge non seulement de la réputation d'un citoyen, mais même de la moindre affaire pécuniaire. »
54. Voyez dans les Fragments de la loi Servilienne, de la Cornélienne et autres, de quelle manière ces lois donnaient des juges dans les crimes qu'elles se proposaient de punir. Souvent ils étaient pris par le choix, quelquefois par le sort, ou enfin par le sort mêlé avec le choix.
55. Sénèque, *De beneficiis, liv.* III, chap. VII, *in fine.*
56. Voyez Quintilien, liv. IV, p. 54, in-fol., édit. de Paris, 1541.
57. *Leg.* 2, § 24, ff. *De* orig. *jur.* Des magistrats, appelés décemvirs, présidaient au jugement, le tout sous la direction d'un préteur.
58. *Quoniam de capite civis Romani, injussu populi Romani, non erat permissum consulibus jus dicere.* Voyez Pomponius, *leg. 2, § 16, ff. De origine juris.*
59. Denys d'Halicarnasse, liv. V [57], p. 322.
60. Les comices par centuries. Aussi Manlius Capitolinus fut-il jugé dans ces comices. Tite-Live, décade I, liv. VI, p. *68* [20, 10].

61. Dit Pomponius, dans la loi 2, au Digeste *De orig. jur.*
62. Voyez un fragment d'Ulpien, qui en rapporte un autre de la loi Cornélienne; on le trouve dans la *Collation des lois mosaïques et romaines,* tit. *I, de sicariis et homicidiis*.
63. Cela avait surtout lieu dans les crimes commis en Italie, où le sénat avait une principale inspection. Voyez Tite-Live, première décade, liv. IX [26, 5 sq.] sur les conjurations de Capoue.
64. Cela fut ainsi dans la poursuite de la mort de Posthumius, l'an 340 de Rome. Voyez Tite-Live [liv. IV, 51, 2].
65. Ce jugement fut rendu l'an de Rome 567.
66. Liv. VIII [XXXVIII, 54-55].
67. Cicéron, in *Bruto* [XXVII, 106].
68. Cela se prouve par Tite-Live, liv. XLIII [46], qui dit qu'Annibal rendit leur magistrature annuelle.
69. Les sénatus-consultes avaient force pendant un an, quoiqu'ils ne fussent pas confirmés par le peuple. Denys d'Halicarnasse, liv. IX [37], p. 59; et liv. XI [23], p. 735.
70. En l'an 630.
71. *Capite censos plerosque*. Salluste, *Guerre de Jugurtha* [LXXXVI, 2].
72. Fragment de cet auteur, liv. XXXVI, dans le recueil de Constantin Porphyrogénète, *Des vertus et des vices.*
73. Fragment de son histoire, tiré de *l'Extrait des vertus et des vices.*
74. Fragment du livre XXXIV [2-3] dans *l'Extrait des vertus et des vices.*
75. *Penes quos Romae tum judicia erant, atque ex equestri ordine solerent sortito judices eligi in causa prœtorum et proconsulum, quibus, post administratam provinciam, dies dicta erat.*
76. *Ils* faisaient leurs édits en entrant dans les provinces.
77. *Liv. V,* chap. XIX. Voyez aussi les liv. II, III, IV et V.
78. Après la conquête de la Macédoine, les tributs cessèrent à Rome.
79. Harangue tirée de Trogue Pompée, rapportée par Justin, liv. XXXVIII [7].
80. Voyez les Oraisons contre Verrès.
81. On sait que ce fut le tribunal de Varus qui fit révolter les Germains.

Book Twelve

1. The French is “la police **sur** la manière.”This means the arrangements of « police » in such matters.
2. *Considérations*, XX; In Constantinople, in the era of Justinian, there were two political factions, the “Blues” and The “Greens,” the former favored by the Emperor.
3. Book XXIX. However, Book XXVI actually resumes the discussions of Book XII in terms making laws fit the situations, but then closes with a discussion of laws of inheritance in their political bearing.
4. B.C.
5. House of Lords.
6. *Politique, liv.* II [8, 20, 1269 a].
7. Tarquinius Priscus. Voyez Denys d’Halicarnasse, liv. IV [4].
8. De l’an 560.
9. Aristote, *Politique, liv.* II, chap. XII [11]. Il donna ses lois à Thurium dans la quatre-vingt-quatrièmeolympiade.
10. Voyez Aristide, Oratio *in Minervam* [17].
11. Denys d’Halicarnasse, sur le jugement de Coriolan, liv. VII [64].
12. *Minervœ calculus.*
13. Saint Louis fit des lois si outrées contre ceux qui juraient, que le pape se crut obligé de l’en avertir. Ce prince modéra son zèle et adoucit ses lois. Voyez ses ordonnances.
14. Le P. Bougerel.
15. Nicétas, *Vie de Manuel Comnène*, liv. IV [7, 95 c-d].
16. Ibid. [IV, 7, 95 d].
17. *Histoire de l’empereur Maurice, par* Théophylacte [His*toires,* I] chap. XI.
18. *Histoire secrète* [XI, 10].
19. Le P. Du Halde, t. I, p. 43.
20. Lettres du P. Parennin, dans les *Lettres édifiantes* [XIX, pp. 156-158].
21. Gratien, Valentinien et Théodose. C’est la troisième au Code *De crimin. sacril.*.
22. *Sacrilegii instar est dubitare an is dignussit quem elegerit imperator*, *ibid.* Cette loi a servi de modèle à celle de Roger, dans les constitutions de Naples, tit. IV.
23. La loi cinquième, au Code, *ad leg. Jul. maj.* [liv. IX, tit. VIII].
24. Arcadius et Honorius.
25. *Mémoires* de Montrésor, t. I [p. 238, éd. de Cologne, 1723].
26. *Nam ipsi pars corporis nostri sunt.* Même loi au code *ad. leg. Jul. maj.*
27. C’est la neuvième au code Théodosien, *de falsamoneta*.
28. *Etiam ex aliis causis majestatis crimina cessant meo* sœculo. Leg. I, Code [liv. IX, tit. *VIII], ad leg. Jul. maj.*
29. *Alienam sectae meae sollicitudinem concepisti.* Leg. 2, Code, *ad leg. Jul. maj.*
30. Voyez la loi 4, § 1, *ff. ad leg. Jul. maj.*
31. Voyez la loi 5, § 2.
32. Ibid. §, 1.
33. *Aliudve quid simile admiserint.* Leg. 6, ff. *ad leg. Jul. maj.*
34. Dans la loi dernière, *ff. ad leg. Jul. de adulteriis.*

35. Voyez *l'Histoire de la réformation,* par M. Burnet [t. I, liv. III, p. 478].
36. Plutarque, *Vie de Denys.*
37. Il faut que la pensée soit jointe à quelque sorte d'action.
38. *Si non tale sit delictum, in quod vel scriptura legis descendit, vel ad exemplum legis vindicandum est,* dit Modestinus dans la loi 7, § 3, *in fine, ff. ad leg. Jul. maj.*
39. En 1740.
40. *Nec lubricum linguæ ad pœnam facile trahendum est.* Modestin, dans la loi 7, § 3, *ff. ad leg. Jul. maj.*
41. *Si id ex levitate processerit, contemnendum est; si ex insania, miseratione dignissimum; si ab injuria, remittendum.* Leg. unica, Code si *quis imperatori maledixerit.*
42. Tacite, *Annales,* liv. I [72, 3-6]. Cela continua sous les règnes suivants. Voyez la loi première au Code *de famosis libellis*.
43. Tacite, *Annales,* liv. IV [34, 1].
44. La loi des Douze Tables [VIII, 1].
45. Suetonius, in *Tiberio* [LXI, 14].
46. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. V, part. II [p. 496].
47. Ibid., p. 496.
48. Dion, dans Xiphilin.
49. Flavius Vopiscus, dans sa *Vie.*
50. Sylla fit une loi de majesté, dont il est parlé dans les *Oraisons* de Cicéron, Pro *Cluentio,* art. 3; *In Pisonem,* art. 21; *Deuxième contre Verrès,* art. 5, *Épîtres familières, liv. III,* lettre II. César et Auguste les insérèrent dans les lois Julies; d'autres y ajoutèrent.
51. *Et quo quis distinctior accusator, eo magis honores assequebatur, ac veluti sacrosanctus erat.* Tacite.
52. *Chap. XIII, vers. 6, 7, 8 et 9.*
53. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes, p. 423, liv. V, part.* II.
54. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, liv. VIII [80].
55. *Tyranno occiso, quinque ejus proximos cognatione, magistratus necato* ; Cicéron, *De Inventione,* liv. II [49, 144].
56. Liv. VIII [69], p. *547.*
57. *Des guerres civiles*, liv. IV [2, 1]
58. *Quod felix faustum que sit*.
59. *Sacris et epulis dent hunc diem : qui secus faxit, inter proscriptos esto*.
60. Il ne suffit pas, dans les tribunaux du royaume, qu'il y ait une preuve telle que les juges soient convaincus : il faut encore que cette preuve soit formelle, c'est-à-dire légale : et la loi demande qu'il y ait deux témoins contre l'accusé; une autre preuve ne suffirait pas. Or, si un homme, présumé coupable de ce qu'on appelle haut crime, avait trouvé moyen d'écarter les témoins, de sorte qu'il fût impossible de le faire condamner par la loi, on pourrait porter contre lui un *bill* particulier *d'atteindre;* c'est-à-dire faire une loi singulière sur sa personne. On y procède comme pour tous les autres *bills: il* faut qu'il passe dans deux chambres, et que le roi y donne son consentement, sans quoi il n'y a point de *bill,* c'est-à-dire de jugement. L'accusé peut faire parler ses avocats contre le *bill,* et on peut parler dans la chambre pour le *bill.*
61. *Legem de singulari aliquo ne rogato, nisi sex millibus ita visum. Ex Andocide, de mysteriis. C'est l'ostracisme.*
62. *De privis hominibus latœ. Cicéron, De Leg*., liv. III [19, 44].
63. *Scitum est jussum in omnes. Cicéron, ibid.*
64. *Voyez Philostrate,* liv. *I, Vie des sophistes, Vie d'Eschine. Voyez aussi Plutarque et Photius.*
65. *Parla loi Remnia.*

66. *Plutarque, au traité: Comment on pourrait recevoir de l'utilité de ses ennemis* [91 d].
67. *Plusieurs* vendaient leurs *enfants pour payer leurs* dettes. Plutarque, *Vie de Solon* [13, 5].
68. *Ibid.* [15, 2].
69. Il paraît par l'histoire que cet usage était établi chez les Romains avant la loi des Douze Tables. Tite-Live, première Décade, liv. II [27, 1].
70. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines,* liv. VI.
71. Plutarque, *Vie de Furius Camillus* [36, 3].
72. Voyez ci-dessous le chap. XXIV du liv. XXII.
73. Cent vingt ans après la loi des Douze Tables. Eo *anno plebi romanae, velut aliud initium libertatis, factum est quod nectid esierunt*. Tite-Live, liv. VIII [28, 1].
74. *Bona debitoris, non corpus obnoxium esset*. Ibid. [28, 9].
75. L'an de Rome 465.
76. Celui de Plautius, qui attenta contre la pudicité de Veturius. Valère Maxime, liv. VI, art. IX. On ne doit point confondre ces deux événements: ce ne sont ni les mêmes personnes, ni les mêmes temps.
77. Voyez un fragment de Denys d'Halicarnasse, dans *l'Extrait des vertus et des vices, l'Épitome* de Tite-Live, liv. XI, et Freinshemius, liv. XI [25].
78. Plutarque, *Oeuvres morales, Collat. de quelques histoires romaines et grecques* [VIII], t. II, p. 487.
79. *Leg.* 6, code Théodosien *de famosis libellis).*
80. Nerva, dit Tacite [Vie d'Agricola, III, 1], augmenta la facilité de l'empire.
81. État *de* la *grande Russie,* p. 173, édit. de Paris, 1717 [pp. 135-136].
82. Les califes.
83. Histoire *des* Tatars, IIIe partie, p. 277, dans les remarques.
84. Voyez François Pyrard.
85. Comme aujourd'hui en Perse, au rapport de M. Chardin. Cet usage est bien ancien. « On mit Cavade, dit Procope, dans le château de l'oubli. Il y a une loi qui défend de parler de ceux qui y sont enfermés, et même de prononcer leur nom. »
86. La loi, au Code *ad leg. Jul. maj.*
87. *Au* chapitre VIII de ce livre.
88. Frédéric copia cette loi dans les *Constitutions de Naples, liv. I.*
89. Dans les monarchies, il y a ordinairement une loi qui défend à ceux qui ont des emplois publics de sortir du royaume sans la permission du prince. Cette loi doit être encore établie dans les républiques. Mais dans celles qui ont des institutions singulières, la défense doit être générale, pour qu'on n'y rapporte pas les mœurs étrangères.

Book Thirteen

1. Serfdom.
2. The “discussions” here referenced are financial negotiations, hence, “exchanges.”
3. Plutarque.
4. C’est ce qui fit faire à Charlemagne ses belles institutions là-dessus. Voyez le liv. V des Capitulaires, art. 303.
5. Cela se pratique ainsi en Allemagne.
6. Pollux, liv. VIII, chap. X, art. 130.
7. *Vectigal quoque quintae et vice simae venaliu mmancipiorum remissum specie magisquam vi; quia cum venditor pendere juberetur, in partem pretii emptoribus accrescebat. Tacite, Annales, liv. XIII* [31].
8. Du Halde, t. II, p. 37.
9. Histoire *des* Tatars, IIIe partie, p. 290.
10. Voulant avoir un commerce avec les étrangers, sans se communiquer avec eux, ils ont choisi deux nations: la hollandaise, pour le commerce de l’Europe, et la chinoise, pour celui de l’Asie. Ils tiennent dans une espèce de prison les facteurs et les matelots, et les gênent jusqu’à perdre patience.
11. En Russie, les tributs sont médiocres : on les a augmentés depuis que le despotisme y est plus modéré. Voyez *l’Histoire des Tatars, IXe* partie [p. 726].
12. Les pays d’États.
13. C’est l’usage des empereurs de la Chine.
14. Voyez, dans l’histoire, la grandeur, la bizarrerie et même la folie de ces tributs. Anastase en imagina un pour respirer l’air: *ut quisque pro haustu aëris penderet.*
15. Il est vrai que c’est cet état d’effort qui maintient principalement l’équilibre, parce qu’il éreinte les grandes puissances.
16. Il ne faut, pour cela, que faire valoir la nouvelle invention des milices établies dans presque toute l’Europe, et les porter au même excès que l’on a fait les troupes réglées.
17. Voyez le Traité *des finances des Romains,* chap. II, imprimé à Paris chez Briasson, en 1740.
18. César fut obligé d’ôter les publicains de la province d’Asie et d’y établir une autre sorte d’administration, comme nous l’apprenons de Dion [liv. XLII, 6]. Et Tacite [Ann., liv. I, 76, 4] nous dit que la Macédoine et l’Achaïe, provinces qu’Auguste avait laissées au peuple romain, et qui, par conséquent, étaient gouvernées sur l’ancien plan, obtinrent d’être du nombre de celles que l’empereur gouvernait par ses officiers.
19. Voyez Chardin, *Voyage de Perse,* t. VI [chap. 8, p. 149].
20. Tacite, *Ann.*, liv. XIII [51].

Book Fourteen

1. That is, Buddha.
2. The contrast with “frivolity” gives “obstinacy” the force of righteousness.
3. Cela paraît même à la vue: dans le froid on paraît plus maigre.
4. On sait qu’il raccourcit le fer.
5. Celles pour la succession d’Espagne.
6. En Espagne, par exemple.
7. « Cent soldats d’Europe, dit Tavernier, n’auraient pas grand-peine à battre mille soldats indiens » [t. II, p. 246].
8. « Les Persans mêmes qui s’établissent aux Indes prennent, à la troisième génération, la nonchalance et la lâcheté indienne. » Voyez Bernier, Sur *le Mogol,* t. I, p. 282.
9. On voit, par un fragment de Nicolas de Damas, recueilli par Constantin Porphyrogénète, que la coutume était ancienne en Orient d’envoyer étrangler un gouverneur qui déplaisait; elle était du temps des Mèdes.
10. Panamanack. Voyez Kircher.
11. La Loubère, *Relation de Siam, p. 446.*
12. Foë veut réduire le cœur au pur vide. « Nous avons des yeux et des oreilles; mais la perfection est de ne voir ni entendre; une bouche, des mains, etc., la perfection est que ces membres soient dans l’inaction. » Ceci est tiré du dialogue d’un philosophe chinois, rapporté par le P. Du Halde, t. III [p, 49].
13. Le P. Du Halde, *Histoire de la Chine,* t. II, p. 72.
14. Plusieurs rois des Indes font de même. *Relation du royaume de Siam* par La Loubère, p. 69.
15. Venty, troisième empereur de la troisième dynastie, cultiva la terre de ses propres mains, et fit travailler à la soie, dans son palais, l’impératrice et ses femmes. *Histoire de la Chine* [t. I, p. 379].
16. M. Hyde, *Religion des Perses.*
17. M. Bernier, faisant un voyage de Lahor à Cachemir, écrivait: « Mon corps est un crible: à peine ai-je avalé une pinte d’eau, que je la vois sortir comme une rosée de tous mes membres jusqu’au bout des doigts; j’en bois dix pintes par jour, et cela ne me fait point de mal. » Voyage de Bernier, t. II, p. 261.
18. Il y a dans le sang des globules rouges, des parties fibreuses, des globules blancs, et de l’eau dans laquelle nage tout cela.
19. Platon, liv. II des Lois [674 a], Aristote, Du *soin des affaires domestiques* [liv. I, chap. V]. Eusèbe, *Préparations évangéliques, liv.* XII, chap. XVII.
20. Cela se voit dans les Hottentots et les peuples de la pointe du Chili, qui sont plus près du sud.
21. Comme fit Pittacus, selon Aristote, *Politique*, liv. II, chap. III. Il vivait dans un climat où l’ivrognerie n’est pas un vice de nation.
22. *Liv. II.*
23. Liv. II, tit. I, § 3; et tit. XVIII, § I.
24. Ricaut, *De l’empire ottoman, p. 284.*
25. L’action de ceux qui se tuent eux-mêmes est contraire à la loi naturelle et à la religion révélée.
26. Elle pourrait bien être compliquée avec le scorbut qui, surtout dans quelques pays, rend un homme bizarre et insupportable à lui-même. Voyage de François Pyrard, part. II, chap. XXI [p. 419].
27. Je prends ici ce mot pour le dessein de renverser le pouvoir établi, et surtout la démocratie. C’est la signification que lui donnaient les Grecs et les Romains.
28. Chap. *LVIII,* § 1 et 2.

29. Loi des Wisigoths, liv. III, tit. IV, § 9.
30. *Ibid.,* liv. III, tit. IV, § 6.
31. *Ibid., liv.* III, tit. IV, § 13.
32. Voyez Bernier, t. I, p. 40.
33. Voyez dans le quatorzième recueil des *Lettres édifiantes,* p. 403, les principales lois ou coutumes des peuples de l'Inde de la presqu'île deçà le Gange.
34. *Lettres édifiantes,* neuvième recueil, p. 378.
35. Savais pensé que la douceur de J'esclavage aux Indes avait fait dire à Diodore [II, 39] qu'il n'y avait dans ce pays ni maître ni esclave; mais Diodore a attribué à toute l'Inde ce qui, selon Strabon, liv. XV [1,34], n'était propre qu'à une nation particulière.

Book Fifteen

1. Montesquieu presents each of the three approaches as positive attempts—hence, law—to realize what as a general principle would be “right.”
2. This paragraph was notably added in the definitive 1757 edition.
3. The word used here is “droit.”
4. Institutes de Justinien, liv. I [titre 3].
5. Si l’on ne veut citer celles qui mangent leurs prisonniers.
6. Je parle de l’esclavage pris à la rigueur, tel qu’il était chez les Romains, et qu’il est établi dans nos colonies.
7. *Biblioth. angl., t.* XIII, part. II, art. 3 [p. 425-426].
8. *Voyez l’Histoire de la conquête du Mexique,* par Solis [t. I, chap. 4, p. 14], et celle du Pérou, par Garcilasso de la Vega.
9. Le P. Labat, *Nouveau Voyage aux îles de l’Amérique,* t. IV, p. 114, an. 1722, in-12.
10. *État présent de la grande Russie, par* Jean Perry, Paris, 1717, in-12 [p. 248].
11. *Nouveau Voyage autour du monde,* par Guillaume Dampierre, t. III, Amsterdam, 1711 [t. III, p. 155-156].
12. *Politique, liv. 1,* chap. V [1254 b].
13. On peut se faire instruire de ce qui se passe, à cet égard, dans les mines du Hartz dans la basse Allemagne, et dans celles de Hongrie.
14. *De moribusGermanorum*, XXV [1-2].
15. *« Vous* ne pourriez, dit Tacite *(Sur les mœurs des Germains* [XX, 3]), distinguer le maître de l’esclave, par les délices de la vie. »
16. Voyez Chardin, *Voyage de Perse* [t. II, p. 262].
17. Voyez Chardin, t. II [p. 14], dans sa description du marché d’Izagour.
18. Liv. I, tit. XXXII, § 5.
19. La révolte des mamelucks était un cas particulier: c’était un corps de milice qui usurpa l’empire.
20. Loi des Wisigoths, liv. III, tit. I, § 1.
21. *Ibid.,* liv. V, tit. VII, § 20.
22. *Ibid.,* liv. IX, tit. II, § 9.
23. Loi des Allemands, chap. V, § 3.
24. *Ibid.,* chap. V, § 5, per virtutem.
25. « La Sicile, dit Florus, plus cruellement dévastée par la guerre servile que par la guerre punique. » Liv. III [19, 2].
26. Voyez tout le titre *De senat. consult. Sillan*au Digeste [liv. XXIV, tit. V].
27. *Leg. Si quis, § 12,* ff. *De senat. consult. Sillan.*
28. Quand Antoine commanda à Éros de le tuer, ce n’était point lui commander de le tuer, mais de se tuer lui-même, puisque, s’il lui eût obéi, il aurait été puni comme meurtrier de son maître.
29. *Leg.* I, § 22, ff. *De senat. consult. Sillan.*
30. *Leg.* I, § 31, ff. *ibid.*
31. Xiphilin, in *Claudio* [trad. Cousin, 1678, p. 209].
32. Voyez la loi 3 au Code *de patria potestate, qui* est de l’empereur Alexandre.

33. Plutarque, *De la superstition* [166 d].
34. Voyez la constitution d'Antonin Pie. *Institut*., liv. I, tit. VII.
35. Liv. IX [869 d].
36. Ce fut encore souvent l'esprit des lois des peuples qui sortirent de la Germanie, comme on le peut voir par leurs codes.
37. Démosthène, *Oratio contra Midiam* [46], p. 610, éd. de Francfort, de l'an *1604.*
38. Tacite, *Annales*, liv. XIII [26-27].
39. Supplément de Freinshemius, Ile décade, liv. V [XV, 15].
40. Exode, chap. XXI [2].
41. Tacite, *Annales, liv. XIII* [27, 2].
42. Harangue d'Auguste, dans Dion, liv. LVI [7].
43. T. III p. 91.
44. C'était autrefois de même à la Chine. Les deux Arabes mahométans qui y voyagèrent au *IXe* siècle, disent *l'eunuque,* quand ils veulent parler du gouverneur dune ville.
45. T. III, p. 94.

Book Sixteen

1. “Self perpetuation.”
2. Mahomet épousa Cadhisja à cinq ans, coucha avec elle à huit. Dans les pays chauds d’Arabie et des Indes, les filles sont nubiles à huit ans, et accouchent l’année d’après. Prideaux, *Vie de Mahomet* [pp. 15-16]. On voit des femmes, dans les royaumes d’Alger, enfanter à neuf, dix et onze ans. Laugier de Tassis, *Histoire du royaume d’Alger,* p. 61.
3. Voyez Jomandès, *De regnorum et temporum successione* [XIV] et les historiens ecclésiastiques.
4. Voyez la loi 7 au code *De judœis et coelicolis* ; et la *Novelle* 18, chap. V.
5. À Ceylan, un homme vit pour dix sols par mois: on n’y mange que du riz et du poisson. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la Compagnie des Indes,* t. II, part. I [p. 258].
6. M. Arbuthnot trouve qu’en Angleterre le nombre des garçons excède celui des filles: on a eu tort d’en conclure que ce fût la même chose dans tous les climats.
7. Voyez Kempfer, qui nous rapporte un dénombrement de Méaco, où l’on trouve 182 072 mâles et 223 573 femelles [t. I, chap. 5, p. 308].
8. Voyez le *Voyage de Guinée* de M. Smith, partie seconde, sur le pays d’Ante [p. 1971.
9. *Du* Halde, *Mémoires de la Chine,* t. IV, p. 461.
10. Albuzéir-el-Hassen, un des deux mahométans arabes qui allèrent aux Indes et à la Chine au IXe siècle, prend cet usage pour une prostitution. C’est que rien ne choquait tant les idées mahométanes.
11. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la Compagnie des Indes,* t. I [p. 347].
12. *Voyage* de François Pyrard, chap. XXVII [t. I, pp. 408-409]. *Lettres édifiantes,* troisième et dixième recueils, sur le Malléami dans la côte du Malabar. Cela est regardé comme un abus de la profession militaire; et, comme dit Pyrard, une femme de la caste des bramines n’épouserait jamais plusieurs maris.
13. C’est ce qui fait que l’on cache avec tant de soin les femmes en Orient.
14. *De la vie et des actions de Justinien, p. 403 [Histoires*, II, 30 D].
15. Laugier de Tassis, *Histoire d’Alger* [p. 80].
16. Voyage de François Pyrard, chap. XII [t. I, p. 171].
17. *Exode,* chap. XXI, vers. 10 et 11.
18. « Trouver à l’écart un trésor dont on soit le maure, ou une belle femme seule dans un appartement reculé; entendre la voix de son ennemi qui va périr, si on ne le secourt: admirable pierre de touche. » Traduction d’un ouvrage chinois sur la morale, dans le P. Du Halde, t. III, p. 151.
19. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la Compagnie des Indes,* t. II, part. *II,* p. 196.
20. *Aux* Maldives, les pères marient leurs filles à dix et onze ans, parce que c’est un grand péché, disent-ils, de leur laisser endurer nécessité d’hommes. *Voyage* de François Pyrard, chap. XII, [t. I, p. 172]. À Bantam, sitôt qu’une fille a treize ou quatorze ans, il faut la marier, si l’on ne veut qu’elle mène une vie débordée. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la Compagnie des Indes* [t. I], p. 348.
21. *Voyage de Guinée,* seconde partie, p. 192 de la traduction: « Quand les femmes, dit-il, rencontrent un homme, elles le saisissent et le menacent de le dénoncer à leur mari, s’il les méprise. Elles se glissent dans le lit d’un homme, elles le réveillent, et s’il les refuse, elles le menacent de se laisser prendre sur le fait. »
22. Mahomet recommanda à ses sectateurs de garder leurs femmes. Un certain imam dit, en mourant, la même chose, et Confucius n’a pas moins prêché cette doctrine.
23. Cela ne signifie pas que la répudiation, pour raison de stérilité, soit permise dans le christianisme.
24. *Voyage* de François Pyrard [t. I, pp. 173-174]. On la reprend plutôt qu’une autre, parce que, dans ce cas, il faut moins de dépenses.

25. *Histoire de sa conquête,* par Solis, p. *499.*
26. *Vie de Romulus* [XXXII, 3].
27. C'était une lois de Solon.
28. *Mimamres suas sibi habere jussit, ex duodecim tabulis causam addidit. Philipp.* II [XXVIII, 69].
29. Justinien changea cela. *Novelle* 117, chap. X.
30. Liv. II [25].
31. Liv. II, chap. IV.
32. Liv. IV, chap. III.
33. Selon Denys d'Halicarnasse et Valère-Maxime, et cinq cent vingt-trois, selon Aulu-Gelle. Aussi ne mettent-ils pas les mêmes consuls.
34. Voyez le discours de Véturie, dans Denys d'Halicarnasse, liv. VIII [41-42].
35. Plutarque, Vie *de Romulus* [XXIX].
36. Plutarque, *Vie de Romulus* [ibid.].
37. Effectivement, la cause de stérilité n'est point portée par la loi de Romulus. Il y a apparence qu'il ne fut point sujet à la confiscation, puisqu'il suivait l'ordre des censeurs.
38. Dans la *Comparaison de Thésée et de Romulus* [VIII].
39. Au liv. XXIII, chap. XXI.

Book Seventeen

1. Le P. Du Halde, t. I, p. 112.
2. Les livres chinois le disent ainsi. *Ibid.,* t. IV, p. 448.
3. Voyez les *Voyages du Nord,* t. VIII [pp. 389-392]; l'Histoire *des Tatars* [part. II, pp. 127-129] et le quatrième volume de la *Chine* du P. Du Halde.
4. La Tartarie est donc comme une espèce de montagne plate.
5. Comme Venti, cinquième empereur de la cinquième dynastie. [Du Halde, t. I, p. 384.]
6. Les Scythes conquirent trois fois l'Asie, et en furent trois fois chassés. Justin, liv. II [3].
7. Ceci n'est point contraire à ce que je dirai au liv. XXIII, chap. XX, sur la manière de penser des peuples germains sur le bâton. Quelque instrument que ce fût, ils regardèrent toujours comme un affront le pouvoir ou l'action arbitraire de battre.
8. *Humani generis officinam.*
9. Les eaux se perdent ou s'évaporent avant de se ramasser, ou après s'être ramassées.
10. Les petits peuples barbares de l'Amérique sont appelés *Indios bravos* par les Espagnols; bien plus difficiles à soumettre que les grands empires du Mexique et du Pérou.

Book Eighteen

1. Liv. VII [VII].
2. *Vie de Solon* [13, 2].
3. Ou celui qui a écrit le livre *De Mirabilibus* [CIV-CV].
4. Le Japon déroge à ceci par sa grandeur et par sa servitude.
5. Polybe, liv. X [chap. XXV].
6. C'est ainsi que Diodore (liv. V, chap. XXV) nous dit que les bergers trouvèrent l'or des Pyrénées.
7. *Lettres édifiantes,* vingtième recueil [pp. 106-113].
8. Lorsqu'on proclame un kan, tout le peuple s'écrie: *Que sa parole lui serve de glaive*.
9. Liv. XVII, chap. V.
10. Ainsi, il ne faut pas être étonné si Mirivéis, s'étant rendu maître d'Ispahan, fit tuer tous les princes du sang.
11. Tit. LXII.
12. *Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se junctas sedes; colunt discreti, ut nemus placuit. Vicos locant, non in nostrum morem* connexis et *cohærentibus ædificiis: suam quisque domum spatio circumdat. De moribus Germ.* [chap. XVI, 1-2].
13. La loi des Allemands, chap. X, et la loi des Bavarois, tit. X, § 1 et 2.
14. Cette enceinte s'appelle *curtis* dans les chartres.
15. Voyez Marculfe, liv. II, *formules* 10 et 12; *l'Appendice* de Marculfe, *formule* 49, et les *Formules anciennes,* appelées de Sirmond, *formule* 22.
16. *Formule* 55, dans le recueil de Lindernbroch.
17. *De terra veros alica in mulierem nulla portio hereditatis transit, sed hoc virilis sexus acquirit, hoc est filii in ipsa hereditate succedunt.* Tit. LXII, § 6.
18. *Sororum filiis idem apud avunculum quam apud patrem honor. Quidam sanctiorem arctioremque hunc nexum sanguinis arbitrantur, et in accipiendis obsidibus magis exigunt, tanquam ii et animum firmius et domum latius teneant. De moribus Germ.* [chap. XX, 5-6].
19. Voyez dans Grégoire de Tours, liv. VIII, chap. XVIII et XX ; liv. IX, chap. XVI et XX, les fureurs de Gontran sur les mauvais traitements faits à Ingunde, sa nièce, par Leuvigilde; et comme Childebert, son frère, fit la guerre pour la venger.
20. Loi salique, tit. XLVII.
21. *Ibid.,* tit. LXI, § 1.
22. *Et deinceps usque ad quintum genuculum qui proximus fuerit in hereditatem succedat,* tit. LVI, *§ 6.*
23. Tit. LVI.
24. Tit. VII, § 1. *Pater aut mater defuncti, filio non filiæ hereditatem relinquant. § 4: Qui defunctus, non filios sedfilias reliquerit, ad ea somnis hereditas pertineat.*
25. Dans Marculfe, liv. II, *formule* 12, et dans *l'Appendice* de Marculfe, *formule 49.*
26. Dans le recueil de Lindembroch, *formule 55.*
27. Du Cange, Pithou, etc.
28. Tit. LXII.
29. Tit. I, § 3; XIV, § I; et tit. LI.
30. Liv. IV, tit. II, § I.

31. Les nations germaines, dit Tacite *[Germanie,* chap. XXVI], avaient des usages communs: elles en avaient aussi de particuliers.
32. La couronne, chez les Ostrogoths, passa deux fois par les femmes aux mâles; l'une par Amalasunthe, dans la personne d'Athalaric, et l'autre par Amalafrède, dans la personne de Théodat. Ce n'est pas que, chez eux, les femmes ne pussent régner par elles-mêmes : Amalasunthe, après la mort d'Athalaric, régna, et régna même après l'élection de Théodat, et concurremment avec lui. Voyez les lettres d'Amalasunthe et de Théodat dans Cassiodore, liv. XI.
33. *Prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt. De moribus Germ.* [chap. XVII, 5].
34. *Exceptis admodum paucis qui, non libidine, sed ob nobilitatem, plurimis nuptiis ambiuntur. Ibid.*
35. Voyez la *Chronique* de Frédégaire sur l'an 628.
36. *Severa matrimonia...*[XVII, 5] *Germanie. Nemo illic vitia ridet; nec corrumpere et corrumpi saeculum vocatur. De moribus Germ*. [XIX, 3].
37. *Paucissima in tam numerosa gente adulteria. Ibid.* [2].
38. *Nihil, neque publicœ, neque privatœ rei, nisi armati agunt.* Tacite, *De moribusGerm.* [XIII, 1].
39. *Si displicuit sententia, aspernantur; sin placuit, frameas concutiunt.* Ibid. [XI, 6].
40. *Sed arma sumere* non *ante cuiquam moris quam civitas suffecturum probaverit*. Ibid. [XIII, 1].
41. *Tum in ipso concilio, vel principum aliquis, vel pater, vel propinquus, scuto frameaque juvenem ornant* [XIII, 1].
42. *Hæc apud illos toga, hic primus juventæ honos; an te hoc domus pars videntur, mox reipublicœ* [XIII, 1].
43. Théodoric, dans Cassiodore, liv. I, lett. 38.
44. Il avait à peine cinq ans, dit Grégoire de Tours, liv. V, chap. I, lorsqu'il succéda à son père en l'an 575, c'est-à-dire qu'il avait cinq ans. Gontran le déclara majeur en l'an 585: il avait donc quinze ans.
45. Tit. LXXXI.
46. Tit. LXXXVII.
47. Il n'y eut point de changement pour les roturiers.
48. Saint Louis ne fut majeur qu'à cet âge. Cela changea par un édit de Charles V, de l'an 1374.
49. Il parait par Grégoire de Tours, liv. III, qu'elle choisit deux hommes de Bourgogne, qui était une conquête de Clodomir, pour les élever au siège de Tours, qui était aussi du royaume de Clodomir.
50. Grégoire de Tours, liv. V, chap. I : *Vix lustro aetatis uno jam peracto, qui die dominicae natalis, regnare caepit*.
51. Voyez Grégoire de Tours, liv. VII, chap. XXIII.
52. Dans Cassiodore, liv. IV, lettre II.
53. Grégoire de Tours, liv. II.
54. *Ibid.*
55. Nec regibus libera autinfinita potestas. Caeterum neque animadvertere neque vincire, neque verberare, etc. De moribus Germ. [VII, 1-2].
56. *In pace nullus est communis magistratus; sed principes regionum atque pagorum inter suos jus dicunt. De bello gall., liv. VI* [XXII].
57. Liv. II.
58. *De minoribus principes consultant, de majoribus omnes, ita tamen ut ea quorum pertes plebem arbitrium est, apud principes quoque pertractentur. De moribus Germ*. [XI, 1].
59. *Lex consensu populi fît et constitutione regis.* Capitulaires de Charles le Chauve, an 864, art. 6.
60. *Licet apud concilium accusare, et discrimen capitis* intend*ere. De moribus Germ*. [XII, 1].
61. *Silentium per sacerdotes, quibus et coercendi jus est, imperatur. De moribus Germ.* [XI, 4].

62. *Nec regibus libera aut infinita potestas. Caeterum neque animadvertere, neque vincire, neque verberare, nisi sacerdotibus est permissum; non quasi in paenam, nec ducis jussu, sed velut deo imperante, quem adesse bellatoribus credunt.* Ibid. [VII, 1-2].

63. Voyez la constitution de Clotaire de l'an 560, art. 6.

Book Nineteen

1. Ils coupaient la langue aux avocats et disaient: *Vipère, cesse de siffler.* Tacite.
2. Agathias, liv. IV *[Histoires*, III, 13].
3. Justin, liv. XXXVIII.
4. *Calumnias litium. Ibid.*
5. *Promptiaditus, nova comitas, ignotae Parthis virtutes, nova vitia.* Tacite.
6. Il en a fait la description en 1596. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. III, part. I, p. *33.*
7. Liv. LIV [17], p. 532.
8. Voyez *La Fable des abeilles.*
9. Les peuples qui suivent le kan de Malacamber, ceux de Carnataca et de Coromandel, sont des peuples orgueilleux et paresseux; ils consomment peu, parce qu'ils sont misérables; au lieu que les Mogols et les peuples de l'Hindoustan s'occupent et jouissent des commodités de la vie, comme les Européens. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. I, p. 54.
10. Voyez Dampierre, t. III [p. 148].
11. *Lettres édifiantes,* douzième recueil, p. 80.
12. Liv. XLIII [XLIV, 2].
13. Par la nature du climat et du terrain.
14. Le P. Du Halde, t. II [p. 171].
15. Dit le P. Du Halde [t. II, p. 80].
16. Moïse fit un même code pour les lois et la religion. Les premiers Romains confondirent les coutumes anciennes avec les lois.
17. Voyez le P. Du Halde [t. III, p. 130].
18. Voyez les livres classiques dont le P. Du Halde nous a donné de si beaux morceaux.
19. C'est ce qui a établi l'émulation, la fuite de l'oisiveté, et l'estime pour le savoir.
20. Voyez les raisons données par les magistrats chinois, dans les décrets par lesquels ils proscrivent la religion chrétienne. *Lettres édifiantes,* dix-septième recueil [pp. 167-168, 185].
21. Voyez le liv. IV, chap. III, et le liv. XIX, chap. XIII.
22. Voyez ci-après le liv. XXIV, chap. III.
23. Journal de Lange en 1721 et 1722; tome VIII des Voyages du Nord, p. 363.
24. *Des lois, liv,* XII [948b-e].
25. *Ibid.* [948e-949c].
26. *In Simplum*.
27. Tite-Live, liv. XXXVIII [55 et suiv.].
28. *Institutes, liv.* II, tit. VI, § 2; la compilation d'Ozel, à Leyde, 1658.
29. *I nstitutes, liv. II, de pupil. substit., § 3.*
30. La substitution vulgaire est : Si *un tel ne prend pas l'hérédité, je lui substitue,* etc. La pupillaire est: Si *un tel meurt avant sa puberté, je lui substitue,* etc.
31. Liv. III, tit. I, *§ 5.*
32. Leg. 8, Cod. *de repudiis.*
33. Et de la loi des Douze Tables. Voyez Cicéron, *seconde Philippique* [XXVIII, 69].

34. *Si verberibus, quae ingenuis aliena sunt, afficientem probaverit.*
35. Dans la *Novelle* CXVII, chap. XIV.
36. Chap. VI.

Book Twenty

1. Vergil, *Aeneid*, Song 1:“The great thing that Atlas taught.” Derathé relates that this epigram was inserted in the editions prior to 1750 on the half-title page of volume two, and thus rendered parallel to that of the first volume, “*prolem sine matrem creatam.”* That would seem to suggest a paradox. However, as Derathé says, in the 1750 edition it was re-positioned on the half-title page of volume two and also inserted at the head of volume three.
2. *Ways and Means*, 3.3.
3. César dit des Gaulois que le voisinage et le commerce de Marseille les avaient gâtés de façon qu’eux, qui autrefois avaient toujours vaincu les Germains, leur étaient devenus inférieurs. *Guerre des Gaules, liv. VI* [chap. XXIII].
4. La Hollande.
5. *Et qui modo hospes fuerat, monstrator hospitii. De moribus Germ.*, [21, 3]. Voyez aussi César, *Guerre des Gaules,* liv. VI [22, 9].
6. Tit. XXXVIII.
7. *Nolo eumdem populum, imperatorem et portitorem esse terrarum.*[Cic.. De Republica, liv. IV, 7, fragment 7].
8. Justin, liv. XLIII, chap. III.
9. Le P. Du Halde, t. II, p. 170.
10. Cela fut premièrement établi par les Portugais. Voyages *de François Pyrard,* chap. XV, part. II [p. 218].
11. *Acte de navigation* de 1660. Ce n’a été qu’en temps de guerre que ceux de Boston et de Philadelphie ont envoyé leurs vaisseaux en droiture jusque dans la Méditerranée porter leurs denrées.
12. Publiée à Cadix au mois de mars 1740.
13. Plutarque, au traité *Qu’il ne faut point emprunter à usure* [chap. IV].
14. Diodore, liv. I, part. II, chap. III.
15. Les législateurs grecs étaient blâmables, qui avaient défendu de prendre en gage les armes et la charrue d’un homme, et permettaient de prendre l’homme même. Diodore, liv. I, part. II, chap. III.
16. *Hypotyposes, liv. I,* chap. XIV.
17. *Des Lois*, liv. VIII [842 c].
18. Zonare.
19. Leg. nobiliores, cod. [de Justinien] De commerc. [IV, LXIII[et Leg. ult. de rescind. vendit [IV, XLIV].
20. Effectivement cela y est souvent ainsi établi.

Book Twenty-One

1. Pline [Hist. nat.], liv. VI, chap. XXIII.
2. Voyez Pline, liv. VI, chap. XIX, et Strabon, liv. XV [chap. I].
3. Liv. VI [chap. IV et V].
4. Liv. XI [2, 16-17].
5. Diodore, liv. II [7].
6. Diodore, liv. II [7-8].
7. Voyez Pline, liv. VI, chap. XVI; et Strabon, liv. XI [11, 2 et 4].
8. Strabon, liv. XI [7, 2].
9. Strabon, liv. XI [7, 3].
10. L'autorité de Patrocle est considérable, comme il parait par un récit de Strabon, liv. II [1, 2].
11. Dans Pline, liv. VI, chap. XVII. Voyez aussi Strabon, liv. XI [7, 3], sur le trajet des marchandises du Phase au Cyrus.
12. Il faut que, depuis le temps de Ptolomée, qui nous décrit tant de rivières qui se jettent dans la partie orientale de la mer Caspienne, il y ait eu de grands changements dans ce pays. La carte du czar ne met de ce côté-là que la rivière d'Astrabat ; et celle de M. Bathalsi, rien du tout.
13. Voyez la relation de Genkinson, dans le *Recueil des voyages du* Nord, t. IV [pp. 115-116].
14. Je crois que de là s'est formé le lac Aral.
15. Claude César, dans Pline, liv. VI, chap. II.
16. Il fut tué par Ptolomée Ceranus.
17. Voyez Strabon, liv. XI [2, 15].
18. Ils fondèrent Tartèse, et s'établirent à Cadix.
19. Liv. III des Rois, chap. IX, V. 26; *Paralip.*, liv. Il, chap. VIII [V. 17].
20. *Contre Appion* [XII, 60].
21. Au chap. I de ce livre.
22. La proportion établie en Europe entre l'or et l'argent peut quelquefois faire trouver du profit à prendre dans les Indes de l'or pour de l'argent; mais c'est peu de chose.
23. Voyez Pline, liv. VI, chap. XXII ; et Strabon, liv. XV [chap. I].
24. Elle n'a presque que des rades; mais la Sicile a de très bons ports.
25. Je dis de la province de Hollande; car les ports de celle de Zélande sont assez profonds.
26. C'est-à-dire, pour comparer les grandeurs de même genre: l'action ou la prise du fluide sur le navire sera, à la résistance du même navire, comme, etc.
27. Le roi de Perse.
28. *De republica Atheniensium* [II, 13-14].
29. Voyez Strabon, liv. VIII [6, 20].
30. *Iliade,* liv. II [V. 670].
31. Ibid. [V. 570].
32. Ibid. [IX] V. 381. Voyez Strabon, liv. IX [2, 40] p. 414, éd. de 1620.
33. Strabon, liv. IX [2, 40] p. 414.
34. Strabon, liv. XV [1, 10].
35. Hérodote, *in Melpomene* [IV, 441.

36. Strabon, liv. XV [2, 8].

37. *Ibid.* [2, 5].

38. Pline, liv. VI, chap. *XXIII;* Strabon, liv. XV [2, 1-3].

39. Pour ne point souiller les éléments, ils ne naviguaient pas sur les fleuves. M. Hyde, *Religion des Perses* [chap. VI, p. 136]. Encore aujourd'hui ils n'ont point de commerce maritime, et ils traitent d'athées ceux qui vont sur mer.

40. Strabon, liv. XV [2, 5].

41. Hérodote, *in Melpomene* [IV, chap. XLIV], dit que Darius conquit les Indes. Cela ne peut être entendu que de l'Ariane: encore ne fut-ce qu'une conquête en idée.

42. Strabon, liv. XV [2, 5].

43. Ceci ne saurait s'entendre de tous les Ichthyophages, qui habitaient une côte de dix mille stades. Comment Alexandre aurait-il pu leur donner la subsistance? Comment se serait-il fait obéir? Il ne peut être ici question que de quelques peuples particuliers. Néarque, dans le livre *Rerum Indicarum,* dit qu'à l'extrémité de cette côte, du côté de la Perse, il avait trouvé les peuples moins ichthyophages. Je croirais que l'ordre d'Alexandre regardait cette contrée, ou quelque autre encore plus voisine de la Perse.

44. Alexandrie fut fondée dans une plage appelée *Racotis.* Les anciens rois y tenaient une garnison pour défendre l'entrée du pays aux étrangers, et surtout aux Grecs, qui étaient, comme on sait, de grands pirates. Voyez Pline, liv. VI, chap. X; et Strabon, liv. XVIII [XVII, 1, 5].

45. Arrien, *De Expeditione Alexandri, liv. VII* [ch. VII].

46. Ibid. [19].

47. Strabon, liv. XVI, à la fin [XVII, 1, 11].

48. Voyant la Babylonie inondée, il regardait l'Arabie, qui en est proche, comme une île. Aristobule, dans Strabon, liv. XVI [I, 11].

49. Voyez le livre *Rerum Indicarum.*

50. Strabon, liv. XVI [XVII, 1, 5].

51. Strabon, liv. XVI [XVII, 44 et 46].

52. Elles leur donnaient de l'horreur pour les étrangers.

53. Pline, liv. II, chap. LXVIII; et liv. VI, chap. IX et XII; Strabon, liv. XI [ch. VI], p. 507; Arrien, *De l'Expédition d'Alexandre,* liv. III [ch. XXX], p. 74; et liv. V [ch. V], p. 104.

54. Arrien, *De l'Expédition d'Alexandre, liv.* VII [ch. XVI].

55. Pline, liv. II, chap. LXIV.

56. Voyez la carte du czar.

57. Pline, liv. VI, chap. XVII.

58. Liv. XV [1, 31.

59. Les Macédoniens de la Bactriane, des Indes, et de l'Ariane, s'étant séparés du royaume de Syrie, formèrent un grand État.

60. Apollonius Adramittin, dans Strabon, liv. XI [11, 7].

61. Liv. VI, chap. XXIII.

62. Pline, Liv. VI, chap. XXIII.

63. Liv. XI [11, 1], *Sigertidis regnum.*

64. Les moussons soufflent une partie de l'année d'un côté, et une partie de l'année de l'autre; et les vents alisés soufflent du même côté toute l'année.

65. Liv. VI, chap. XXIII.

66. Hérodote, *in Melpomene* [IV, XLIV].

67. Pline, liv. VI, chap. XXIII.

68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. Liv. XV [I, 15].
71. Hérodote, liv. IV [XLII]. Il voulait conquérir.
72. Pline, liv. II, chap. LXVII. Pomponius Mela, liv. III, chap. IX.
73. Hérodote, *in Melpomene* [IV, XLIII].
74. Joignez à ceci ce que je dis au chap. XI de ce livre, sur la navigation d'Hannon.
75. On trouve dans l'océan Atlantique, aux mois d'octobre, novembre, décembre et janvier un vent de nord-est. On passe la ligne; et, pour éluder le vent général d'est, on dirige sa route vers le sud; ou bien on entre dans la zone torride, dans les lieux où le vent souffle de l'ouest à l'est.
76. Ce golfe, auquel nous donnons aujourd'hui ce nom, était appelé, par les anciens, le sein Arabique: ils appelaient mer Rouge la partie de l'Océan voisine de ce golfe.
77. Strabon, liv. XVI [4, 18].
78. *Ibid.* Artémidore bornait la côte connue au lieu appelé *Austricoma*, et Ératosthène, *ad Cinnamomiferam.*
79. Liv. I, chap. VII; liv. IV, chap. IX; table IV de l'Afrique.
80. On a attribué ce *Périple* à Arrien.
81. Ptolomée, liv. IV, chap. IX.
82. Liv. IV, chap. VII et VIII.
83. Voyez avec quelle exactitude Strabon et Ptolomée nous décrivent les diverses parties de l'Afrique. Ces connaissances venaient des diverses guerres que les deux plus puissantes nations du monde, les Carthaginois et les Romains, avaient eues avec les peuples d'Afrique, des alliances qu'ils avaient contractées, du commerce qu'ils avaient fait dans les terres.
84. Liv. VII, chap. III.
85. Ératosthène, dans Strabon, liv. XVII [I, 19], p. 802.
86. Voyez son *Périple,* article de Carthage.
87. Voyez Hérodote, *in Melpomene*[IV, XLIII], sur les obstacles que Sataspe trouva.
88. Voyez les cartes et les relations, le premier volume des *Voyages qui ont servi à l'établissement de la compagnie des Indes,* part. I, p. 201. Cette herbe couvre tellement la surface de la mer, qu'on a de la peine à voir l'eau; et les vaisseaux ne peuvent passer à travers que par un vent frais.
89. Pline nous dit la même chose en parlant du mont Atlas: *Noctibus micare crebris ignibus, tibiarum cantu tympanorum que sonitus trepere, neminem interdiu cerni.*
90. M. Dodwel. Voyez sa *Dissertation sur le Périple d'Hannon.*
91. *Des choses merveilleuses* [CXLVII].
92. Liv. VI.
93. Liv. III [2, 11].
94. *Mons argentarius.*
95. Il en avait eu quelque part la direction.
96. Voyez Festus Avienus.
97. Strabon, liv. III, sur la fin.
98. Il en fut récompensé par le sénat de Carthage.
99. Tite-Live, supplément de Freinshemius, seconde décade, liv. VI.
100. Polybe, liv. III [ch. XXII-XXVII].
101. Dans la partie sujette aux Carthaginois.
102. Justin, liv. XLIII, chap. V.

103. Voyez Strabon, liv. X [5, 4].
104. Il confirma la liberté de la ville d'Amise, colonie athénienne, qui avait joui de l'État populaire, même sous les rois de Perse. Lucullus, qui prit Sinope et Amise, leur rendit la liberté, et rappela les habitants qui s'étaient enfuis sur leurs vaisseaux.
105. Voyez ce qu'écrit Appien sur les Phanagoréens, les Amisiens, les Synopiens, dans son livre *De la guerre contre Mithridate* [chap. CXX].
106. Voyez Appien, sur les trésors immenses que Mithridate employa dans ses guerres, ceux qu'il avait cachés, ceux qu'il perdit si souvent par la trahison des siens, ceux qu'on trouva après sa mort.
107. Il perdit une fois 170 000 hommes, et de nouvelles armées reparurent d'abord.
108. Voyez Appien, *De la guerre contre Mithridate* [XXVIII, 67].
109. Ibid.
110. Dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains* [chap. VII].
111. Comme l'a remarqué Platon, liv. IV des Lois [706 b-d].
112. Polybe, liv. V.
113. Voyez les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains,* etc. [chap. IV].
114. *Ibid.*
115. Leg. 5, § 2, *ff. De captivis*[Digeste, XLIX, 15].
116. *Quae mercimoniis publice praefuit.* Leg. 5, cod. *De natural. liberis*.
117. Leg. *ad Barbaricum, cod. Quae res exportari non debeant.*
118. Leg. 2, *cod. De commercio et mercateribus.*
119. Leg. 2, *Quae res exportari non debeant.*
120. Procope, *Guerre des Perses, liv. I.*
121. Voyez les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [chap. XIX].
122. Pline, liv. VI, chap. XXVIII; et Strabon, liv. XVI [4, 26].
123. *Ibid.*
124. Les caravanes d'Alep et de Suez y portent deux millions de notre monnaie, et il en passe autant en fraude; le vaisseau royal de Suez y porte aussi deux millions.
125. Liv. II [5,12], p. 81, éd. de l'année 1587.
126. Liv. VI, chap. XXIII.
127. Il dit, au liv. XII [II, 5, 12], que les Romains y employaient cent vingt navires; et au liv. XVII [I, 13], que les rois grecs y en envoyaient à peine vingt.
128. Liv. I, chap. II.
129. Liv. VI, chap. XIII.
130. Nos meilleures cartes placent la tour de Pierre au centième degré de longitude, et environ le quarantième de latitude.
131. Suétone, in Claudio, [chap. XVIII]. Leg. 7, Cod. Théodos. *De* navicullariis.
132. Liv. VIII, tit. IV, *§ 9.*
133. Toto titulo [Digeste XLVII, 9], *ff. De* incend. ruin. naufrag. et Cod. *De* naufragiis; et leg. 3 [Digeste XLVIII, 8] *ff.* de leg. Cornel. *De* sicaris.
134. L. 1, Cod [XL, 6] *De* naufragiis.
135. Liv. XI, tit. III, § 2.
136. Voyez Aristote, *Politique, liv. I,* chap. IX et X.
137. Voyez, dans Marca *Hispanica*, les constitutions d'Aragon des années 1228 et 1231; et dans Brussel, l'accord de l'année 1206, passé entre le roi, la comtesse de Champagne et Guy de Dampierre.

138. Slowe, in his *Survey of London*, liv. III, p. 54.

139. Édit donné à Bâville le 4 avril 1392.

140. En France, les Juifs étaient serfs, mainmortables, et les seigneurs leur succédaient. M. Brussel rapporte un accord de l'an 1206, entre le roi et Thibaut comte de Champagne, par lequel il était convenu que les Juifs de l'un ne prêteraient point dans les terres de l'autre.

141. On sait que, sous Philippe Auguste et sous Philippe le Long, les Juifs, chassés de France, se réfugièrent en Lombardie, et que là ils donnèrent aux négociants étrangers et aux voyageurs, des lettres secrètes sur ceux à qui ils avaient confié leurs effets en France, qui furent acquittées.

142. Voyez dans le corps du droit, la quatre-vingt-troisième *Novelle* de Léon, qui révoque la loi de Basile son père. Cette loi de Basile est dans Harménopule sous le nom de Léon, livre III, tit. VII, § 27.

143. Voyez la relation de François Pyrard, deuxième partie, chap. XV [p. 218].

144. Excepté les Carthaginois, comme on voit par le truité qui termina la première guerre punique.

145. *Métropole* est, dans le langage des anciens, l'État qui a fondé la colonie.

146. Polybe, liv. III [ch. XXII].

147. Le roi de Perse s'obligea, par un traité, de ne naviguer avec aucun vaisseau de guerre au-delà des roches Scyanées et des îles Chélidoniennes. Plutarque, *Vie de Cimon*. [XIX].

148. Aristote, *Des choses merveilleuses* [ch. 100]. Tite-Live, liv. VII de la seconde décade.

149. T. II, p. 170.

150. Ceci parut, il y a plus de vingt ans, dans un petit ouvrage manuscrit de l'auteur, qui a été presque tout fondu dans celui-ci.

151. Voyez les voyages de Frézier [p. 98].

152. Suivant milord Anson, l'Europe reçoit du Brésil tous les ans pour deux millions sterling en or, que l'on trouve dans le sable au pied des montagnes, ou dans le lit des rivières *[Voyage autour du monde, p. 701*. Lorsque je fis le petit ouvrage dont j'ai parlé dans la première note de ce chapitre, il s'en fallait bien que les retours du Brésil fussent un objet aussi important qu'il l'est aujourd'hui.

Book Twenty-Two

1. Le sel dont on se sert en Abyssinie a ce défaut, qu'il se consomme continuellement.
2. Hérodote, in Clio [1, 94], nous dit que les Lydiens trouvèrent l'art de battre la monnaie; les Grecs le prirent deux; les monnaies d'Athènes eurent pour empreinte leur ancien bœuf. J'ai vu une de ces monnaies dans le cabinet du comte de Pembrocke.
3. C'est un ancien usage à Alger, que chaque père de famille ait un trésor enterré. Laugier de Tassis, *Histoire du royaume d'Alger* [liv. I, chap. VIII, p. 117].
4. Voyez César, *De la Guerre civile,* liv. III [I, 2].
5. Tacite *[Annales], liv. VI* [17].
6. Loi des Saxons, chap. XVIII.
7. Voyez ci-après XXII, chap. XII.
8. En supposant l'argent à 49 livres le marc, et le cuivre à 20 sols la livre.
9. *Histoire des guerres civiles des Espagnols dans les Indes* [trad. Baudoin 1706, liv. I, chap. 6, pp. 20-21].
10. On appelait ainsi le projet de M. Law en France.
11. *Histoire de l'Église,* par Socrate, liv. II [chap. XVII].
12. Les Hollandais règlent le change de presque toute l'Europe par une espèce de délibération entre eux, selon qu'il convient à leurs intérêts.
13. Il y a beaucoup d'argent dans une place lorsqu'il y a plus d'argent que de papier; il y en a peu lorsqu'il y a plus de papier que d'argent.
14. Les frais de la voiture et de l'assurance déduits.
15. En 1744.
16. *Voyez le liv. XX, chap. XXIII.*
17. *Pline, Hist. nat., liv. XXXIII, art. 13.*
18. *Ibid.*
19. Ils recevaient dix onces de cuivre pour vingt.
20. Ils recevaient seize onces de cuivre pour vingt.
21. Pline, liv. XXXIII, art. 5.
22. Freinshemius, liv. V de la seconde décade.
23. *Ibid. loco citato. Ils* frappèrent aussi, dit le même auteur, des demis appelés quinaires, et des quarts appelés sesterces.
24. Un huitième, selon Budé, un septième, selon d'autres auteurs.
25. Pline, *Hist. nat., liv. XXXIII,* art. 13.
26. Pline, *Hist. nat., liv.* XXXIII, art. 13.
27. Voyez *la Science des médailles* du P. Joubert, éd. de Paris, *1739, p. 59*
28. *Extrait des vertus et des vices.*
29. Voyez Savotte, part II, chap. XII; et le *Journal des savants du* 28 juillet 1681, sur une découverte de *50* 000 médailles.
30. Idem, *Ibid.*
31. Idem, *Ibid.*
32. Chap. XVI.
33. L'Angleterre.

34. On ne parle point des cas où l'or et l'argent sont considérés comme marchandises.
35. Tacite, *Annales*, liv. VI [16].
36. Usure et intérêt signifiaient la même chose chez les Romains.
37. Voyez Denys d'Halicarnasse qui l'a si bien décrite [VI, 45].
38. *Usurae semisses, trientes, quadrantes*. Voyez là-dessus les divers traités du *Digeste et du Code de usuris;* et surtout la loi 17, avec sa note, au *ff. de usuris.*
39. Voyez les discours d'Appius là-dessus, dans Denys d'Halicarnasse [VI, 24].
40. *Annales, liv. VI* [22, 3].
41. L'an de Rome 388. Tite-Live, liv. VI [25].
42. *Unciaria usura*. Tite-Live, liv. VII [16].
43. *Annales, liv. VI* [22, 3].
44. Sous le consulat de L. ManliusTorquatus et de C. Plautius, selon Tite-Live, liv. VII [271; et c'est la loi dont parle Tacite, *Annales, liv. VI* [22, 3].
45. *Semiunciaria usura.*
46. Comme le dit Tacite, *Annales, liv. VI* [22, 3].
47. La loi en fut faite à la poursuite de M. Genucius, tribun du peuple. Tite-Live, liv. VII, à la fin.
48. Veteri jam more fœnus receptum erat. Appien, De la Guerre civile, liv. I [54].
49. Permisit eos *legibus* agere. Appien, *De la Guerre civile*, liv. I, 54; et *l'Epitome* de Tite-Live, liv. LXIV.
50. L'an de Rome 663.
51. Liv. XI, chap. XIX.
52. Lettres à Atticus, liv. V, lettre XXI [12].
53. Tite-Live [liv. XXXV, 7].
54. *Ibid.*
55. L'an 561 de Rome. Voyez Tite-Live [ibid.].
56. Annales, liv. VI [22, 2].
57. L'an 615 de Rome.
58. Voyez les *Lettres de Cicéron à Atticus, liv.* IV, lettres XV et XVI.
59. Cicéron à Atticus, liv. VI, lettre I.
60. Pompée, qui avait prêté au roi Ariobarsane six cents talents, se faisait payer trente-trois talents attiques tous les trente jours. Cicéron à Atticus, liv. V, lettre XXI; liv. VI, lettre 1, 3.
61. *Ut neque Salaminis, neque cui eis dedisset, fraudi esset*. Ibid. [V, 21, 12].
62. L'édit de Cicéron la fixait à un pour cent par mois, avec l'usure de l'usure au bout de l'an. Quant aux fermiers de la république, il les engageait à donner un délai à leurs débiteurs. Si ceux-ci ne payaient pas au temps fixé, il adjugeait l'usure portée par le billet. Cicéron à Atticus, liv. VI, lettre I [16].
63. Voyez ce que dit Luccéius, lettre XXI à Atticus, liv. V. Il y eut même un sénatus-consulte général pour fixer l'usure à un pour cent par mois. Voyez la même lettre.
64. Leg. *12, ff. De verborum significatione.*

Book Twenty-Three

1. Traduction du commencement de Lucrèce, par le sieur d'Hesnaut.
2. Les Garamantes.
3. Liv. I, chap. VIII.
4. *Pater est quem nuptiae demonstrant.*
5. C'est pour cela que, chez les nations qui ont des esclaves, l'enfant suit presque toujours la condition de la mère.
6. Le P. Du Halde, t. I, p. 156.
7. Le P. Du Halde, t. II, p. 124.
8. On distingue les femmes en grandes et petites, c'est-à-dire en légitimes ou non; mais il n'y a point une pareille distinction entre les enfants. « C'est la grande doctrine de l'empire », est-il dit dans un ouvrage chinois sur la morale, traduit par le même père [t. III], p. 140.
9. Voyez Aristote, *Politique, liv. VI,* chap. IV.
10. *lbid.,* liv. III, chap. III.
11. *Relation de Thomas Gage, p. 171.*
12. *Relation* de Thomas Gage p. 58.
13. Au liv. XVI, chap. IV.
14. Voyez Kempfer, qui rapporte un dénombrement de Méaco [t. II, chap. 5, p. 308].
15. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. I, p. 347.
16. Le Japon est composé d'îles, il y a beaucoup de rivages, et la mer est très poissonneuse.
17. La Chine est pleine de ruisseaux.
18. Voyez le P. Du Halde, t. II, pp. 139, 142 et suivantes.
19. La plupart des propriétaires des fonds de terre, dit Burnet, trouvant plus de profit en la vente de leur laine que de leur blé, enfermèrent leurs possessions. Les communes qui mouraient de faim, se soulevèrent: on proposa une loi agraire; le jeune roi écrivit même là-dessus: on fit des proclamations contre ceux qui avaient renfermé leurs terres. *Abrégé de l'histoire de* la *réforme, pp.* 44 et 83.
20. *Voyages* de Dampierre, t. II, p. 41.
21. *P. 167.*
22. Voyez le *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. V, part, I, pp. 182 et 188.
23. Par la valeur, la discipline et les exercices militaires.
24. Les Gaulois, qui étaient dans le même cas, firent de même.
25. Dans ses lois, liv. V [737 e].
26. *République, liv. V [460* a].
27. *Politique, liv. VII,* chap. XVI [15].
28. *Ibid.*
29. *Politique, liv. III,* chap. III [III, V, 7].
30. Soixante livres sterling.
31. Liv. VI [12].
32. *Oeuvres morales* : Des oracles qui ont cessé [414 A].
33. Liv. VII, p. 496 [7, 3].

34. J'ai traité ceci dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [chap. XIII].
35. Liv. LVI [2-9].
36. Liv. Il [VIII, 22].
37. L'an de Rome 277.
38. Voyez sur ce qu'ils firent à cet égard, Tite-Live, liv. XLV; *l'Epitome*de Tite-Live, liv. LIX; Aulu-Gelle, liv. I, chap. VI; Valère Maxime, liv. II, chap. *LX*.
39. Elle est dans Aulu-Gelle, liv. I, chap. VI.
40. Voyez ce que j'ai dit au liv. V, chap. XIX.
41. César, après la guerre civile, ayant fait faire le cens, il ne s'y trouva que cent cinquante mille chefs de famille. *Epitome*de Florus sur Tite-Live, douzième décade.
42. Voyez Dion, liv. XLIII, et Xiphilin, in *August.* [1678, p. 86].
43. Dion, liv. XLIII, chap. XXV; Suétone, *Vie de César,* chap. XX; Appien, liv. II [2], *De la guerre civile.*
44. Eusèbe, dans sa *Chronique.*
45. Dion, liv. LIV, chap. XVI.
46. L'an 736 de Rome.
47. *Julias rogationes, Annales, liv.* III [chap. XXV].
48. L'an 762 de Rome. Dion, liv. LVI, chap. I.
49. J'ai abrégé cette harangue, qui est d'une longueur accablante : elle est rapportée dans Dion, liv. LVI [2-9].
50. Marcus Papius Mutilus et Q. Poppaenus Sabinus. Dion, liv. LVI.
51. Dion, liv. LVI [10].
52. Le titre XIV des *Fragments* d'Ulpien distingue fort bien la loi Julienne de la Papienne.
53. Jacques Godefroi en a fait une compilation.
54. Le trente-cinquième est cité dans la loi 19, *ff. De ritu nuptiarum.*
55. Liv. III, chap. XV.
56. Denys d'Halicarnasse [II, 49].
57. Les députés de Rome, qui furent envoyés pour chercher des lois grecques, allèrent à Athènes et dans les villes d'Italie.
58. Aulu-Gelle, liv. II, chap. XV.
59. Suétone, *in Augusto,* chap. XLIV [3].
60. Tacite, *[Annales]*, liv. II [51, 2]. *Ut numerus liberorum in candidatis præpolleret, quod lex jubebat.*
61. Aulu-Gelle, liv. II, chap. XV.
62. Tacite, *Annales, liv.* XV [19].
63. Voyez la loi 6, § 5, *ff. De decurionibus.*
64. Voyez la loi *2,* ff. *De minoribus.*
65. Loi 1, § 3; et *2, § 1, ff. De vacatione et excusat. muner.*
66. *Fragments* d'Ulpien, tit. XXIX, § 3.
67. Plutarque, *Vie de Numa* [25, 10].
68. Voyez les *Fragments* d'Ulpien, aux titres XIV, XV, XVI, XVII et XVIII, qui sont un des beaux morceaux de l'ancienne jurisprudence romaine.
69. Sozomène, liv. I, chap. IX. On recevait de ses parents; *Fragments* d'Ulpien, tit. XVI, § 1.
70. Sozomène, liv. I, chap. IX, et leg. unic. cod. Theodos. *De infirmi spaeni scœlibis et orbitatis.*
71. *Oeuvres morales: De l'amour des pères envers leurs enfants* [2].

72. Voyez un plus long détail de ceci dans les *Fragments* d'Ulpien, tit. XV et XVI.
73. *Fragments* d'Ulpien, tit. XVI, § 1.
74. *Fragments* d'Ulpien, tit. XIV. Il paraît que les premières lois Juliennes donnèrent trois ans. Harangue d'Auguste dans Dion, liv. LVI [2-9]; Suétone, *Vie d'Auguste,* chap. XXXIV. D'autres lois Juliennes n'accordèrent qu'un an; enfin la loi Papienne en donna deux: *Fragments* d'Ulpien, tit. XIV. Ces lois n'étaient point agréables au peuple, et Auguste les tempérait ou les raidissait selon qu'on était plus ou moins disposé à les souffrir.
75. C'était le trente-cinquième chef de la loi Papienne, leg. 19, ff. *De ritu nuptiarum.*
76. Voyez Dion, liv. LIV, anno 736; Suétone in *Octavio,* chap. XXXIV.
77. Voyez Dion, liv. LIV; et dans le même Dion, la harangue d'Auguste, liv. LVI [2-9].
78. *Fragments* d'Ulpien, tit. XVI ; et la loi 27, cod. *De nuptiis.*
79. *Fragments* d'Ulpien, tit. XVI, § 3.
80. Voyez Suétone, *in Claudio,* chap. XXIII [3].
81. Voyez Suétone, *Vie de Claude,* chap. XXIII [3]; et les *Fragments* d'Ulpien, tit. XVI, § 3.
82. Dion, liv. LIV; *Fragments* d'Ulpien, tit. XIII.
83. Harangue d'Auguste, dans Dion, liv. LVI [7].
84. *Fragments* d'Ulpien, chap. XIII; et la loi 44, ff. *De ritunuptiarum, à* la fin.
85. Voyez les *Fragments* d'Ulpien, tit. XIII et XVI.
86. Voyez la loi 1, au Cod. *De nat. lib.*
87. *Novelle* 117.
88. Loi 37, § 7, ff. *De oper. libert.; Fragments* d'Ulpien, tit. XVI, § 2
89. *Fragments, ibid.*
90. Voyez ci-dessous le chap. XIII du liv. XXVI.
91. Excepté dans de certains cas. Voyez les *Fragments* d'Ulpien, tit. XVIII; et la loi unique, au Code *De caduc. tollend.*
92. *Relatum de moderanda Papia Poppae.* Tacite, *Annales,* liv. III, [25, 1], p. 117.
93. Il les réduisit à la quatrième partie. Suétone, *in Nerone,* chap. X [2].
94. Voyez le *Panégyrique* de Pline [34-35].
95. Sévère recula jusqu'à vingt-cinq ans pour les mâles, et vingt pour les filles, le temps des dispositions de la loi Papienne, comme on le voit en conférant le *Fragment* d'Ulpien, tit. XVI, avec ce que dit Tertullien, *Apologet.,* chap. IV.
96. P. Scipion, censeur, dans sa harangue au peuple sur les mœurs, se plaint de l'abus qui déjà s'était introduit, que le fils adoptif donnait le même privilège que le fils naturel. Aulu-Gelle, liv. V, chap. XIX.
97. Voyez la loi 31, ff. *De ritu nuptiarum.*
98. Auguste, par la loi Papienne, leur donna le même privilège qu'aux mères. Voyez Dion, liv. LVI. Numa leur avait donné l'ancien privilège des femmes qui avaient trois enfants, qui est de n'avoir point de curateur. Plutarque, dans la *Vie de Numa* [X, 5].
99. Claude le leur accorda. Dion, liv. LX [24].
100. Leg. Apud*eum,* ff. *De manumissionibus, § 1.*
101. Dion, Liv. LV.
102. Voyez dans les *Offices* de Cicéron, liv. I [150], ses idées sur cet esprit de spéculation.
103. Nazaire, *in Panegyrico Constantini,* anno 321.
104. Voyez la loi 1, 2 et 3, au Code Théodosien, *De bonis maternis, maternique generis,* etc., et la loi unique, au même Code, *De bonis quæ filiis famil. acquiruntur.*

105. Leg. unica, Cod., *De infirm. pœn. cœlib. et orbit.*
106. Sozomène [liv. I, chap. IX] p. 27.
107. Leg. 2 et 3, Cod. Théod., *De jure lib.*
108. Leg. *Sancimus,* Cod. *De nuptiis.*
109. *Novelle* 127, chap. III; *Novelle* 118, chap. V.
110. Leg. 54, *ff. De condit. et demonst.*
111. Leg. 5, § 4, *De jure patronatus.*
112. Paul, dans ses *Sentences*, liv. III, tit. IV, § 15.
113. *Antiquités romaines*, liv. II [15].
114. *Ibid.*
115. Liv. IX [51].
116. Liv. III *De legib.* [8, 19].
117. *De moribus Germanorum* [XIX, 6].
118. Il n'y a point de titre là-dessus dans le Digeste: le titre du Code n'en dit rien, non plus que les *Novelles.*
119. *Histoire de l'univers,* chap. V, de la France.
120. Les pays mahométans l'entourent presque partout.
121. Édit de 1666, en faveur des mariages.
122. Voyez Chardin, *Voyage de Perse,* t. VIII [p. 86].
123. Voyez *l'Histoire de* la *réforme d'Angleterre,* par M. Burnet [t. I, liv. III, pp. 257-263].

Book Twenty-Four

1. Great joke: not having many wives to themselves, they must wander among the people, where their lust leads!
2. The first comparison: Christianity: Mohammedanism.
3. Add to Machiavelli's violent beginnings the beginning of religion, and then ask what is an unarmed prophet?
4. The story of Sabacos originates in Herodotus, II, 139.
5. police.
6. Thus, it appears that a nation of angels would indeed govern themselves—and well—for the nature of government is not limited to the restraint of passions, but is instead an extension beyond to the release of human capabilities reaching toward the perfect.
7. *esprit.*
8. See opening of Chapter: Bayle says Christians could not form a political state; i.e., laws. What is "spirit of the laws?" Thus, "advice" only when the advice—in the form of law—would shock the spirit of the government.
9. *esprit.*
10. In the case of laws there is a parallel with logos, which is a chain to the extent that it directs, and necessarily so, the search for truth. Reason must be orderly. Laws based on reason must follow this order. Law guides human reason with chains; religion guides the heart, the feelings, with advice.
11. *bon* (*bien* as "good" was used in the preceding clause.)
12. Why is there not perfection for the "universality of things?" Things do not reason. Or, is this perfection based on something else? Or, is there no perfection other than that of logos?
13. Or, "relative"; the word is *prochain*.
14. *gardez la foi*; literally, to keep the faith.
15. esprit.
16. Chapter not in manuscript; possibly extracted from Book XII on "punishment."
17. actions.
18. Society must tend always to good—bad laws must be countered by good religion. Bad religion must be countered by good laws.
19. Cf., XI, 9: Aristotle distinguishes monarchies by matters of accident, "like the virtues or the vices of the prince." In light of XXIV, 14 the accident is not the virtue (the power of the Ganges is a matter of accident, while virtue is in human power); therefore the accident is that a prince might be virtuous! That is, princes are no more virtuous by nature than subjects.
20. *quelquefois*; here the sense is "occasionally."
21. In ms., Ch. 14, with title, "How the Civil Laws Correct Religion."
22. Following Thucydides.
23. Foë
24. This is Thucydides's version. When Montesquieu's juries are in full force, the religion must leave plenty of time for public affairs to be transacted. As Xenophon said, this was a peculiar malady of the democratic state.
25. Extensive commerce produces numerous sects. Democratic commerce require fewer holy days. The many sects of commercial democracies, therefore, must moderate their claims on individual souls. This characterizes Protestant countries.

26. Cf., Book 18. This is the Thucydides version!
27. Zoroastrians.
28. *droit de police.*
29. *Pensées sur la comète* [CXIV], etc.
30. *Relation d'Éthiopie,* par le sieur Poncet, médecin, au quatrième recueil des *Lettres édifiantes, p. 290.*
31. Voyez Diodore, liv. II.
32. *Voyez la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du sixième siècle, t. V, par* M. Dupin.
33. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. III, part. I, p. 63.
34. *Histoire des Juifs,* par Prideaux.
35. C'est l'inconvénient de la doctrine de Foë et de Laockium.
36. *Liv. II [9] des Lois.*
37. *Sacrum commissum, quod nequeexpiar ipoterit, impie commissum est; quod expiari poterit, publici sacerdotes expianto*.
38. Voyez la relation de Frère Jean Duplan Carpin, envoyé en Tartarie par le pape Innocent IV, en l'année 1246.
39. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. V, part. I, p. 192.
40. *Lettres édifiantes,* quinzième recueil [p. 13].
41. *Politique, liv. VII,* chap. XVII.
42. Suétone, *in Augusto,* chap. XXXI [6].
43. *Ibid.*
44. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes, t. IV,* part, I, p. 127.
45. Voyez Prideaux, *Vie de Mahomet, p. 64.*
46. Dans l'Alcoran, liv. I, chap. *de la Vache* [II, 78].
47. En renonçant à la loi du talion.
48. *De moribus German.* [chap. XXI, 1].
49. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes,* t. VII, p. 303. Voyez aussi les *Mémoires du comte de Forbin,* et ce qu'il dit sur les Macassars [t. I, pp. 178-179].
50. Platon, *Des Lois*, liv. IX [865 d-e].
51. Voyez la tragédie d'Œdipe à Colone.
52. Platon, Des Lois, liv. IX [866 b].
53. Un philosophe chinois argumente ainsi contre la doctrine de Foë : « Il est dit, dans un livre de cette secte, que le corps est notre domicile, et l'âme l'hôtesse immortelle qui y loge; mais si le corps de nos parents n'est qu'un logement, il est naturel de le regarder avec le même mépris qu'on a pour un amas de boue et de terre. N'est-ce pas vouloir arracher du cœur la vertu de l'amour des parents? Cela porte de même à négliger le soin du corps, et à lui refuser la compassion et l'affection si nécessaire pour sa conservation: ainsi les disciples de Foë se tuent à milliers. » Ouvrage d'un philosophe chinois, dans le recueil du P. Du Halde, t. III, p. 52.
54. Voyez Thomas Bartholin, Antiquités danoises.
55. Relation du Japon, dans le Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes [t. V, part. 2].
56. Mémoires de Forbin [t. I, pp. 178-179].
57. M. Hyde.
58. Xénophon, *De* la *République d'Athènes* [chap. III, § 8].
59. Leg. 3, Cod. *De feriis.* Cette loi n'était faite sans doute que pour les païens.

60. Les catholiques sont plus vers le midi, et les protestants vers le nord.
61. *Nouveaux Voyages autour du monde,* t. II [partie I, p. 218].
62. *Voyage* de Bernier, t. Il, p. 137.
63. *Lettres édifiantes,* douzième recueil, p. 95.
64. *Voyage* de Bernier, t. II, p. 137.
65. Euripide dans Athénée, liv. II, p. 40.
66. On ne parle point ici de la religion chrétienne, parce que, comme on a dit au liv.XXIV, chap. I à la fin, la religion chrétienne est le premier bien.
67. *Vie de Mahomet* [p. 148-150].
68. Comme à la Chine [Du Halde, t. II, p. 138].
69. *Médecine statique,* sect. III, aphor. 22.
70. Sect. III, aphor. 23.
71. *Voyage de Perse*, t. II [p. 122].
72. *Voyage* de Bernier, t. II [pp. 137-138].

Book Twenty-Five

1. *police extérieure.*
2. *policés*; also “civilized.” But French allows *civilizes*, which Montesquieu did not choose. Thus, it is well to be literal.
3. Cf., above, XXIV:18. Here, Montesquieu effectively justifies his departure from Plato’s text, albeit not completely.
4. This takes up the project of rendering the gods non-self-contradictory.
5. *La police.*
6. *souverain pontife.*
7. Or, wit; *esprit.*
8. *droit de seigneur.*
9. Consider*Matthew* 6:21 and *Luke* 8:34, 16:15.
10. *[hommes] politiques.*
11. *de moeurs& de manières.*
12. *objet.*
13. To change religions one employs the passions and not the reason—one avoids to ask why and to involve the soul in conscious effort to alter its opinions. For it is not by filling the soul with a different opinion that we detach it from an old opinion. It is rather by leading it to forget
14. N.B. The use of “droits” here clearly means “rights” or “claims,” clearly establishing Montesquieu’s knowledgeable use of the term to mean “rights.”
15. *policés.*
16. See VI:13 on the goals of legislation and how despotism destroyed Christianity. Also, note XIV:15.
17. *malheureux*, in the ms.
18. “…d’une religion, que ceux qui la défendoientconnoissoient à peine,” in the MS.
19. Christianity, of course, originated in the East. Perhaps this Eastern habit of accepting any religion is what inclined them to think they might take it anywhere, such as into Europe.
20. *puissance*.
21. Lettre de saint Cyrille.
22. Ceci n’est point contradictoire avec ce que j’ai dit au chapitre pénultième du livre précédent: ici, je parle des motifs d’attachement pour une religion, et là, des moyens de la rendre plus générale.
23. Cela se remarque par toute la terre. Voyez sur les Turcs les *Missions du Levant,* le *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la Compagnie des Indes,* t. III, part. 1, p. 201, sur les Maures de Batavia; et le P. Labat, sur les nègres mahométans, etc.
24. La religion chrétienne et les religions des Indes : celles-ci ont un enfer et un paradis, au lieu que la religion des Sintos n’en a point.
25. Entrant dans la mosquée de Buchara, il enleva l’Alcoran, et le jeta sous les pieds de ses chevaux. *Histoire des Tartares*, part. III, p. 273.
26. *Ibid., p.* 342.
27. Cette disposition d’esprit a passé jusqu’aux Japonais, qui tirent leur origine des Tartares, comme il est aisé de le prouver.
28. Annales, liv. II [Liv. III, 60, 2].
29. Nombres, chap. XXXV [11- 15].

30. Ibid. [16-21].
31. *Lilius* Giraldus, p. 726.
32. Peuples de la Sibérie. Voy. la *Relation* de M. Everard Isbrandsides, dans le *Recueil des voyages du Nord,* t. VIII [p. 13].
33. Voyez M. Hyde.
34. *Des Lois,* liv. X [885 b].
35. Rogum vino ne respergito. Loi des Douze Tables.
36. *Des Lois,* liv. IV [716 d].
37. Je ne parle point dans tout ce chapitre de la religion chrétienne, parce que, comme j'ai dit ailleurs, la religion chrétienne est le premier bien. Voyez la fin du chapitre I du livre précédent, et la *Défense de l'esprit des lois,* seconde partie.
38. Voyez le Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes, t. V, part. I, p. 192.
39. C'est la source de l'aveuglement des Juifs, de ne pas sentir que l'économie de l'Évangile est dans l'ordre des desseins de Dieu, et qu'ainsi elle est une suite de son immutabilité même.
40. Liv. VI, chap. XXIV.
41. Voyez Kempfer [Histoire du Japon, t. III, ch. 1, pp. 1-3].
42. *Mémoires* du comte de Forbin [t. I, p. 252].
43. Histoire des Tartares, part. V [p. 409].
44. *Voyage* de François Pyrard, chap. XXVII [t. I, p. 432].

Book Twenty-Six

1. This book does not exist as such in the manuscript.But its existence is already called for in ms.Note 896, Book XXIII:21.“voyez ci-dessous le chap. 12 du Liv des Loix dans le rapport qu’elles doivent avoir dans l’ordere des choses sur lesquelles elles statuent, et le chap. 14 du Liv. De la composition des Loix [Book XIX].”
2. Droit in both cases.
3. The word “succession” is used by Montesquieu for “succession to the throne” and for the “inheritance of private goods.”
4. police
5. puissance
6. autorité
7. Liv. IX, Des Lois [869 d].
8. M. Bayle, dans sa Critique de l’histoire du calvinisme, parle de cette loi, p. 293.
9. Voyez la loi 5, au Code De repudiis et judicio de moribu ssublato.
10. Loi des Bourguignons, tit. XLVIII.
11. Dans le code des Wisigoths, liv. III, tit. IV, § 13.
12. Sous peine d’infamie; une autre, sous peine de prison.
13. Plutarque, Vie de Solon [XXII, 4].
14. Plutarque, Vie de Solon [XXII, 1]; et Galien, in Exhort. ad Art. chap. VIII.
15. De civitate Dei, liv. III [chap. XXI].
16. Liv. II, chap. XII.
17. Novelle 21.
18. Liv. II, tit. XIV, §§ 6, 7 et 8.
19. Le P. Du Halde, sur la seconde dynastie [t. I, pp. 313 et 316].
20. Tite-Live, Décade III [liv. XXIX, chap. XXIX].
21. Voyez les Voyages de M. Schaw, t. I, p. 402.
22. Comme à Lovengo en Afrique. Voyez le Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la compagnie des Indes, t. IV, part. 1, p. 114, et M. Smith, Voyage de Guinée, part. II, p. 150, sur le royaume de Juida.
23. Voyez *les Lettres édifiantes*, quatorzième recueil [pp. 387-389]; et *les Voyages qui ont servi à l’établissement de la compagnie des Indes*, t. III, part. II, p. 644.
24. *Recueil des voyages qui ont servi à l’établissement de la Compagnie des Indes*, t. IV, part. I, pp. 35 et 103.
25. Comme ils firent, lorsque Pompée assiégea le temple, voyez Dion, liv. XXXVII [16].
26. Leg. 5, ff. ad leg. Juliampeculatus.
27. Cap. quisquis17, quaestione 4; Cujas, Observationes, liv. XIII, chap. XIX, t. III.
28. Beaumanoir, Ancienne coutume de Beauvaisis, chap. XVIII.
29. Leg. I, Code ad leg. Jul. de adulteriis.
30. Aujourd’hui, en France, elles ne connaissent point de ces choses.
31. Leg. 11, § ult. ff. ad leg. Jul. de adulteriis.
32. Novelle 134, chap. X.
33. Leg. 7, Code De repudiis et judicio de moribus sublato.

34. Authentique Hodie quantis cumque, Code De repudiis.
35. Authentique Quod hodie; Code De repudiis.
36. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus, au chap. XXI du liv. [XXIII] Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec le nombre des habitants.
37. Voyez la loi 16, ff. De ritu nuptiarum, et la loi 3, § I, aussi au Digeste, De donationibus inter virum et uxorem.
38. Cette loi est bien ancienne parmi eux. Attila, dit Priscus dans son Ambassade, s'arrêta dans un certain lieu pour épouser Esca, sa fille: « chose permise, dit-il, par les lois des Scythes » p. 22.
39. Histoire des Tartares, part. III, p. 256.
40. Cela fut ainsi chez les premiers Romains.
41. En effet, chez les Romains ils avaient le même nom; les cousins germains étaient nommés frères.
42. Ils le furent à Rome dans les premiers temps, jusqu'à ce que le peuple fit une loi pour les permettre: il voulait favoriser un homme extrêmement populaire, et qui s'était marié avec sa cousine germaine. Plutarque, au traité Des demandes des choses romaines [VI].
43. Recueil des voyages des Indes, t. V, part. I [p. 98], Relation de l'état de l'île de Formose
44. L'Alcoran, chap. Des femmes [IV, 28].
45. Voyez François Pyrard[Voyages, t. I, p. 172].
46. Ils étaient regardés comme plus honorables. Voyez Philon, De specialibus legibus quae pertinent ad prœcepta decalogi. Paris, 1640, p. 778.
47. Voyez la loi 8, au Code De incestis et inutilibus nuptiis.
48. *Lettres édifiantes*, quatorzième recueil, p. 403.
49. Le seigneur nommait des prud'hommes pour faire la levée sur le paysan; les gentilshommes étaient contraints à la contribution par le comte, l'homme d'église par l'évêque. Beaumanoir, chap. XXII.
50. Liv. I des Lois [4].
51. [Politique], liv. III, chap. XIII.
52. Hyperbolus. Voyez Plutarque, Vie d'Aristide [7, 3-4].
53. Il se trouva opposé à l'esprit du législateur.
54. Plutarque, dans sa Comparaison de Lycurgue et de Numa [25, 3].
55. Plutarque, Vie de Caton [le Jeune, 25, 9-12]. Cela se passa de notre temps, dit Strabon, liv. XI, [9, 1].
56. Leg. xi, § ult. ff. ad leg. Jul. de adulteriis.
57. Loi des Wisigoths, liv. III, tit. IV, § 6.
58. Voyez l'inca Garcilasso de la Vega, p. 108.
59. Voyez ci-dessus, liv. V, chap. XIV; liv. VIII, chap. XVI-XX; liv. IX, chap. IV-VII, et liv. X, chap. IX et X.
60. Venise.
61. Chap. XIV, part. XII [p. 198].

Book Twenty-Seven

1. These “virtues,” not coming from the city, presumably come from nature.
2. The Spartan error re-duplicated at Rome.
3. Cf. para. 10, where Servius Tullus is one of three Roman legislators following spirit of old Roman Law (wih Romulus &Numa). Is Cicero, then, the corrupter, since M. has explained Voconian Law as preserving division of lands and combating luxury of women.
4. Love of family is natural, not conventional, and stronger than convention. Did Cicero see this?Page: 2
5. Cicero among them. Now he’s on other side, of the “friends” perhaps.
6. These “virtues,” not coming from the city, presumably come from nature.
7. Cicero, then, was perhaps honest, naturally so! The discussion of stoicism is explained herein.
8. Montesquieu, in XXIII,21 (to which this note cites), calls Augustus’s code “the most beautiful part of Roman Civil Law.”He reunited virtue (or law-abidingness) and nature. That Chapter speaks of corruption of ancient morals aimed at propagation, and refers the reader back to V, 19, on “5 Questions” showing “Consequences of Principles of the Three Governments.”See Question 5: What governments require censors? In XXIII, 21 Augustus declares, “it is the men who make the city.”Page: 2
9. Denys d’Halicarnasse, liv. II, chap. III, Plutarque dans sa *Comparaison de Numa et de Lycurgue* 24, 11.
10. *Ast si intestatus moritur, cui suus haeres nec extabit,* agnatus proximus familiam habeto. Fragment de la loi des Douze Tables, dans Ulpien, titre dernier.
11. Voy. les Fragments d’Ulpien, § 8, tit. XXVI, Institutes, tit. III, In proemio ad Senatus consultum Tertullianum.
12. Paul, liv. IV *De Sententiis*, tit. VIII, § 3.
13. Institutes, liv. III, tit. I, § 15.
14. Liv. IV [40], p. 276.
15. Denys d’Halicarnasse prouve, par une loi de Numa, que la loi qui permettait au père de vendre son fils trois fois, était une loi de Romulus, non pas des décemvirs. Liv. II [27].
16. Voyez Plutarque, *Vie de Solon* [XXI, 3].
17. Ce testament, appelé *in procinctu*, était différent de celui que l’on appela *militaire,* qui ne fut établi que par les constitutions des empereurs, leg. I, ff. *De militari testamento : ce* fut une de leurs cajoleries envers les soldats.
18. Ce testament n’était point écrit, et était sans formalités, *sine libra et tabulis,* comme dit Cicéron, liv. I *de l’Orateur* [53].
19. *Institutes, liv. II,* tit. X, § 1 ; Aulu-Gelle, liv. XV, chap. XXVII. On appela cette sorte de testament, *per æs et libram.*
20. Ulpien, tit. X, § 2.
21. Théophile, *Institutes, liv. II,* tit. X.
22. Ils n’en eurent qu’au temps de la guerre de Pyrrhus. Tite-Live, parlant du siège de Véies, dit: *nondum argentum signatum erat*, liv. IV [60, 6].
23. *Tit. XX, § 13.*
24. *Institutes, liv. II, tit. X, § 1.*
25. *Titius, sois mon héritier.*
26. *La vulgaire, la pupillaire, l’exemplaire.*

27. *Auguste, par des raisons particulières, commença à autoriser les fidéicommis. Institutes, liv. II, tit. XXIII, § 1.*
28. *Ad liberos matris intestatae hœreditas, lege XII tabularum, non pertinebat, quia ferninae suos haeredes non habent. Ulpien, fragm. tit. XXVI, § 7.*
29. Quintus Voconius, tribun du peuple, la proposa. Voyez Cicéron, *Seconde harangue contre Verrès* [I, 42]. Dans *l'Epitome* de Tite-Live, liv. XLI, il faut lire Voconius, au lieu de Volumnius.
30. *Sanxit.. ne quis haeredem virginem neve mulierem faceret.* Cicéron, *Seconde harangue contre Verrès* [liv. I, la préture urbaine, 107].
31. *Legem tulit, ne qui shœredem mulierem institueret,* liv. XLI.
32. *Seconde harangue contre Verrès* [ibid., 104].
33. Liv. III de la *Cité de Dieu* [chap. XXI].
34. *Epitome*de Tite-Live, liv. XLI.
35. Liv. XVII, chap. VI.
36. *Institutes, liv.* II, tit. XXII.
37. Liv. II, tit. XXII.
38. *Nemo censuit plus Fadiae dandum, quam posset ad eam lege Voconia pervenire. De finibus bonorum et malorum*, liv. II [XVII, 55].
39. *Cum lege Voconia mulieribus prohiberetur ne qua majorem centum millibu snummum hœreditatem posset adire,* liv. LVI [10].
40. *Qui census esset. Seconde harangue contre Verrès* [ibid., 107].
41. *Census non erat*. Ibid. [104].
42. Liv. IV [24].
43. In *oratione pro Caecina* [XXXIV, 99].
44. Ces cinq premières classes étaient si considérables, que quelquefois les auteurs n'en rapportent que cinq.
45. *In Caeritum tabulas referri; œratius fieri.*
46. Cicéron, *De finibu sbonorum et malorum,* liv. III [XVIII, 58].
47. Ibid. [XVII, 54-55].
48. Sextilius disait qu'il avait juré de l'observer. Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, liv. Il [XVII, 55].
49. Voyez ce que j'en ai dit au liv. XXIII, chap. XXI.
50. Voyez sur ceci les Fragments d'Ulpien, tit. XV, § 16.
51. La même différence se trouve dans plusieurs dispositions de la loi Papienne. Voyez les *Fragments* d'Ulpien, §§ 4 et 5, titre dernier; et le même au même titre § 6.
52. *Quod tibi filiolus, vel filia, nascitur ex me, Jura parentis habes; propter me scriberis haeres.*JUVÉNAL, *Sat.* IX [v. 83 et 87].
53. Voyez la loi 9, code Théodosien, *De bonis proscriptorum;* et Dion, liv. LV; voyez les *Fragments* d'Ulpien, titre dernier § 6; et titre XXIX, § 3.
54. *Fragments* d'Ulpien, tit. XVI, § 1; Sozomène, liv. I, chap. XIX.
55. Liv. XX, chap. I.
56. Liv. IV, tit. VIII, § 3.
57. Tit. XXVI, § 6.
58. C'est-à-dire l'empereur Pie, qui prit le nom d'Adrien par adoption.
59. Leg. 2, cod. *De jure liberorum, Institutes, liv. III, tit.* III, § 4, *de senatus consulto Tertulliano.*
60. Leg. 9, Cod. *De suis et legitimis liberis.*
61. Leg. 12, Cod. *Ibid.,* et les *Novelles* 118 et 127.

Book Twenty-Eight

1. “My spirit leads me to speak of forms changing into new bodies.” This is to be compared with an alternate read of Ovid, bk. I, 1, which might say, “I speak of souls borne away in new bodies changing form.”Cohler sbstitutes “imagination” for “spirit,” p. 532.
2. Religion, it seems, makes men liars.
3. Note the difference between “women” (femmes) and “ladies” (dames).
4. I.e., if she were not a “lady.”
5. Louis IX.
6. The Capetians. Hugh Capet.
7. *droit des gens*—alternatively, law of nations, law of peoples. *trés sage*—alternatively, most wise.
8. à *appeler*. Here the word must mean “appeal” or “summon,” since the action is directed “form his court” and not “to” or “against” his court. All three translations are appropriate depending upon syntax: challenge, appeal, summon.
9. The ordinance called *Roussillon* was actually promulgated in Paris in January 1564. This is the ordinance that established the start of the civil year as January 1.
10. Paragraph added in 1757.
11. This passage is a note elevated to text in the 1749 edition.
12. Louis IX died, apparently of the plague, while on the crusade to Tunis of 1270.
13. Voyez le prologue de la loi salique. M. de Leibnitz dit, dans son traité *De l’origine des Francs*, que cette loi fut faite avant le règne de Clovis; mais elle ne put l’être avant que les Francs fussent sortis de la Germanie: ils n’entendaient pas pour lors la langue latine.
14. Voyez Grégoire de Tours.
15. Voyez le prologue de la loi des Bavarois et celui de la loi salique.
16. Ibid.
17. *Lex Angliorum Werinorum, hoc est, Thuringorum.*
18. *Il*s ne savaient point écrire.
19. Euric les donna, Leuvigilde les corrigea. Voyez la Chro*nique* d’Isidore. Chaindasuinde et Recessuinde les réformèrent. Egiga fit faire le code que nous avons, et en donna la commission aux évêques : on conserva pourtant les lois de Chaindasuinde et de Recessuinde, comme il panait par le seizième concile de Tolède.
20. Voyez le prologue de la loi des Bavarois.
21. On en trouve seulement quelques-unes dans le décret de Childebert.
22. Voyez le prologue du Code des Bourguignons, et le Code même, surtout le tit. XII, § 5, et le tit. XXXVIII. Voyez aussi Grégoire de Tours, liv. II, chap. XXXIII; et le code des Wisigoths.
23. Voyez ci-dessous le chap. III.
24. Voyez le chap. II, §§ 8 et 9; et le chap. IV, §§ 2 et 7.
25. *De bello Gallico, liv. VI* [23, 1-3].
26. Liv. I, formule 8.
27. Chap. XXXI.
28. Celui de Clotaire de l’an 560, dans l’édition des *Capitulaires* de Baluze, t. I, art. 4; *ibid., in fine.*
29. Capitulaires ajoutés à la loi des Lombards, liv. I, tit. XXV, chap. LXXI; liv. II, tit. XLI, chap. VII; et tit. LVI, chap. I et II.
30. Ibid., liv. II, tit. V.

31. Ibid. liv. Il, tit. VII, chap. I.
32. Ibid., chap. II.
33. Ibid., liv. Il, tit. XXXV, chap. II.
34. Dans la loi des Lombards, liv. II, tit. LXVII.
35. Au chapitre I de ce livre.
36. Loi salique, tit. XLIV, § I.
37. *Qui res in pag oubi remanet proprias habet. Loi salique*, tit. XLIV, § 15; voyez aussi le § 7.
38. *Q ui in truste dominica est, ibid.,* tit. XLIV, § 4.
39. *Si Romanus homo conviva regis fuerit, ibid., § 6*
40. Les principaux Romains s'attachaient à la cour comme on le voit par la vie de plusieurs évêques qui y furent élevés. Il n'y avait guère que les Romains qui sussent écrire.
41. Ibid., tit. XLV.
42. *Lidus*, dont la condition était meilleure que celle du serf. Loi des Allemands, chap. XCV.
43. Tit. XXXV, §§ 3 et 4.
44. L'abbé Dubos.
45. Témoin l'expédition d'Arbogaste, dans Grégoire de Tours, Histoire, liv. Il [chap. 9].
46. Les Francs, les Wisigoths et les Bourguignons.
47. Il fut fini l'an 438.
48. La vingtième année du règne de ce prince, et publiée deux ans après par Anian, comme il paraît par la préface de ce code.
49. L'an 504 de l'ère d'Espagne: *Chronique* d'Isidore.
50. *Francum, aut barbarum, aut hominem qui salica lege vivit.* Loi salique, tit. XLV, § 1.
51. *Selon la loi romaine sous laquelle l'église vit,* est-il dit dans la loi des Ripuaires, tit. LVIII, § I. Voyez aussi les autorités sans nombre là-dessus, rapportées par M. Ducange, au mot Lex *romana.*
52. Voyez les capitulaires ajoutés à la loi salique dans Lindembroch, à la fin de cette loi, et les divers codes des lois des barbares, sur les privilèges des ecclésiastiques à cet égard. Voyez aussi la lettre de Charlemagne à Pépin, son fils, roi d'Italie, de l'an 807, dans l'édition de Baluze, t. I, p. 452, où il est dit qu'un ecclésiastique doit recevoir une composition triple; et le recueil des capitulaires, liv. V, art 302, 1, édition de Baluze.
53. Voyez cette loi.
54. J'en parlerai ailleurs, liv. XXX, chap. VI, VII, VII et IX.
55. Agobard, *Opera.*
56. Voyez Gervais de Tilburi, dans le recueil de Duchesne, t. *III, p. 366: Facta pactione cum Francis, quod illic Gothi patriis legibus, moribus paternis vivant. Et sic Narbonensis provincia Pippino subjicitur.* Et une chronique de l'an 759, rapportée par Catel, *Histoire du Languedoc.* Et l'auteur incertain de la *Vie* de Louis le Débonnaire, sur la demande faite par les peuples de la Septimanie, dans l'assemblée *in Carisiaco*, dans le recueil de Duchesne, t. *II, p. 316.*
57. *In illa terra in qua judicia secundum legem Romanam terminantur, secundum ipsam legem judicetur; et in illa terra in qua,* etc., art. *16.* Voyez aussi l'art. 20.
58. Voyez les art. 12 et *16* de l'édit de Pistes, *in Cavilono*, *in Narbona,* etc.
59. Voyez ci-dessous les chap. IX, X et XI.
60. Voyez ce que dit Machiavel de la destruction de l'ancienne noblesse de Florence.
61. Il commença à régner en 642.
62. *Nous ne voulons plus être tourmentés par les lois étrangères, ni par les romaines, Loi* des Wisigoths, liv. II, tit. I, § 9 et *10.*

63. *Ut tam Gotho Romanam quam Romano Gotham matrimonio liceat sociari,* Loi des Wisigoths, liv. III, tit. I, chap. I.

64. Voyez, dans Cassiodore, les condescendances que Théodoric, roi des Ostrogoths, prince le plus accrédité de son temps, eut pour elles (liv. IV, lettres XIX et XXVI).

65. La révolte de ces provinces fut une défection générale, comme il paraît par le jugement qui est à la suite de *l'Histoire.* Paulus et ses adhérents étaient Romains; ils furent même favorisés par les évêques. Vamba n'osa pas faire mourir les séditieux qu'il avait vaincus. L'auteur de *l'Histoire* appelle la Gaule Narbonnaise la nourrice de la perfidie.

66. *Gothi qui cladi superfuerant, ex Gallia cum uxoribus liberis que egressi, in Hispaniam ad Teudim jam palam tyrannum se receperunt. De bello Gothorum* liv. I, chap. XIII.

67. *Capitulaires,* édition de Baluze, liv. VI, Chap. CCCXLIII, p. 981, t. I.

68. M. de La Thaumassière en a recueilli plusieurs. Voyez, par exemple, les chapitres LXI, LXVI, et autres.

69. *Missi dominici.*

70. « Que les évêques, dit Charles le Chauve, dans le capitulaire de l'an 844, art. 8, sous prétexte qu'ils ont l'autorité de faire des canons, ne s'opposent pas à cette constitution, ni ne la négligent. » Il semble qu'il en prévoyait déjà la chute.

71. On inséra dans le recueil des canons un nombre infini de décrétales des papes; il y en avait très peu dans l'ancienne collection. Denys le Petit en mit beaucoup dans la sienne; mais celle d'Isidore Mercator fut remplie de vraies et de fausses décrétales. L'ancienne collection fut en usage en France jusqu'à Charlemagne. Ce prince reçut des mains du pape Adrien Il, la collection de Denys le Petit, et la fit recevoir. La collection d'Isidore Mercator parut en France vers le règne de Charlemagne; on s'en entêta: ensuite vint ce qu'on appelle le *Corps du droit canonique.*

72. Voyez l'édit de Pistes, art. 20.

73. Cela est marqué expressément dans quelques prologues de ces codes. On voit même dans les lois des Saxons et des Frisons des dispositions différentes, selon les divers districts. On ajouta à ces usages quelques dispositions particulières que les circonstances exigèrent: telles furent les lois dures contre les Saxons.

74. J'en parlerai ailleurs.

75. Préface des *Formules* de Marculfe.

76. Lois des Lombards, liv. II, tit. LVIII, § 3.

77. Ibid., liv. *II,* tit. XLI, *§ 6.*

78. *Vie de* saint *Léger.*

79. Loi des Lombards, liv. II, tit. XLI, *§ 6.*

80. *Voyez ci-dessus le chap. V.*

81. Cela se rapporte à ce que dit Tacite, que les peuples germains avaient des usages communs et des usages particuliers.

82. Loi des Ripuaires, tit. VI, VII, VIII et autres.

83. Ibid., tit. XI, XII et XVII.

84. C'est celui où un antrustion, c'est-à-dire un vassal du roi, en qui on supposait une plus grande franchise, était accusé. Voyez le titre LXXVI du *Pactus legis* salicae.

85. Voyez le titre LXXVI du *Pactus legis* salicae.

86. Comme il se pratique encore aujourd'hui en Angleterre.

87. Tit. XXXII; tit. LVII, § 2; tit. LIX, § 4.

88. Voyez la note suivante.

89. Cet esprit parait bien dans la loi des Ripuaires, tit. LIX, § 4 et tit. LXVII, § 5; et le capitulaire de Louis le Débonnaire, ajouté à la loi des Ripuaires, de l'an 803, art. 22.

90. Voyez cette loi.
91. La loi des Frisons, des Lombards, des Bavarois, des Saxons, des Thuringiens et des Bourguignons.
92. Dans la loi des Bourguignons, tit. VIII, § 1 et 2, sur les affaires criminelles; et le tit. *XLV,* qui porte encore sur les affaires civiles. Voyez aussi la loi des Thuringiens, tit. *I,* § 3 1 ; tit. VII, § 6 et tit. VIII; et la loi des Allemands, tit. LXXXIX; la loi des Bavarois, tit. VIII, chap. II, § 6, et chap. III, § 1, et tit. IX, chap. IV, § 4; la loi des Frisons, tit. *II, § 3,* et tit. XIV, § 4; la loi des Lombards, liv. I, tit. XXXII, § 3; et tit. XXXV, § 1; et liv. II, tit. XXXV, § 2.
93. Voyez ci-dessous le chap. XVIII, à la fin.
94. Et quelques autres lois des barbares aussi.
95. Tit. LVI.
96. *Ibid.,* tit. LVI.
97. Cela paraît par ce que dit Tacite: *Omnibus idem habitus [Germanie, IV, 2].*
98. Velleius Paterculus, liv. II, chap. CXVIII, dit que les Germains décidaient toutes les affaires par le combat.
99. Voyez les codes des lois des Barbares, et, pour les temps plus modernes, Beaumanoir, sur la *Coutume de Beauvaisis.*
100. *La loi des Bourguignons*, chap. XLV.
101. Voyez les Oeuvres d'Agobard.
102. Voyez Beaumanoir, *Coutume de Beauvaisis,* chap. *LXI.* Voyez aussi la loi des Angles, chap. XIV, où la preuve par l'eau bouillante n'est que subsidiaire.
103. Tit. XIV.
104. Chap. XXXI, § 5.
105. *Si placeret domino nostro ut eos transferret ad legem Francorum*.
106. Voyez cette loi, tit. LIX, § 4; et tit. LXVII, § 5.
107. *Loi des Lombards*, liv. Il, tit. LV, chap. XXXIV.
108. L'an 962.
109. *Ab Italiae proceribus est proclamatum, ut imperator sanctus, mutata lege, facinus indignum destruere. Loi des Lombards*, liv. II, tit. LV, chap. XXXIV.
110. Il fut tenu en l'an 967, en présence du pape Jean XIII, et de l'empereur Othon 1er.
111. Oncle d'Othon II, fils de Rodolphe, et roi de la Bourgogne Transjurane.
112. L'an 988.
113. *Cum in hoc ab omnibus imperiales aures pulsarentur.* Loi des Lombards, liv. II, tit. LV, chap. XXXIV.
114. Dans la loi des Lombards, liv. II, tit. *LV,* § 33. Dans l'exemplaire dont s'est servi M. Muratori, elle est attribuée à l'empereur Guy.
115. Dans la loi des Lombards, liv. II, tit. LV, § 23.
116. Voyez Cassiodore, liv. III, lettres XXIII et XXIV.
117. In palatio quoque Bera comesBarcinonensis, cum impeteretur a quodamv ocatoSunila, et infidelitatis argueretur, cum eodem secundum legem propriam, utpote quia uterque Gothus erat, equestri prœlio congressus est et victus. L'auteur incertain de la *Vie de Louis le Débonnaire*.
118. Voyez, dans la loi des Lombards, le liv. I, tit. IV, et tit. IX, § 23; et liv. II, tit. XXXV, § 4 et 5; et tit.LV, § 1, 2 et 3; les règlements de Rotharis; et au § 15, celui de Luitprand.
119. Ibid., liv. II, tit. IV, § 23.
120. Le serment judiciaire se faisait pour lors dans les églises; et il y avait dans la première race, dans le palais des rois, une chapelle exprès pour les affaires qui s'y jugeaient. Voyez les Formules de Marculfe, liv. I, chap. XXXVIII; les lois des Ripuaires, tit. LIX, § 4 et tit. LXV, § 5; l'Histoire de Grégoire de Tours; le capitulaire de l'an 803, ajouté à la loi salique.

121. Chap. XXXIX, p. 212.
122. On trouve ses constitutions insérées dans la loi des Lombards, et à la suite des lois saliques.
123. Dans sa constitution insérée dans la loi des Lombards, liv. II, tit. LV, § 31.
124. De l'an 1200.
125. *Coutume de Beauvaisis,* chap. XXXIX.
126. Chap. *LXI,* pp. 309 et 310.
127. Chartre de Louis le Gros, de l'an 1145, dans le recueil des ordonnances.
128. Ibid.
129. Chartre de Louis le Jeune, de l'an 1168, dans le recueil des ordonnances.
130. Voyez Beaumanoir, chap. LXIII, p. 325.
131. Voyez la *Coutume de Beauvaisis,* chap. XXVIII, p. 203.
132. *Additio sapientium Wilemari, tit. V.*
133. Liv. I, tit. VI, § 3.
134. Liv. Il, tit. V, § 23.
135. Ajouté à la loi salique sur l'an 819.
136. Voyez Beaumanoir, chap. LXIV, p. 323.
137. Ibid.*, p.* 329.
138. Voyez Beaumanoir, chap. III, pp. 25 et 329.
139. Voyez, sur les armes des combattants, Beaumanoir, chap. LXI, p. 308, et chap. LXIV, p. 328.
140. *Ibid*., chap. LXIV, p. 328. Voyez aussi les chartres de saint Aubin d'Anjou, rapportées par Galland, p. 263.
141. Chez les Romains, les coups de bâton n'étaient point infâmes. *Lege Ictus fustium*. *De iis* qui notantur infamia.
142. Ils n'avaient que l'écu et le bâton. Beaumanoir, chap. LXIV, p. 328.
143. Liv. I, tit. VI, § 1.
144. Ibid.*,* § 2.
145. *De moribus Germanorum* [VI, 6].
146. Dans le *Pactus legis salicœ*.
147. Nous avons l'ancienne loi, et celle qui fut corrigée par ce prince.
148. Liv. II, tit. LV, § 11.
149. On peut voir les romans grecs du moyen âge.
150. En l'an 1283.
151. Beaumanoir, chap. VI, pp. 40 et 41.
152. Ibid.*,* chap. LXIV, p. 328.
153. Ibid.*, p.* 330.
154. Ibid.
155. Ibid.
156. Les grands vassaux avaient des droits particuliers.
157. Beaumanoir, chap. LXIV, p. 330, dit: il *perdrait sa justice.* Ces paroles, dans les auteurs de ces temps-là, n'ont pas une signification générale, mais restreinte à l'affaire dont il s'agit: Desfontaines, chap. XXI, art 29.
158. Cet usage, que l'on trouve dans les capitulaires, subsistait du temps de Beaumanoir: voyez le chap. *LXI,* p. 315.
159. Beaumanoir, chap. XLIV, p. 330.

160. Ibid., chap. LXI, p. 309.
161. Beaumanoir, chap. LXI, p. 308. *Ibid.,* chap. XLIII, p. 239.
162. Ibid., chap. LXI, p. 314. Voyez aussi Desfontaines, chap. XXII, art. 24.
163. Beaumanoir, chap. LXIII, *p. 322.*
164. Ibid.
165. Ibid.
166. Ibid., *p. 323.*
167. Beaumanoir, chap. LXIII, *p. 324.*
168. Ibid., *p. 325.*
169. Ibid.
170. Ibid., *p. 323.* Voyez aussi ce que j'ai dit au liv. XVIII.
171. Ibid., chap. LXIII, *p. 322.*
172. Desfontaines, chap. XXII, art. 7.
173. *Habeant bellandi et testificandi licentiam*. Chartre de Louis le Gros, de l'an 1118.
174. Ibid.
175. Chap. LXI, *p. 315.*
176. Leur doit-on demander, avant qu'ils fassent nul serment, pour qui ils veulent témoigner; car l'enquesgist li point d'aus lever de faux témoignage. Beaumanoir, chap. XXXIX, p. *218.*
177. Beaumanoir, chap. LXI, *p. 316.*
178. Chap, VI, pp. *39* et 40.
179. Mais si le combat se faisait par champions, le champion vaincu avait le poing coupé.
180. Tit. XVI, § 2.
181. Tit. XLV.
182. Lettres à Louis de Débonnaire.
183. *Vie de saint Avit.*
184. « Car en la cour où l'on va par la raison de l'appel pour les gages maintenir, se bataille est faite, la querelle est venue à fin, si que il n'y a métier de plus d'apiaux » Beaumanoir, chap. *II,* p. 22.
185. Ibid., chap. LXI, p. 312, et chap. *LXVII,* p. 338.
186. Liv. II, chap. XV.
187. Beaumanoir, chap. LXI, pp. 310 et 311; et chap. LXVII, p. 337.
188. Beaumanoir, chap. LXI, p. 313.
189. Ibid., p. 314.
190. Qui s'étaient accordés au jugement.
191. Beaumanoir, chap. LXI, p. 314.
192. Chap. XXII, art. 1, 10 et 11. Il dit seulement qu'on leur payait à chacun une amende.
193. Appeler de faux jugement.
194. Beaumanoir, chap. LXI, p. 314.
195. Ibid. Desfontaines, chap. XXII, art. 9.
196. Desfontaines, *ibid.*
197. Beaumanoir, chap. LXI, p. 316; et Desfontaines, chap. XXII, art. 21.
198. Beaumanoir, chap. LXI, p. 314.
199. Desfontaines, chap. XXII, art. 7.

200. Voyez Desfontaines, chap. XXI, art. 11, 12 et suivants, qui distingue les cas où le fausseur perdait la vie, la chose contestée, ou seulement l'interlocutoire.
201. Beaumanoir, chap. *LXII,* p. 322. Desfontaines, chap. XXII, art. 3.
202. Le comte n'était pas obligé d'en prêter. Beaumanoir, chap. LXVII, p. 337.
203. « Nul ne peut faire jugement en sa cour », dit Beaumanoir, chap. LXVII, pp. 336 et 337.
204. Ibid., chap. LXII, p. 322.
205. Desfontaines, chap. XXI, art. 27 et 28.
206. Ibid., art. 28.
207. Chap. XXI, art. 37.
208. Il fallait ce nombre au moins. Desfontaines, chap. XXI, art. 36.
209. Voyez Beaumanoir, chap. LXVII, p. 337.
210. « Chi jugement est faus et mauvès ». *Ibid.,* chap. LXVII, p. 337.
211. « Vous avez fait ce jugement faux et mauvais, comme mauvais que vous êtes, ou par lovier, ou par promesse ». Beaumanoir, chap. LXVII, p. 337.
212. Ibid., *pp.* 337 et 338.
213. Desfontaines, chap. XXII, art. 14.
214. Ibid.
215. Capitulaire III, de l'an 812, art. 3, édition de Baluze, p. 497, et de Charles le Chauve, ajouté à la loi des Lombards, liv. II, art. 3.
216. Capitulaire III, de l'an 812, art. 2, édition de Baluze, p. 497.
217. *Cum fidelibus*: *Capitulaire de Louis le Débonnaire*, édition de Baluze, p. 667.
218. Voyez le capitulaire de Charles le Chauve, ajouté à la *loi des Lombards*, liv. II, art. 3.
219. Capitulaire III, de l'an 812, art. 8.
220. Capitulaire ajouté à la loi des Lombards, liv. II, tit. *LIX*.
221. *Placitum.*
222. Cela paraît par les formules, les chartres et les capitulaires.
223. De l'an 757, édition de Baluze, p. 180, art. 9 et 10; et le synode *apud Vernas,* de l'an 755, art. 29, édition de Baluze, p. 175. Ces deux capitulaires furent faits sous le roi Pépin.
224. Capitulaire XI de Charlemagne, de l'an 805, édition de Baluze, p. 423; et loi de Lothaire, dans la loi des Lombards, liv. II, tit. *LII,* art. 23.
225. Officiers sous le comte: *scabini.*
226. Voyez la loi des Lombards, liv. II, tit. LII, art. 22.
227. On voit des appels de défaute de droit dès le temps de Philippe Auguste.
228. Chap. LXI, p. 315.
229. Beaumanoir, ibid.
230. Desfontaines, chap. XXI, art. 24.
231. Ibid., chap. XXI, art. 32.
232. Beaumanoir, chap. LXI, p. 312.
233. Desfontaines, chap. XXI, art. 29.
234. Sous le règne de Louis VIII, le sire de Nesle plaidait contre Jeanne, comtesse de Flandre; il la somma de le faire juger dans quarante jours, et il l'appela ensuite de défaute de droit à la cour du roi. Elle répondit qu'elle le ferait juger par ses pairs en Flandre. La cour du roi prononça qu'il n'y serait point renvoyé, et que la comtesse serait ajournée.
235. Desfontaines, chap. XXI, art. 34.

236. Ibid., art. 9.
237. Beaumanoir, chap. LXI, p. 311.
238. Ibid., *p.* 312. Mais celui qui n'aurait été homme, ni tenant du seigneur, ne lui payait qu'une amende de 60 livres.
239. Ibid., *p.* 318.
240. Chap. XXI, art. 35.
241. En 1260.
242. Liv. I, chap. II et VII; liv. II, chap. X et XI.
243. Comme il parait partout dans les *Établissements;* et Beaumanoir, chap. LXI, p. 309.
244. C'est-à-dire, appeler de faux jugements.
245. *Établissements, liv.* I, chap. VI; et liv. Il, chap. XV.
246. Ibid., liv. II, chap. XV.
247. Ibid ., liv. I, chap. LXXVIII; et liv. II, chap. XV.
248. Ibid., liv. I, chap. LXXVII.
249. Ibid., liv. II, chap. XV.
250. Ibid. liv. I, chap. LXXVIII.
251. Ibid., liv. II, chap. XV.
252. Mais si on ne faussait pas, et qu'on voulût appeler, on n'était point reçu. *Établissements, liv.* II, chap. XV. Li *sire en auroit le recort de sa cour, droit faisant*
253. Ibid., liv. I, chap. VI et LXVII; et liv. II, chap. XV; et Beaumanoir, chap. XI, p. 58.
254. *Établissements, liv.* I, chap. *I,* II et III.
255. Chap. XXII, art. 16 et 17.
256. Chap. LXI, p. 309.
257. Ibid.
258. Voyez Beaumanoir, Desfontaines, et les *Établissements,* liv. II, chap. X, XI, XV et autres.
259. Voyez les *Ordonnances* du commencement de la troisième race, dans le recueil de Laurière, surtout celles de Philippe Auguste sur la juridiction ecclésiastique, et celle de Louis VIII sur les Juifs; et les chartres rapportées par M. Brussel, notamment celle de saint Louis sur le bail et le rachat des terres, et la majorité féodale des filles, t. II, liv. III, p. 35; et *ibid.,* l'ordonnance de Philippe Auguste, p. 7.
260. Chap. LXIII,p. 327; *ibid.,* chap. LXI, p. 312.
261. Voyez les *Établissements* de saint Louis, liv. II, chap. XV; l'Ordonnance de Charles VII, de 1453.
262. Chap. XXI, art. 21 et 22.
263. Liv. I, chap. CXXXVI.
264. Chap. II, art. 8.
265. Desfontaines, chap. XXII, art. 7. Cet article et le 21, du chap. XXII du même auteur ont été jusqu'ici très mal expliqués. Desfontaines ne met point en opposition le jugement du seigneur avec celui du chevalier, puisque c'était le même; mais il oppose le vilain ordinaire à celui qui avait le privilège de combattre.
266. Les chevaliers peuvent toujours être du nombre des juges. Desfontaines, chap. XXI, art. 48.
267. Chap. XXII, art. 14.
268. Desfontaines, chap. XXI, art. 33.
269. En 1332.
270. Voyez quel était l'état des choses du temps de Boutillier, qui vivait en l'an 1402. *Somme rurale, liv. I, p. 19* et 20.
271. Ci-dessus, chap. XXX.

272. Beaumanoir, chap. LXI, pp. 312 et 318.
273. *Ibid.*
274. Desfontaines, chap. XXI, art. 14.
275. *Des parlements de France, liv. I,* chap. XVI.
276. Chap. *LXI, p. 315.*
277. Comme dit Beaumanoir, chap. XXXIX, p. 209.
278. On prouvait par témoins ce qui s'était déjà passé, dit, ou ordonné en justice.
279. Chap. XXXIX, p. 218.
280. Desfontaines, dans son *Conseil,* chap. XXII, art. 3 et 8; et Beaumanoir, chap. XXXIII; *Établissements, liv. I,* chap. XC.
281. Chap. XXII, art. 8.
282. À présent que l'on est si enclin à appeler » dit Boutillier, *Somme rurale, liv. 1,* tit. III, p. 16.
283. En 1324.
284. *Advocatus de parte publica.*
285. Voyez cette constitution et cette formule dans le second volume des *Historiens d'Italie, p.* 175.
286. Recueil de Muratori, p. 104, sur la loi 88 de Charlemagne, liv. I, tit. XXVI, § 78.
287. Autreformule*ibid., p.* 87.
288. *Ibid., p.* 104.
289. *Ibid., p.* 95.
290. *Ibid., p. 88.*
291. *Ibid., p. 98.*
292. *Ibid., p. 132.*
293. *Ibid., p. 132.*
294. *Ibid., p. 137.*
295. *Ibid., p. 147.*
296. *Ibid.*
297. *Ibid., p. 168.*
298. *Ibid., p. 134.*
299. *Ibid., p. 107.*
300. *Liv. I,* chap. I; et liv. II, chap. XI et XIII.
301. Chap. I, et chap. LXI.
302. Voyez ces lois dans les *Vies des Saints* du mois de juin, t. III, p. *26.*
303. *Qui continue nostram sacram curiamsequiteneatur, instituatur qui facta et causas, in ipsa curia promoveata tque prosequatur.*
304. Préface sur les établissements.
305. Chap. XXIX.
306. Voyez ci-dessus le chap. XXIX.
307. *Chap.* LXI, p. 309.
308. Il dit lui-même dans son prologue: Nus luy*en prit onques mais cette chose dont j'ay*.
309. Il n'y a rien de si vague que le titre et le prologue. D'abord ce sont les usages de Paris et d'Orléans, et de cour de baronnie; ensuite ce sont les usages de toutes les cours laies du royaume, et de la prévôté de France; ensuite ce sont les usages de tout le royaume, et d'Anjou, et de cour de baronnie.
310. *Établissements, liv. II, chap. XV.*

311. Voyez Dutillet, sur la cour des pairs. Voyez aussi La Roche-Flavin, liv. I, chap. III; Budé, et Paul Émile.
312. Les autres affaires étaient décidées par les tribunaux ordinaires.
313. Voyez l'excellent ouvrage de M. le président Hénault sur l'an 1313.
314. Beaumanoir, chap. XI, p. 58.
315. Les femmes veuves, les croisés, ceux qui tenaient les biens des églises, pour raison de ces biens. *Ibid.*
316. Voyez tout le chapitre XI de Beaumanoir.
317. Les tribunaux clercs, sous prétexte du serment, s'en étaient même saisis, comme on le voit par le fameux concordat passé entre Philippe Auguste, les clercs et les barons, qui se trouve dans les *Ordonnances* de Laurière.
318. Beaumanoir, chap. XI, p. 60.
319. Voyez Boutillier, *Somme rurale,* tit. IX, quelles personnes ne peuvent faire demande en cour laie; et Beaumanoir, chap. XI, p. 56; et les règlements de Philippe Auguste à ce sujet; et l'établissement de Philippe Auguste fait entre les clercs, le roi et les barons.
320. Au mot *Exécuteurs testamentaires.*
321. Du 19 mars 1409.
322. On suivait en Italie le code de Justinien. C'est pour cela que le pape Jean VIII, dans sa constitution donnée après le synode de Troyes, parle de ce code, non pas parce qu'il était connu en France, mais parce qu'il le connaissait lui-même; et sa constitution était générale.
323. Le code de cet empereur fut publié vers l'an 530.
324. *Décrétales, liv. V,* tit. *De privilegiis,* capite*super specula.*
325. Par une chartre de l'an 1312, en faveur de l'université d'Orléans, rapportée par Dutillet.
326. *Coutume de Beauvaisis,* chap. I, de l'office des baillis.
327. Dans la commune, les bourgeois étaient jugés par d'autres bourgeois, comme les hommes de fief se jugeaient entre eux. Voyez La Thaumassière, chap. XIX.
328. Aussi toutes les requêtes commençaient-elles par ces mots: « Sire juge, il est d'usage qu'en votre juridiction, etc. », comme il paraît par la formule rapportée dans Boutillier, *Somme rurale, liv. 1,* tit. XXI.
329. Le changement fut insensible. On trouve encore les pairs employés du temps de Boutillier, qui vivait en 1402, date de son testament, qui rapporte cette formule au liv. I, tit. XXI : « Sire juge, en ma justice haute, moyenne, et basse, que j'ai en tel lieu, cour, plaids, baillis, hommes féodaux et sergents. » Mais il n'y avait plus que les matières féodales qui se jugeassent par pairs. *Ibid., liv. I,* tit. *I,* p. 16.
330. Comme il paraît par la formule des lettres que le seigneur leur donnait, rapportée par Boutillier, *Somme rurale, liv. I,* tit. XIV. Ce qui se prouve encore par Beaumanoir, *Coutume de Beauvaisis,* chap. I, Des baillis. Ils ne faisaient que la procédure. « Le bailli est tenu en la présence des hommes à prendre les paroles de chaux qui plaident, et doit demander as parties se ils veulent avoir droit selon les raisons que ils ont dites; et se ils disent, *Sire, oïl,* le bailli doit contraindre les hommes que ils fassent le jugement. » Voyez aussi les *Établissements de saint Louis, liv. I,* chap. CV; et liv. II, chap. XV: « Li juge, si ne doit pas faire le jugement. »
331. Beaumanoir, chap. *LXVII,* p. 336; et chap. *LXI,* pp. 315 et 316; les *Établissements, liv.* II, chap. XV.
332. Elle est de l'an 1287.
333. *Ut, si ibi delinquant, superiores sui possint animadvertere in eosdem.*
334. Voyez comment on prouvait l'âge et la parenté: Éta*blissements, liv.* I, chap. LXXXI et LXXII.
335. Prologue sur la *Coutume de Beauvaisis*.
336. Chap. XII.
337. Voyez le recueil des ordonnances de Laurière.
338. Cela se fit ainsi lors de la rédaction des coutumes de Berry et de Paris. Voyez La Thaumassière, chap. III.

339. Dans le *Spectateur anglais.*

Book Twenty-Nine

1. “bon droit des gens” —“bon” here means “sound” rather than “good,” and “droit des gens” recurs to the usage of Book X and subsequent discussions, such as Book XXVI, where it is called “le droit civil de l’univers.”
2. The financial “System” of John Law, under Louis XIV.
3. The Bas Empire is the closing phase of the Roman Empire, dating from 192 to 476 BC. It might alternatively be called the period of the reign of the minor emperors. The Haut Empire (the glory days) extends from 27 BC to the opening of the Bas Empire.
4. *Dictionnaire de L’Académie française*, 4th Edition (1762) : DROIT DE RÉGALE. s.f. Le droit que le Roi a de percevoir les fruits des Évêchés vacans, des Abbayes vacantes, & de pourvoir pendant ce temps-là aux Bénéfices qui sont à la collation de l’Évêque. *La régale. Le droit de régale est un droit de la Couronne. La régale est ouverte par la mort de l’Évêque & en quelques autres cas, & n’est fermée que quand le successeur a prêté serment de fidélité au Roi, & a fait enregistrer son serment.*
5. Collection of papal epistles responding to specific juridical questions.
6. Liv. XX, chap. I.
7. Cécilius dit qu’il n’a jamais vu ni lu que cette peine eût été infligée; mais il y a apparence qu’elle n’a jamais été établie. L’opinion de quelques jurisconsultes, que la loi des Douze Tables ne parlait que de la division du prix du débiteur vendu, est très vraisemblable.
8. *De falsa legatione.* [Sur l’ambassade infidèle, 115].
9. Dion, liv. XLI [38].
10. Aristote, *République, liv.* V, chap. III.
11. Plutarque, *Vie de Denys.*
12. Lorsque l’hérédité était trop chargée, on éludait le droit des pontifes par de certaines ventes, d’où vint le mot *sine* sacris haereditas.
13. Liv. IX des Lois [873 c-d].
14. *Eorum qui de se statuebant, humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi.* Tacite [Annales, liv. VI, 35,2].
15. Rescrit de l’empereur Pie, dans la loi *3, § 1* et *2, ff. De bonis eorum qui ante sententiam mortem sibi consciverunt.*
16. Leg. 18, *ff. De in jus vocando.*
17. Voyez la loi des Douze Tables.
18. *Rapit in jus,* Horace, *Satire IX*. C’est pour cela qu’on ne pouvait appeler en jugement ceux à qui on devait un certain respect.
19. Voyez la loi 18, *ff. De in jus vocando.*
20. Par l’ancienne jurisprudence française, les témoins étaient ouïs des deux parts. Aussi voit-on, dans les *Établissements* de saint Louis, liv. I, chap. VII, que la peine contre les faux témoins en justice était pécuniaire.
21. Leg. 1, *ff. De receptatotibus.*
22. Leg. 1, ff. *De receptatoribus.*
23. Voyez ce que dit Favorinus sur Aulu-Gelle, liv. XX, chap. I.
24. Conférez ce que dit Plutarque, *Vie de Lycurgue [17, 5-6,* et 18, 1], avec les lois du *Digeste,* au titre *De furtis* et les *Institutes, liv. IV,* tit. I, § 1, 2 et 3.
25. *Des Lois,* liv. I [633 b].

26. *Inutilis aetas occidatur,* Syrian, *in Hermogenem*.
27. La loi Cornelia, *De sicariis, Institutes liv. IV, tit. III; De lege Aquilia, § 7.*
28. *Voyez la loi 4, ff. Ad leg. Aquil.*
29. *Ibid.* Voyez le décret de Tassillon, ajouté à la loi des Bavarois, *De popularibus legibus*, art. 4.
30. *Ut carmen necessarium*. Cicéron, *De legibus,* liv. II [23, 59].
31. C'est l'ouvrage d'Irnerius.
32. *Testament politique* [1688, t.I, chap. VIII, section VI, p. 257].
33. *Aut qualibet manumissione donatum inquietar evoluerit.* Appendice au code Théodosien, dans le premier tome des œuvres du P. Sirmond, p. 737.
34. Aulu-Gelle, liv. XX, chap. *I.*
35. On trouve dans le procès-verbal de cette ordonnance les motifs que l'on eut pour cela.
36. Dans son ordonnance de Montel-lès-Tours, Van 1453.
37. On pouvait punir le procureur, sans qu'il fût nécessaire de troubler l'ordre publie.
38. L'ordonnance de 1667 a fait des règlements là-dessus.
39. Liv. II, tit. XXXVII.
40. Dans l'appendice du P. Sirmond au code Théodosien, t. I.
41. Leg. I, code *De repudiis.*
42. Voyez l'authentique *sed hodie,* au code *De repudiis.*
43. Leg. *I, ff. De postulando.*
44. Dans ses *Sentences, liv.* IV, tit. IX.
45. *Della guerra civile di Francia, p. 96.*
46. Elle est du mois de novembre 1702.
47. Liv. IX des Lois [873 c-d].
48. C'est l'authentique *Sed cum testator.*
49. Liv. XII, tit. II, *§ 16.*
50. Voyez Jules Capitolin, *in Macrino.*
51. Ibid.
52. Dans son *Utopie*.

Book Thirty

1. *moeurs*: here translating Latin, *moribus*
2. *puissance*: the focus is on reputation rather than on command
3. The homonym “droit” is employed in this passage both for “right” or “law” and for “impost” or “duty.”
4. *jouissance*: literally “enjoyment,” also means “possession”
5. *fredum* (droit féodal)partie de l’amende revenant au fisc, *Reverso Dictionnaire*
6. distinguishing what occurs within our “trust” or “responsibility” and what occurs “within the boundaries or limits of our faithfuls.”
7. *Quantum vertice ad auras*

   *Aethereas, tantum radice ad Tartara tendit.*VIRGILE.
8. *Liv. VI* [XXI-XXVIII].
9. Par exemple, sa retraite d’Allemagne, *ibid.* [XXIX-XLIII].
10. *iv. VI* de la *Guerre des Gaules* [XXII, 1-2].Tacite ajoute: *Nulli domus, aut ager, aut aliqua cura; prout ad quem venere aluntur. De moribus Germanorum.*
11. *De moribus Germanorum* [XIII, 2-3].
12. Comites.
13. *De moribus Germanorum* [XIII-XIV].
14. *De bello Gallico, liv. VI [XXIII, 7-8].*
15. Voyez la *Vie de Dagobert.*
16. Voyez Grégoire de Tours, liv. VI, sur le mariage de la fille de Chilpéric. Childebert lui envoie des ambassadeurs pour lui dire qu’il n’ait point à donner des villes du royaume de son père à sa fille, ni de ses trésors, ni des serfs, ni des chevaux, ni des cavaliers, ni des attelages de bœufs, etc.
17. Voyez Zozime, liv. V [48, 3], sur la distribution du blé demandée par Alaric.
18. *Burgundiones partem Galliaeo ccupaverunt, terrasque cum Gallicis senatoribus diviserunt. Chronique* de Marius, sur l’an 456.
19. Liv. X, tit. *I,* §§ 8, 9 et 16.
20. Chap. *LIV,* §§ 1 et 2; et ce partage subsistait du temps de Louis le Débonnaire, comme il parait par son capitulaire de l’an 829, qui a été inséré dans la loi des Bourguignons, tit. LXXIX, § 1.
21. Voyez Procope, *Guerre des Goths.*
22. *Guerre des Vandales.*
23. *Licet eo tempore quo populus noster mancipiorum tertiam et dua sterrarum partes accepit,* etc. *Loi des Bourguignons*, tit. LIV, *§ 1*.
24. *Ut non amplius a Burgundionibus, qui infra venerunt, requiratur, quam ad præsens necessitas fuerit, medietas terrae*, *art.* II.
25. *De moribus Germanorum* [XXI, 2-3].
26. Et dans celui des Wisigoths.
27. Tit. LIV.
28. Cela est confirmé par tout le titre du code *de agricolis et censitis et colonis.*
29. *Si dentem optimati Burgundioni vel Romano nobili excusserit,* tit. XXVI, § 1; et Si *mediocribus personis ingenuis, tam Burgundionibus quam Romanis, ibid., § 2.*
30. Tit. LVII.

31. *Nec preme, nec summum molire per œthera currum.*
Altiusegressus, caelestia tecta cremabis;
Inferius, terras: medio tutissimus ibis.
Neu te dexterior tortum declinet ad Anguem,
Neve sinisterior pressam rota ducat ad Aram,
*Inter utrumque tene...*OVIDE, *Métamorphoses,* liv. II [v. 13-18].
32. Pendant que la Gaule était sous la domination des Romains, ils formaient des corps particuliers: c'étaient ordinairement des affranchis ou descendants d'affranchis.
33. Voyez Grégoire de Tours, liv. II, chap. XXVII ; Aimoin, liv. I, chap. XII.
34. Voyez les *Vies des saints.*
35. Grégoire de Tours, liv. III [chap. XI].
36. Ibid., liv. VI, chap. XXXI.
37. Lettre XLIII, liv. III dans Cassiodore.
38. Sur l'an 763. *Innumerabilibus spoliis et captivis totus ille exercitus ditatus, in Franciam reversus est.*
39. *Annales de Fulde*, année 739; Paul Diacre, *De gestis Langobardorum, liv.* III, chap. XXX ; et liv. IV, chap. I ; et l es *Vies des saints* citées note suivante.
40. Voyez les vies de saint Épiphane, de saint Eptadius, de saint Césaire, de saint Fidole, de saint Porcien, de saint Trévérius, de saint Eusichius, et de saint Léger; les miracles de saint Julien.
41. *Deerant quoque littora ponto.* Ovide. *[Métamorphoses],* liv. I [v. 293].
42. Les colons même n'étaient pas tous serfs : voyez les lois 18 et 23, au Code *de agricolis et censitis et colonis,* et la 20e du même titre.
43. Voyez *Grégoire de Tours, liv. II.*
44. Ibid., *liv. V.*
45. Cela paraît par toute *l'Histoire* de Grégoire de Tours. Le même Grégoire demande à un certain Valfiliacus comment il avait pu parvenir à la cléricature, lui qui était Lombard d'origine. Grégoire de Tours, liv. VIII.
46. *Quœ conditio universi surbibus per Galliam constitutis summopere est adhibita. Vie de saint Aridius.*
47. Liv. VII.
48. *Établissement de la monarchie française,* t. III, chap. XIV. *p. 515.*
49. Liv. III, chap. XXXVI.
50. *T. III, p. 514.*
51. *Judices atque præpositi tertias Romanorum, ab illis qui occupatas tenent, auferant, et Romanis sua exactione sine aliqua dilatione restituant, ut nihil fisco debeat deperire.* Liv. X, tit. I, chap. XIV.
52. Les Vandales n'en payaient point en Afrique. Procope, *Guerre des Vandales, liv.* I et II; *Historia miscella, liv. XVI,* p. 106. Remarquez que les conquérants de l'Afrique étaient un composé de Vandales, d'Alains et de Francs. *Historia miscella,* liv. XIV, p. 94.
53. *Établissement des Francs dans les Gaules,* t. III, chap. XIV, *p. 510.*
54. Il s'appuie sur une autre loi des Wisigoths, liv. X, tit. I, art. 2, qui ne prouve absolument rien: elle dit seulement que celui qui a reçu d'un seigneur une terre, sous condition d'une redevance, doit la payer.
55. *T. III, p. 511.*
56. Leg. 3, tit. LXIV, liv. XI.
57. *Établissement de la monarchie française,* t. III, chap. XIV, p. 513, où il cite l'art. 28 de l'édit de Pistes. Voyez ci-dessous le chap. XVIII.
58. Ibid., t. III, chap. IV, p. 298.
59. De l'an 815, chap. I. Ce qui est conforme au capitulaire de Charles le Chauve, de l'an 844, art. 1 et 2.

60. *Pro Hispanis in partibus Aquitaniæ, Septimaniae et Provinciae consistentibus*. Ibid.

61. *Excubias et explorationes quas wactas dicunt.* Ibid.

62. *Ils* n'étaient pas obligés d'en donner au comte. Ibid., art. 5.

63. *Ut pagenses Franci, qui caballos habent, cum suis comitibus in hoste mpergant.* défendu aux comtes de les priver de leurs chevaux; *ut hos temfacere, et debitos paraveredos secundum antiquam consuetudinem exsolver epossint.* Édit de Pistes, dans Baluze, p. 186.

64. Capitulaire de Charlemagne, de l'an 812, chap. I ; Édit de Pistes, de l'an 864, art. 27.

65. *Quatuor mansos.* Il me semble que ce qu'on appelait *mansus* était une certaine portion de terre attachée à une cense où il y avait des esclaves; témoin le capitulaire de l'an 853, *apud Sylvacum*,tit. *XIV,* contre ceux qui chassaient les esclaves de leur *mansus.*

66. Voyez ci-dessous le chap. XX de ce livre.

67. Dans Duchesne, t. II, p. 287.

68. Dans Duchesne, t. II, p. 89.

69. Voyez le capitulaire de l'an 858, art. 14.

70. Ils levaient encore quelques droits sur les rivières, lorsqu'il y avait un pont ou un passage.

71. Le *censu s*était un mot si générique, qu'on s'en servit pour exprimer les péages des rivières, lorsqu'il y avait un pont ou un bac à passer. Voyez le capitulaire III de l'an 803, édition de Baluze, p. 395, art. 1, et le Ve de l'an 819, p. 616. On appela encore de ce nom les voitures fournies par les hommes libres au roi ou à ses envoyés, comme il paraît par le *Capitulaire de Charles le Chauve* de l'an 865, art. 8.

72. M. l'abbé Dubos, et ceux qui l'ont suivi.

73. Voyez la faiblesse des raisons de M. l'abbé Dubos, *Établissement de la monarchie française,* t. III, liv. VI, chap. XIV ; surtout l'induction qu'il tire d'un passage de Grégoire de Tours sur un démêlé de son église avec le roi Charibert.

74. Par exemple, par les affranchissements.

75. Loi des Allemands, chap. XXII ; et la loi des Bavarois, tit. I, chap. XIV, où l'on trouve les règlements que les ecclésiastiques firent sur leur état.

76. Liv. V des Capitulaires, chap. CCCIII.

77. *Si ille de capite suo bene ingenuus sit, et in puletico publico censitus non est.* Liv. I, form. 19.

78. De l'an 789, édition des Capitulaires de Baluze, t. I, p. 250.

79. *Et ut ista ingenuitatis pagina firma stabilisque consistat.* Ibid.

80. *Pristinœque libertati donatos, et omni nobis debito censu Solutos.* Ibid.

81. *Præceptum pro Hispanis,* de l'an 812, édition de Baluze, t. I, p. 500.

82. De l'an 844, édition de Baluze, t. II, art. 1 et 2, p. 27.

83. *Capitulaire III*, de l'an 805, art 20 et 22, inséré dans le recueil d'Anzegise, liv. III, art. 15. Cela est conforme à celui de Charles le Chauve, de l'an 854, *apud Attiniacum,* art. 6.

84. *Undecumque legitime exigebatur.* Ibid.

85. De l'an 812, art. 10 et 11, édition de Baluze, t. I, p. 498.

86. *Undecumque antiquitus ad partem regis venire solebant, Capitulaire* de l'an 812, art. 10 et 11.

87. De l'an 813, art. 6, édition de Baluze, t. I, p. 508.

88. *De illis unde censa exigunt, Capitulaire* de l'an 813, art. 6.

89. Liv. IV des *Capitulaires,* art. 37, et inséré dans la loi des Lombards.

90. *Si qui sterram tributatiam, unde census ad partem nostram exire solebat, susceperit: liv.* IV des Capitulaires, art. 37.

91. De l'an 805, art. 8.

92. *Unde census ad partem regis exivit antiquitus,* Capitulaire de l'an 805, art. 8.
93. *Censibusv el paraveredi squosFranci homines ad regiam potestatem exsolvere debent.*
94. De l'an 864, art. 34, édition de Baluze, p. 192.
95. *De illis Francis hominibus qui censum regium de suo capite et de suis recellis debeant.* Ibid.
96. L'article 28 du même édit explique bien tout cela. Il met même une distinction entre l'affranchi romain et l'affranchi franc; et on y voit que le cens n'était pas général. Il faut le lire.
97. Comme il paraît par un capitulaire de Charlemagne, de l'an 813, déjà cité.
98. *Comites.*
99. *Qui sunt in truste regis,* tit. XLIV, art. 4.
100. Liv. I, formule 18.
101. Du mot *trew,* qui signifie *fidèle* chez les Allemands, et chez les Anglais *true,* vrai.
102. *Leudes, fideles.*
103. *Vassali, seniores.*
104. *Fiscalia.* Voyez la formule 14 de *Marculfe, liv.* I. Il est dit dans la *Vie de saint Maur, dédit fiscum unum ;* et dans les *Annales de Metz* sur l'an 747, *dedit illi comitatus et fiscos plurimos*. Les biens destinés à l'entretien de la famille royale étaient appelés *regalia.*
105. Voyez le liv. I, tit. I, *Des fiefs;* et Cujas sur ce livre.
106. Liv. IX, chap. XXXVIII.
107. *Quos honorar et muneribus, quos ab honore depelleret. Ibid., liv. VII.*
108. *Vel reliquis quibuscumque beneficiis, quodcumque ille, ve lfiscus noster, in ipsis locis tenuisse noscitur.* Liv. I, formule 30.
109. Liv. III, tit. VIII, § 3.
110. *Feudorum, liv.* I, tit. I.
111. C'était une espèce de précaire que le seigneur renouvelait ou ne renouvelait pas l'année d'ensuite, comme Cujas l'a remarqué.
112. Voyez le capitulaire de Charlemagne, de l'an 812, art. 3 et 4, édition de Baluze, t. I, p. 491 ; et l'édit de Pistes, de l'an 864, art. 26, t. II, p. 186.
113. *Et habebat unusquique comesvicarios et centenarios secum.* Liv. II des *Capitulaires,* art. 28.
114. On les appelait *compagenses.*
115. Donnés vers l'an 595, art. I. Voyez les *Capitulaires,* édition de Baluze, p. 20. Ces règlements furent sans doute faits de concert.
116. *Advocati.*
117. *Capitulaire de Charlemagne*, de l'an 812, art. 1 et 5, édition de Baluze, t. I, p. 490.
118. Voyez le capitulaire de l'an 803, donné à Worms, édition de Baluze, pp. 408 et 410.
119. Capitulaire de Worms, de l'an 803, édition de Baluze, p. 409; et le concile de l'an 845, sous Charles le Chauve, *in Verno palatio,* édition de Baluze, t. II, p. 17, art. 8.
120. *Capitulare quintum anni*8 19, art. 27, édition de Baluze, p. 618.
121. *De vassis dominicis qui adhuc intra casam serviunt, et tamen beneficia habere noscuntur, statutum est ut quicumque ex eis cum domino imperatore domi remanserint, vassallos suos casatos secum non retineant; sed cum comite, cujus pagenses sunt, ire permittant.* Capitulaire II, de l'an 812, art. 7, édition de Baluze, t. I, p. 494.
122. Capitulaire I de l'an 812, art. 5. *De hominibus nostris, et episcoporum et abbatum qui vel beneficia, vel talia propria habent*, etc. Édition de Baluze, t. I, p. 490.
123. De l'an 812, chap. I, édition de Baluze, p. 490. *Ut omnis homo liber qui quatuor manso svestitos de proprio suo, sive de alicujus beneficio, habet, ipse se præparet, et ipse in hostem pergat, sive cum seniore* suo.

124. T. III, liv. VI, chap. IV, p. 299, *Établissement de la monarchie française.*
125. *Capitulaire* de l'an 882, art. II, *apud Vernis palatium,* édition de Baluze, t. II, p. 17.
126. Art. 1 et 2; et le concile *in Verno palatio,* de l'an 845, art. 8, édition de Baluze, t. II, p. 17.
127. Plaids ou assises.
128. Capitulaires, liv. IV de la collection d'Anzegise, art. 57; et le capitulaire V de Louis le Débonnaire, de l'an 819, art. 14, édition de Baluze, t. I, p. 615.
129. Voyez ci-dessus p. [c. 12] la note cxixf; et la note cxx.
130. Que l'on trouve dans le recueil de Guillaume Lambard : *De priscis Anglorum legibus.*
131. Au mot *satrapia.*
132. Les *Assises de Jérusalem,* chap. CCXXI et CCXXII, expliquent bien ceci.
133. Les avoués de l'Église *(advocati)* étaient également à la tête de leurs plaids et de leur milice.
134. Voyez la formule 8 de Marculfe, liv. I, qui contient les lettres accordées à un due, patrice, *ou* comte, qui leur donnent la juridiction civile et l'administration fiscale.
135. *Chronique,* chap. LXXVIII, sur l'an 636.
136. Voyez Grégoire de Tours, liv. V, *ad annum 580.*
137. *Mallum.*
138. Joignez ici ce que j'ai dit au livre XXVIII, chap. XXVIII ; et au livre XXXI, chap. VIII.
139. Voyez sur tout ceci les capitulaires de Louis le Débonnaire, ajoutés à la loi salique, art. 2; et la formule des jugements, donnée par du Cange, au mot *boni homines*.
140. *Per bonos homines.* Quelquefois il n'y avait que des notables. Voyez l'Appendice aux *Formules* de Marculfe, chap. LI.
141. Et quelques droits sur les rivières dont j'ai parlé.
142. Voyez la *loi des Ripuaires*, tit. LXXXIX ; et la loi des Lombards, liv. II, tit. LII, § 9.
143. *Suscipere tant inimicitias, seu patris, seu propinqui, quant amicitias, necesse est: nec implacabiles durant; luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus.* Tacite, *De moribus Germanorum*.
144. Voyez cette loi, tit. II, sur les meurtres; et l'addition de Vulemar sur les vols.
145. *Additio sapientium,* tit. *I,* § 1.
146. Loi salique, tit. *LVIII,* § 1; tit. XVII, § 3.
147. Voyez surtout les titres III, IV, V, VI et VII de la loi salique, qui regardent les vols des animaux.
148. Liv. I, tit. VII, § 15.
149. Voyez la loi des Angles, tit. *I, § 1, 2, 4; ibid.,* tit. V, § 6; la loi des Bavarois, tit. I, chap. VIII et IX, et la loi des Frisons, tit. XV.
150. Tit. II, chap. XX.
151. Hozidra, Ozza, Sagana, Habilingua, Anniena. Ibid.
152. Ainsi la loi d'Ina estimait la vie une certaine somme d'argent, ou une certaine portion de terre. *Leges Inae regis,* tit. *de Vill icoregio. De priscis Anglorum Legibus,* Cambridge, 1644.
153. Voyez la loi des Saxons, qui fait même cette fixation pour plusieurs peuples, chap. XVIII. Voyez aussi la loi des Ripuaires, tit. XXXVI, § 11; la loi des Bavarois, tit. I. § 10 et 11. Si *aurum non habet, donet aliam pecuniam, mancipia, terram*, etc.
154. Voyez la *loi des Lombards*, liv. I, tit. XXV, § 21; *ibid.,* liv. I, tit. IX, § 8 et 34; *ibid., § 38*; et le capitulaire de Charlemagne de l'an 802, chap. XXXII, contenant une instruction donnée à ceux qu'il envoyait dans les provinces
155. Voyez dans Grégoire de Tours, liv. VII, chap. XLVII, le détail d'un procès, où une partie perd la moitié de la composition qui lui avait été adjugée, pour s'être fait justice elle-même, au lieu de recevoir la

satisfaction, quelques excès qu'elle eût soufferts depuis.

156. Voyez la *loi des Saxons*, chap. III, § 4; la *loi des Lombards*, liv. I, tit. XXXVII, § 1 et 2; et la *loi des Allemands*, tit. XLV, § 1 et 2. Cette dernière loi permettait de se faire justice soi-même, sur-le-champ, et dans le premier mouvement. Voyez aussi les *capitulaires de Charlemagne*, de l'an 779, chap. XXII; de l'an 802, chap. XXXII ; et celui du même, de l'an 805, chap. V.

157. Les compilateurs des lois des Ripuaires paraissent avoir modifié ceci. Voyez le titre LXXXV de ces lois.

158. Voyez le décret de Tassilon, *de popularibus legibus,* art. 3, 4, 10, 16, 19; la loi des Angles, tit. VII, § 4.

159. Liv. I, tit. IX, § 4.

160. *Pactus pro tenor epacis inter Childebertum et Clotarium, anno 593;* et *decretio Clotarii II regis, circa annum 595* chap. XI.

161. Lorsque la loi ne le fixait pas, il était ordinairement le tiers de ce qu'on donnait pour la composition, comme il paraît dans la loi des Ripuaires, chap. LXXXIX, qui est expliquée par le troisième capitulaire de l'an 813, édition de Baluze, t. I, p. 512.

162. Liv. I, tit. IX, § 17, édition de Lindernbrock.

163. Tit. LXX.

164. Tit. XLVI. Voyez aussi la loi des Lombards, liv. I, chap. XXI, § 3, édition de Lindembrock: Si *caballus cum pede*, etc.

165. Tit. XXVIII, § 6.

166. Comme il paraît par le décret de Clotaire Il, de l'an 595. *Fredustamenjudicis, in cujus pago est, reservetur.*

167. Tit. LXXXIX.

168. *Capitulare incerti anni* chap. LVII, dans Baluze, t. I, p. 515, Et il faut remarquer que ce qu'on appelle *fredum ou faida* dans les monuments de la première race, s'appelle *bannum* dans ceux de la seconde, comme il paraît par le capitulaire *de partibus Saxoniæ,* de l'an 789.

169. Voyez le capitulaire de Charlemagne, *de Villis, où* il met ces *freda*au nombre des grands revenus de ce qu'on appelait *villae*, ou domaines du roi.

170. Voyez les formules 3, 4 et 17, liv. I, de Marculfe.

171. Ibid., *Formule* 2, 3 et 4.

172. Voyez les recueils de ces chartres, surtout celui qui est à la fin du cinquième volume des *Historiens de France* des PP. bénédictins.

173. Voyez la 3, 4 et 14 du liv. I; et la chartre de Charlemagne, de l'an 771, dans Martène t. I, *Anecdot. collect. 11. Præcipientes jubemus ut ullus judex publicus... homine sipsius ecclesiæ et monasterii ipsius Morbacensis, tam ingenuos quam et servos, et qui super eorum terras manere, etc.*

174. *Traité des justices de village.*

175. Voyez M. Du Cange, au mot *hominium.*

176. Voyez les formules 3 et 4 de Marculfe, liv. I.

177. *Ne aliubi nisi ad ecclesiam, ubi relaxati sunt, mallum teneant,* tit. LVIII, § 1. Voyez aussi le § 19, édition de Lindembrock.

178. *Tabulariis.*

179. *Mallum.*

180. *Vita sancti Germerii, episcopi Tolosani, apud Bollandianos, 16 maii.*

181. Voyez aussi la *Vie de saint Melanius* et celle de *saint Déicole.*

182. Dans le concile de Paris, l'an 615. Episcopi, *velpotentes, qui in aliis possident regionibus, judices vel missos discussores de aliis provinciis non instituant, nisi de loco, qui justitiam percipiant et aliis reddant:* art. 19. Voyez aussi l'article 12.

183. Dans le concile de Paris, l'an 615, art. 5.

184. Dans la *loi des Lombards*, liv. II, tit. XLIV, chap. II, édition de Lindembrock.

185. *Servi aldiones, libellarii antiqui, vel alii noviter facti.* Ibid.

186. Lettre de l'an 858, art. 7, dans les Capitulaires, p. 108. *Sicut illae res et facultates in quibus vivunt clerici, ita et illœ sub consecratione immunitatis sunt de quibus debent militare vassalli.*

187. Il est ajouté à la loi des Bavarois, art. 7; voyez aussi l'art. 3 de l'édition de Lindembrock, p. 444. *Imprimis omnium jubendum est ut habeant ecclesiae earum justitias, et in vita illorum qui habitant in ipsis ecclesiis et post, tam in pecuniis quam et in substantiis earum.*

188. De l'an 857, *in synodo apud Carisiacum,* art. 4, édition de Baluze, p. 96.

189. Tit. III, chap. XIII, édition de Lindembrock.

190. Tit. LXXXV.

191. De l'an 595, art. 11 et 12, édition des capitulaires de Baluze, p. 19. *Pari conditione convenit ut si una centena in alia centena vestigium secuta fuerit et invenerit, vel in quibuscumque fidelium nostrorum terminis vestigium miserit, et ipsum in aliam centenam minime expellere potuerit, aut convictus reddat latronem,* etc.

192. *Si vestigius comprobatur latronis, tamen præsentia nihil longe mulctando; aut si persequens latronem suum comprehenderit, integram sibi compositionem accipiat. Quod si in truste invenitur, medietatem compositionis trustis adquirat, et capitale exigat a latrone,* art. 2 et 3.

193. Voyez le *Glossaire,* au mot *trustis.*

194. Insérée dans la loi des Lombards, liv. II, tit. *LII,* § 14. C'est le capitulaire de l'an 793, dans Baluze, p. 544, art. 10.

195. *Et si forsitan Francus aut Longobardus habens beneficium justitiam facere noluerit, ille judex in cujus ministerio fuerit, co tradica tilli beneficium suum, interimd m ipse aut missus ejus justitiam faciat.* Voyez encore la même *loi des Lombards*, *liv.* Il, tit. *LII,* § 2, qui se rapporte au *capitulaire de Charlemagne* de l'an 779, art. 21.

196. Le troisième de l'an 812, art. 10.

197. Second capitulaire de l'an 813, art- 14 et 20, p. 509.

198. *Capitulare quintum anni* 819, art. 23, édition de Baluze, p. 617. *Ut ubicumque missi, aut episcopum, aut abbatem, aut alium quemlibet, honore praeditum invenerint, qui justitiam facere noluit vel prohibuit, de ipsius rebus vivant quandiu in eo loco justitias facere debent.*

199. *Edictum in Carisiaco,* dans Baluze, t. II, p. 152. *Unusquisque advocatus pro omnibus de sua advocatione... in convenientia ut cum ministerialibus de sua advocatione quos invenerit contra hune bannum nostrum fecisse... castiget.*

200. *Edictum Pistense,* art. 18, édition de Baluze, t. II, p. 181. *Si in fiscum nostrum, vel in quamcumque immunitatem, aut alicujus potentis potestatem vel proprietatem confugerit,* etc.

201. *Liv. I. Maximum regni nostri augere credimus monimentum, si beneficia opportuna locis ecclesiarum, aut cui volueris dicere, benevola deliberatione concedimus.*

202. Je l'ai citée dans le chapitre précédent *: Episcopi vel potentes.*

203. *Histoire, liv. VI [5].*

204. *Totusque tractus armoricus, aliaeque Galliarum provinciæ.. Ibid.*

205. T. II, liv. III, chap. XVIII, p. 270.

206. Voyez le Discours préliminaire de M. l'abbé Dubos.

207. Voyez l'Établissement de la monarchie française, t. III, liv. VI, chap. IV, p. 304.

208. Il cite le titre XLIV de cette loi, et la loi des Ripuaires, tit. *VII* et XXXVI.

209. *Qui in truste dominica est*, tit. XLIV, § 4; et cela se rapporte à la formule XIII de Marculfe, *de regis antrustione*. Voyez aussi le tit. LXVI de la loi salique, § 3 et 4; et le tit. LXXIV ; et la loi des Ripuaires, tit. XI; et le capitulaire de Charles le Chauve, *apud Carisiacum,* de l'an 877, chap. XX.

210. Loi salique, tit. XLIV, § 6.
211. Ibid., § 4.
212. Ibid., § 1.
213. Ibid., tit. XLIV, § 15.
214. Ibid., § 7.
215. *Si quis, quolibet casu, dentem optimati Burgundioni vel Romano nobili excusserit, solidos viginti quinque cogatur exselvere; de mediocribu spersonis ingenuis, tam Burgundionibus quam Romanis, si dens excussus fuerit, decem solidis componatur; de inferioribus personis, quinque solidos,* art. 1, 2 et 3 du tit. XXVI de la *loi des Bourguignons*.
216. *Établissement de la monarchie française,* t. III, liv. VI, chap. IV et V.
217. *Établissement de la monarchie française, t. III,* chap. V, pp. 319 et 320.
218. Ibid*., liv. VI,* chap. IV, pp. 307 et 308.
219. Ibid*., p.* 309; et au chap. suiv., pp. 319 et 320.
220. Voyez le liv. XXVIII de cet ouvrage, chap. *XXVIII ;* et le liv. XXXI, chap. VIII.
221. *Itaque Colonia convenit et ita bannivimus, ut unusquisque judex crimino sum latronem ut audierit, ad casam suam ambulet, et ipsum ligare faciat: ita ut, si Francus fuerit, ad nostram præsentiam dirigatur et, si debilior persona fuerit, in loco pendatur. Capitulaire* de l'édition de Baluze, t. I, p. 19.
222. Voyez le livre XXVIII de cet ouvrage, chap. XXVIII ; et le livre XXXI, chap. VIII.
223. Chap. XLIII et XLIV.
224. *O qualem remunerationem reddidisti ei ! Fecit te liberum, non nobilem, quod impossibile est post libertatem.* Ibid.
225. *Établissement de la monarchie française,* t. III, liv. VI, chap. IV, p. 316.
226. Ibid.
227. Ibid.
228. *Omnes episcopi molesti fuerunt Ludovico, et maxime ii quos e servili conditione honoratos habebat, cum his qui ex barbaris nationibus ad hoc fastigium perducti sunt. De gestis Ludovici Pii,* chap. XLIII *et XLIV*.
229. Chap. XXIII.
230. *Histoire de l'Établissement de la monarchie française,* t. III, liv. VI, chap. IV, p. 302.

Book Thirty-One

1. a freehold; an alienable title; fee simple
2. therefore confined to a monastery
3. The word is “succession” throughout, both for inheritance and for succession.
4. Points paid to the lord upon sale of a fief, lords paid by buyer, ventes paid by seller.
5. “Property does not ascend.”
6. The second meaning, “Parents,” is meant here, rather than the first meaning, “relatives,” inasmuch as this right implicates the rule of primogeniture and the order of succession.“Lui-même ou ses descendants disposaient alors pendant 41 ans du droit de racheter la propriété au prix de vente initial (droit de retrait lignager).,» from the article, « Maison Basque, » posted at : http://fr.wikipedia.org/wiki/Maison_basque
7. Grégoire de Tours, liv. IV, chap. XLII.
8. Chap. VII.
9. *Chronique* de Frédégaire, chap. XLII.
10. Clotaire II, fils de Chilpéric, et père de Dagobert.
11. *Chronique* de Frédégaire, chap. *XLII.*
12. Voyez Grégoire de Tours, liv. VIII, chap. XXXI.
13. *Sœva illi fuit contra personas iniquitas, fisco nimium tribuens, de rebus personarum ingeniose fiscum vellen simplere... ut nullus reperiretur qui gradum quem arripuerat potuisset adsumere. Chronique* de Frédégaire, chap. XXVII, sur l’an 605.
14. Ibid., chap. XXVIII, sur l’an 607.
15. Ibid., chap. *XLI,* sur l’an 613. *Burgundiae farones, tam episcopi quam ceteri leude, timentes Brunichildem, et odium in eam habentes, consilium inientes,* etc.
16. *Chronique* de Frédégaire, chap. XLII, sur l’an 613. *Sacramento a Clotario, accepto ne unquam vitae suae temporibus degradaretur.*
17. Quelque temps après le supplice de Brunehault, l’an 615. Voyez l’édition des *Capitulaires* de Baluze, p. 21.
18. *Quae contra rationis ordinem acta vel ordinata sunt, ne in antea, quod avertat divinitas, contingant, disposuerimus, Christo prœsule, per hujus edicti tenorem generaliter emendare. In proaemio, ibid.,* art. 16.
19. Ibid., art. 16.
20. Ibid., art. 17.
21. *Et quod per tempora ex hoc praetermissum est, vel dehinc, perpetualiter observetur.*
22. *Ita ut episcopo decedente, in loco ipsius qui a metropolitano ordinari debet cum principalibus, a clero et populo eligatur; et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; vel certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur.* Ibid., art. I.
23. *Ut ubicumque census novus impie additus est, ... emendetur*, art. 8.
24. Ibid., art. 9.
25. Ibid., art. 21.
26. C’étaient des ordres que le roi envoyait aux juges, pour faire ou souffrir de certaines choses contre la loi.
27. Voyez Grégoire de Tours, liv. IV, p. 227. L’histoire et les chartres sont pleines de ceci; et l’étendue de ces abus paraît surtout dans l’édit de Clotaire II, de l’an 615, donné pour les réformer. Voyez les Capitulaires, édition de Baluze, t. I, p. 22.
28. Art. 22.

29. Ibid., art. 6.
30. Ibid., art. 18.
31. Dans l'édition des Capitulaires de Baluze, t. I, p. 7.
32. J'ai parlé au livre précédent [chap. XXI] de ces immunités, qui étaient des concessions de droits de justice, et qui contenaient des défenses aux juges royaux de faire aucune fonction dans le territoire, et étaient équivalentes à l'érection ou concession d'un fief.
33. Il commença à régner vers l'an 670.
34. Voyez la *Vie de* saint *Léger*.
35. *Instigante Brunichilde, Theoderico jubente,* etc. Frédégaire, chap, XXVII, sur l'an 605.
36. *Gesta regum Francorum*, chap. XXXVI.
37. Voyez Frédégaire, *Chronique,* chap. LIV, sur l'an 626; et son continuateur anonyme, chap. CI, sur l'an 695; et chap. XV, sur l'an 7 15. Aimoin, liv. IV, chap. XV. Eginhard, *Vie de Charlemagne,* chap. XLVIII. *Gesta regum Francorum,* chap. XLV.
38. Voyez la loi des Bourguignons, *in præfat.,* et le second supplément de cette loi, tit. XIII.
39. Voyez Grégoire de Tours, liv. IX, chap. XXXVI.
40. *Eo anno, Clotarius cum proceribus et leudibus BurgundiaeTrecassinis conjungitur, cum eorum esset sollicitus, si vellent jam, Warnachario discesso, alium in ejus honoris gradum sublimare; sed omnes unanimiter denegantes se nequaquam velle majorem domus eligere, regis gratiam obnixe petentes, cum rege transegere*. *Chronique* de Frédégaire, chap. LIV, sur l'an 626.
41. *Istam victoriam quam Vinidi contra Francos meruerunt, non tantum Sclavinorum fortitudo obtinuit, quantum dementatio Austrasiorum, dum se cernebant cum Dagoberto odium incurrisse, et assidue expoliarentur. Chronique* de Frégédaire, chap. LXVIII, sur l'an 630.
42. *Deinceps Austrasii eorum studio limitem et regnum Francorum contra Vinidos utiliter défensasse noscuntur*. *Chronique* de Frédégaire, chap. LXXV, sur l'an 632.
43. *Chronique* de Frédégaire, chap. LXXIX, sur l'an 638.
44. Ibid.
45. Ibid., chap. LXXX, sur l'an 639.
46. Ibid., chap. LXXXIX, sur l'an 641.
47. Ibid. *Floacbatus cunctis ducibus a regno Burgundiae, seu et pontificibus, per epistolam etiam et sacramentis firmavit unicuique gradum honoris et dignitatem, seu et amicitiam, perpetuo conservare.*
48. *Deinceps a temporibus Clodovei, qui fuit filius Dagoberti inclyti regis, pater vero Theoderici, regnum Francorum decidens per majores domus cœpit ordinari. De majoribus domus regiae*.
49. *Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt. De morib. Germ.* [VII, 1].
50. Voyez Sulpicius Alexander, dans Grégoire de Tours, *liv. II.*
51. L'an 552.
52. *Leutheris vero et Butilinus, tametsi id regi ipsorum minime placebat, belli cum ei ssocietatem inierunt.* Agathias, liv. I. Grégoire de Tours, liv. IV, chap. IX.
53. Gontran ne fit pas même l'expédition contre Gondovalde, qui se disait fils de Clotaire, et demandait sa part du royaume.
54. Quelquefois au nombre de vingt. Voyez Grégoire de Tours, liv. V, chap. XXVII ; liv. VIII, chap. XVIII et XXX, liv. X, chap. III. Dagobert, qui n'avait point de maire en Bourgogne, eut la même politique, et envoya contre les Gascons dix ducs, et plusieurs comtes qui n'avaient point de ducs sur eux. *Chronique* de Frédégaire, chap. LXXVIII, sur l'an 636.
55. Grégoire de Tours, liv. VIII, chap. XXX ; et liv. X, chap. *III.*
56. Ibid.

57. Voyez le second supplément à la loi des Bourguignons, titre XIII, et Grégoire de Tours, liv. IX, chap. XXXVI.
58. Voyez les *Annales de Metz* sur les années 687 et 688.
59. *Illis quidem nomina regum imponens, ipse totius regni habens privilegium,* etc. *Ibid.,* sur l'an 695.
60. Ibid., sur l'an 719.
61. *Sedemque illi regalem sub sua ditione concessit. Annales de Metz* sur l'an 719.
62. *Ex Chronico Centulensi,* liv. II. *Ut responsa quae erat edoctus, vel potius jussus, ex sua vel ut potestate redderet.*
63. *Annales de Metz,* sur l'an 691. *Anno principatus Pippini super Theodericum... Annales de Fulde ou de Laurishan* : P*ippinus dux Francorum obtinuit regnum Francorum per annos 27, cum regibus sibi subjectis.*
64. *Posthæc Theudoaldus, filius ejus (Grimoaldi) parvulus, in loco ipsius, cum prædicto rege Dagoberto, major domu spalatii effectus est.* Le continuateur anonyme de Frédégaire, sur l'an 714, chap. CIV.
65. Rapporté par Grégoire de Tours, liv. IX. Voyez aussi l'édit de Clotaire II, de l'an 615, art. 16.
66. *Ut si quid de agris fiscalibus vel speciebus atque præsidio, pro arbitrii sui voluntate, facere, aut cuiquam conferre voluerint, fixa stabilitate perpetuo conservetur.*
67. Voyez la 24^{e} et la 34^{e} du liv. I.
68. Voyez la formule 14 du liv. I, qui s'applique également à des biens fiscaux donnés directement pour toujours, ou donnés d'abord en bénéfice, et ensuite pour toujours : S*icut ab illo, aut a fisco nostro fuit possessa.* Voyez aussi la formule 17, *ibid.*
69. Liv. I, form. 13.
70. Tit. XLIV. Voyez aussi les titres LXVI, §§ 3 et 4; et le titre LXXIV.
71. Tit. XI.
72. Voyez la loi des Ripuaires, tit. VII ; et la loi salique, tit. XLIV, art. 1 et 4.
73. Loi salique, tit. LIX et LXXVI.
74. *Extra sermonem regis. Loi* salique, tit. LIX et LXXVI.
75. Ibid., tit. LIX, *§ 1.*
76. Ibid., tit. LXXVI, *§ 1.*
77. Ibid., tit. LVI et LIX.
78. Ibid., tit. LXXVI, *§ 1.*
79. Ibid., tit. LXXVI, *§ 2.*
80. *Apud Vernis palatium,* de l'an *883,* art. 4 et 11.
81. *Capitulaire* de Charlemagne, qui est le second de l'an *812,* art. 1 et *3.*
82. *Heribannum.*
83. *Non infirmis reliquit haeredibus,* dit Lambert d'Ardres, dans du Cange, au mot *alodis.*
84. Voyez celles que du Cange cite au mot *alodis;* et celles que rapporte Galland, *Traité du franc-alleu,p. 14* et suiv.
85. Capitulaire II de l'an *802,* art. 10; et le Capitulaire VII de l'an *803,* art. *3;* et le Capitulaire *I, incertianni,* art. *49;* et le Capitulaire de l'an *806,* art. 7.
86. Le cinquième de l'an *806,* art. *8.*
87. Dans Grégoire de Tours, liv. VI, chap. XLVI.
88. Cela fit qu'il annula les testaments faits en faveur des églises, et même les dons faits par son père: Gontran les rétablit, et fit même de nouveaux dons. Grégoire de Tours, liv. VII, chap. VII.
89. Voyez les *Annales de Metz* sur l'an 687: *Excitor imprimis que relis sacerdotum et servorum dei, qui me sæpius adierunt ut pro sublatis injuste patrimoniis, etc.*

90. *Ibid.*
91. Dans Grégoire de Tours. [V, 19].
92. *Karolus plurima juri ecclesiastico detrahens, prædia fisco sociavit, ac deinde militibus dispertivit. Ex Chronico Centu1ensi,* liv. *II.*
93. Voyez les *Annales de Metz.*
94. *Epistolam quoque, decreto Romanorum principum, sibi prædictu sprœsul Gregorius miserat, quod sese populus Romanus, relicta imperatoris dominatione, ad suam defensionem et invictam clementiam converter evoluisset: Annales de Metz,* sur l'an *741... Eo pacto patrato, ut a partibus imperatoris redederet*: Frédégaire.
95. On peut voir, dans les auteurs de ce temps-là, l'impression que l'autorité de tant de papes fit sur l'esprit des Français. Quoique le roi Pépin eût déjà été couronné par l'archevêque de Mayence, il regarda l'onction qu'il reçut du pape Étienne comme une chose qui le confirmait dans tous ses droits.
96. Anno 858, *apud Carisiacum,* édition de Baluze, t. II, *p. 101.*
97. Ibid., t. II, art. *7, p. 109.*
98. *Precaria, quod precibus utendum conceditur,* dit Cujas, dans ses notes sur le Livre I des fiefs. Je trouve dans un diplôme du roi Pépin, daté de la troisième année de son règne, que ce prince n'établit pas le premier ces lettres précaires ; il en cite une faite par le maire Ébroin et continuée depuis. Voyez le diplôme de ce roi, dans le tome V des *Historiens de Italie* des bénédictins, art. 6.
99. L'an 743. Voyez le livre V des *Capitulaires,* art. 3, édition de Baluze, p. 825.
100. Celui de Metz, de l'an 756, art. 4.
101. Voyez son capitulaire de l'an 803, donné à Worms, édition de Baluze, p. 411, où il règle le contrat pr écaire; et celui de Francfort, de l'an 794, p. 267, art. 24, sur les réparations des m aisons; et celui de l'an 800, p. 330.
102. Comme il paraît par la note précédente et par le capitulaire de Pépin, ItalieItalie, où il est dit que le roi donnerait en fief les monastères à ceux qui se recommanderaient pour des fiefs. Il est ajouté à la loi des Lombards, liv. III, tit. *I,* § 30 et aux lois saliques, recueil des lois de Pépin, dans Échard, p. 195, tit. XXVI, art. 4.
103. Voyez la constitution d^{e} Lothaire 1er, dans la loi des Lombards, liv. III, loi I, § 43.
104. Ibid., *§ 44*.
105. Ibid.
106. Donné la vingt-huitième année du règne de Charles le Chauve, l'an 868, édition de Baluze, p. 203.
107. *Cum concilio et consensu ipsius qui locum retinet.*
108. *Concilium apud Bonoilum*, seizième année de Charles le Chauve, l'an 856, édition de Baluze, p. 78.
109. Dans les guerres civiles qui s'élevèrent du temps de Charles-Martel, les biens de l'église de Reims furent donnés aux laïques. On laissa le clergé subsister comme il pourrait, est-il dit dans la vie de saint Remi. Surius, t. I, p. 279.
110. Loi des Lombards, liv. III, tit. III, §§ 1 et 2.
111. C'est celle dont j'ai tant parlé au chapitre IV ci-dessus, que l'on trouve dans l'édition des Capitulaires de Baluze, t. I, art. II, p. 9.
112. Agraria et pascuaria, vel decimas porcorum, ecclesiaeconcedimus; ita ut actor autdecimator in reluisecclesiaenullusaccedat. Le capitulaire de Charlemagne, de l'an 800, édition de Baluze, p. 336, explique très bien ce que c'était que cette sorte de dîme dont Clotaire exempte l'Église: c'était le dixième des cochons que l'on mettait dans les forêts du roi pour engraisser: et Charlemagne veut que ses juges le paient comme les autres, afin de donner l'exemple. On voit que c'était un droit seigneurial ou économique.
113. Canone V, ex tomo I C*onciliorum antiquorum Galliæ*, opera Jacobi Sirmundi.
114. Art. 6, édition de Baluze, p. 332. Il fut donné l'an 800.

115. Tenu sous Charlemagne, l'an 794.

116. *Experimento enim didicimus in anno quo illa valida fames irrepsit, ebullire vacuas annonas a dæmonibus devoratas, et voces exprobrationis auditas,* etc., édition de Baluze, p. 267, art. 23.

117. Voyez entre autres le capitulaire de Louis le Débonnaire, de l'an 829, édition de Baluze, p. 663, contre ceux qui, dans la vue de ne pas payer la dîme, ne cultivaient point leurs terres; et art. 5 : *Nonisquidem et decimis, unde et genitor noster et nos frequenter in diversis placitis admonitionem,* fecimus.

118. Entre autres, celle de Lothaire, liv. III, tit. *III,* chap. VI.

119. De l'an 829, art. 7, dans Baluze, t. I, p. 663.

120. Loi des Lombards, liv. III, tit. *III,* § 8.

121. Loi des Lombards, liv. III, tit. *III,* § 4.

122. C'est une espèce de codicille rapporté par Éginhard, et qui est différent du testament même qu'on trouve dans Goldaste et Baluze.

123. Voyez le capitulaire de Charlemagne de l'an 803, art. 2, édition de Baluze, p. 379; et l'édit de Louis le Débonnaire, de l'an 834, dans Goldaste, *Constitutions impériales,* t. I.

124. Cela est dit dans le fameux canon *Ego Ludovicus, qui* est visiblement supposé. Il est dans l'édition de Baluze, p. 591, sur l'an 817.

125. Comme il paraît par son capitulaire de l'an 801, art. 17, dans Baluze, t. I, p. 360.

126. Voyez sa constitution insérée dans le code des Lombards, liv. III, tit. I, § 44.

127. Voyez la constitution ci-dessus et le capitulaire de Charles le Chauve, de l'an 846, chap. XX, *in villa Sparnaco,* édition de Baluze, t. II, p. 31 ; et celui de l'an 85 3, chap. III et V, dans le synode de Soissons, édition de Baluze, t. II, p. 54; et celui de l'an 854, *apud Attiniacum,* chap. X, édition de Baluze t. II, p. 70. Voyez aussi le capitulaire premier de Charlemagne, *incertianni, art.* 49 et 56, édition de Baluze, t. I, p. 519.

128. Voyez les *Capitulaires, liv.* V, art. 44; et l'édit de Pistes de l'an 866, art. 8 et 9, où l'on voit les droits honorifiques des seigneurs établis tels qu'ils sont aujourd'hui.

129. Voyez le testament de Charlemagne; et le partage que Louis le Débonnaire fit à ses enfants dans l'assemblée des États tenue à Quierzy, rapportée par Goldaste : Quem *populus eligere velit, ut patri suo succedat in regni hæreditate*.

130. L'anonyme, sur l'an 752; et *Chron. Centul.* sur l'an 754.

131. *Fabella quæ post Pippini mortem excogitata est, æquitatiac sanctitati Zachariae papae plurimum adversatur... Annales ecclésiastiques des Français,* t. II, p. 319.

132. Tome V des *Historiens de France,* par les PP. bénédictins, p. 9.

133. *Ut nunquam de alterius lumbis regem in ævo praesumant eligere, sed ex ipsorum. Ibid., p. 10.*

134. *L'*an 768.

135. *T. II, Lectionis antiquæ.*

136. Édition des *Capitulaires,* t. I, p. 188.

137. Dans le capitulaire premier de l'an 806, édition de Baluze, p. 439, art. 5.

138. Dans Goldaste, *Constitutions impériales,* t. II, p. 19.

139. Édition de Baluze, p. 574, art. 14. Si *vero aliquis illorum decedens, legitimos filios reliquerit, non inter eos potestas ipsa dividatur; sed potius populus, pariter conveniens, unum ex eis, quem dominus voluerit, eligat; et hunc senior frater in loco fratris et filiisus cipiat.*

140. Capitulaire de l'an 877, édition de Baluze, p. 272.

141. Dans Dumont, Corps *diplomatique,* t. I, art. 36.

142. Par femmes.

143. Voyez son capitulaire III de l'an 811, p. 486, art. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8; et le capitulaire premier de l'an 812, p. 490, art. 1 ; et le capitulaire de la même année, p. 494, ail. 9 et 11; et autres.
144. Voyez le capitulaire *de Villis,* de l'an 800; son capitulaire II de l'an 813, art. 6 et 19; et le liv. V des Capitulaires, art. 303.
145. Capitulaire *de Villis,* art. 39. Voyez tout ce capitulaire qui est un chef-d'œuvre de prudence, de bonne administration et d'économie.
146. Voyez entre autres la fondation de l'archevêché de Brême, dans le capitulaire de 789, édition de Baluze, p. 245.
147. Par exemple, la défense aux juges royaux d'entrer dans le territoire pour exiger les *freda*et autres droits. J'en ai beaucoup parlé au livre précédent.
148. L'auteur incertain de la *Vie de Louis le Débonnaire,* dans le recueil de Duchesne, t. II, p. 295.
149. Voyez le procès-verbal de sa dégradation, dans le recueil de Duchesne, t. II, p. 333.
150. Il lui ordonna d'avoir pour ses sœurs, ses frères et ses neveux une clémence sans bornes, *indeficientem misericordiam.* Tégan, dans le recueil de Duchesne, t. II, p. 276.
151. Voyez ses lettres.
152. Voyez le procès-verbal de sa dégradation dans le recueil de Duchesne, t. II, p. 331. Voyez aussi sa *Vie* écrite par Tégan. *Tante enim odio laborabat, ut tæderet eos vita ipsius,* dit l'auteur incertain, dans Duchesne, t. Il, p. 307.
153. « Pour lors les évêques et les clercs commencèrent à quitter les ceintures et les baudriers d'or, les couteaux enrichis de pierreries qui y étaient suspendus, les habillements d'un goût exquis, les éperons, dont la richesse accablait leurs talons. Mais l'ennemi du genre humain ne souffrit point une telle dévotion, qui souleva contre elle les ecclésiastiques de tous les ordres, et se fit à elle-même la guerre. » L'auteur incertain de la *Vie de Louis le Débonnaire,* dans le recueil de Duchesne, t. II, p. 298.
154. Tégan dit que ce qui se faisait très rarement sous Charlemagne se fit communément sous Louis.
155. Voulant contenir la noblesse, il prit pour son chambrier un certain Bénard, qui acheva de la désespérer.
156. *Villas regias, quaeerant sui et avi et tritavi, fidelibus suis tradiditeas in possessiones sempiternas: fecit enim hoc diu tempore.* Tégan, *De gestis Ludovici pii*.
157. *Hinc libertates, hinc publica in propriis usibus distribuere suasit.* Nitard, liv. IV, à la fin.
158. *Rempublicam penitus annulavit.* Ibid.
159. Voyez le liv. XXX, chap. XIII.
160. Hincmar, lettre I à Louis le Bègue.
161. Voyez le fragment de la *Chronique du monastère de Saint-Serge* dAngers, dans Duchesne, t. II, p. 401.
162. Voyez ce que disent les évêques dans le synode de l'an 845, *apud Teudonis villam,* art. 4.
163. Voyez le synode, de l'an 845, *apud Teudonis villam,* art. 3 et 4, qui décrit très bien l'état des choses; aussi bien que celui de la même année, tenu au palais de Vernes,art. 12; et le synode de Beauvais, encore de la même année, art. 3, 4 et 6; et le capitulaire *in villa Sparnaco,* de l'an 846, art. 20; et la lettre que les évêques assemblés à Reims écrivirent, l'an 858, à Louis le Germanique, art. 8.
164. Voyez le capitulaire *in villa Sparnaco,* de l'an 846. La noblesse avait irrité le roi contre les évêques, de sorte qu'il les chassa de l'assemblée: on choisit quelques canons des synodes, et on leur déclara que ce seraient les seuls qu'on observerait; on ne leur accorda que ce qu'il était impossible de leur refuser. Voyez les art. 20, 21 et 22. Voyez aussi la lettre que les évêques assemblés écrivirent l'an 858 à Louis le Germanique, art. 8; et l'édit de Pistes, de 864, art. 5.
165. Voyez le même capitulaire de l'an 846, *in villa Sparnaco.* Voyez aussi le capitulaire de l'assemblée tenue *apud Marsnam,* de l'an 847, art. 4, dans laquelle le clergé se retrancha à demander qu'on le remît en possession de tout ce dont il avait joui sous le règne de Louis le Débonnaire. Voyez aussi le capitulaire de l'an 851, *apudMarsnam,* art. 6 et 7, qui maintient la noblesse et le clergé dans leurs possessions; et celui

apud Bonoilum, de l'an 856, qui est une remontrance des évêques au roi, sur ce que les maux, après tant de lois faites, n'avaient pas été réparés; et enfin la lettre que les évêques assemblés à Reims écrivirent, l'an 858, à Louis le Germanique, art. 8.

166. Art. 8.

167. Voyez le capitulaire de l'an 851, art. 6 et 7.

168. Charles le Chauve, dans le synode de Soissons, dit qu'il avait promis aux évêques de ne plus donner de préceptions des biens de l'Église. Capitulaire de l'an 853, art. II, édition de Baluze, t. Il, p. 56.

169. Voyez dans Nitard, liv. IV, comment, après la fuite de Lothaire, les rois Louis et Charles consultèrent les évêques pour savoir s'ils pourraient prendre et partager le royaume qu'il avait abandonné. En effet, comme les évêques formaient entre eux un corps plus uni que les leudes, il convenait à ces princes d'assurer leurs droits par une résolution des évêques, qui pourraient engager tous les autres seigneurs à les suivre.

170. Voyez le capitulaire de Charles le Chauve, *apudSaponar*ias, de l'an 859, art. 3: « Venilon que j'avais fait archevêque de Sens, m'a sacré; et je ne devais être chassé du royaume par personne, *saltem sine audientia et judici oepiscoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus, et qui throni Dei sunt dicti, in quibus Deus sedet, et per quos sua decerni tjudicia; quorum paternis correctionibus et castigatoriis judiciis me subdere fui paratus, et in præsenti sum subditus. »*

171. Voyez le capitulaire de Charles le Chauve, *de Carisiaco,* de l'an 857, édition de Baluze, t. II, p. 88, art. 1, 2, 3, 4 et 7.

172. Voyez le synode de Pistes, de l'an 862, art. 4; et le capitulaire de Carloman et de Louis *II, apud Vernis palatium,* de l'an 883, art. 4 et 5.

173. Capitulaire de l'an 876, sous Charles le Chauve, in *synodo Pontigonensi,* édition de Baluze, art. 12.

174. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus au livre XXX, chapitre dernier, vers la fin.

175. De l'an 587, dans Grégoire de Tours, liv. IX.

176. Voyez le chapitre suivant, où je parle plus au long de ces partages, et les notes où ils sont cités.

177. De l'an 806, entre Charles, Pépin et Louis. Il est rapporté par Goldaste et par Baluze, t. I, p. 439.

178. Art. 9, p. 443. Ce qui est conforme au traité d'Andely, dans Grégoire de Tours, liv. IX.

179. Art. 10. Et il n'est point parlé de ceci dans le traité d'Andely.

180. Dans Baluze, t. I, p. 174. *Licentiam habeat unusquisque liber homo qui seniorem non habuerit, cuicumque ex his tribus fratribus voluerit, se commendandi,* art. 9. Voyez aussi le partage que fit le même empereur, l'an 837, art. 6, édition de Baluze, p. 686.

181. De l'an 811, édition de Baluze, t. I, p. 486, art. 7 et 8; et celle de l'an 812, *ibid., p.* 490, art. 1. *Ut omnis liber homo qui quatuor mansos vestitos de proprio suo, sive de alicujus beneficio habet, ipse se præparet, et ipse in hostem pergat, sive cum seniore suo,* etc. Voyez le capitulaire de l'an 807, édition de Baluze, t. I, p. 458.

182. De l'an 793, insérée dans la loi des Lombards, liv. III, tit. IX, chap. IX.

183. En l'an 847, rapporté par Aubert le Mire et Baluze, t. II, p. 42. *Conventus apud Marsnam*.

184. *Adnunciatio.*

185. *Ut unusquisque liber homo in nostro regno seniorem quem voluerit, in nobis et in nostris fidelibus, accipiat.* Art. 2 de l'annonciation de Charles.

186. Capitulaire de l'an 877, tit. LIII, art. 9 et 10, *apud Carisiacum. Similiter et de nostris vassallis faciendum est*, etc. Ce capitulaire se rapporte à un autre de la même année et du même lieu, art. 3.

187. Capitulaire d'Aix-la-Chapelle, de l'an 813, art. 16. *Quod nullus seniorem suum dimittat, postquam ab eo acceperit valente solidum unum.* Et le *capitulaire de Pépin*, de l'an 783, art. 5.

188. Voyez le capitulaire *de Carisiaco,* de l'an 856, art. 10 et 13, édition de Baluze, t. II, p. 83, dans lequel le roi et les seigneurs ecclésiastiques et laïques convinrent de ceci: *Et si aliquis de vobis sit cui suus senioratus non placet, et illi simulat ut ad alium seniorem melius quam ad illum acaptare possit, veniat ad illum, et ipse*

tranquille et pacifico animo donet illi commeatum... et quod deus illi cupierit et ad alium seniorem acaptare potuerit, pacifice habeat.

189. De l'an 757, art. 6, édition de Baluze, p. 181.

190. Liv. I, chap. *I.*

191. Au moins en Italie et en Allemagne.

192. Liv. *1 Des Fiefs,* chap. I.

193. Ibid.

194. Capitulaire de l'an 802, art. 7, édition de Baluze, p. 365.

195. *Apud Marsnam,* l'an 847, édition de Baluze, p. 42.

196. *Volumus ut cujuscumque nostrum homo, in cujuscumque regnosit, cum seniore suo in hostem, velaliis suis utilitatibus pergat; nisi talis regni invasio quam Lamtu veridicunt, quod absit, acciderit, ut omnis populus illiu sregni ad eam repellendam communiter pergat ,* Art. 5, ibid., *p.* 44.

197. *Apud Argentoratum*, dans Baluze, *Capitulaires, t. II, p. 39.*

198. Effectivement, ce fut la noblesse qui *fit* ce traité. Voyez Nitard, liv. IV.

199. Voyez la loi de Guy, roi des Romains, parmi celles qui ont été ajoutées à la loi salique et à celle des Lombards, tit. VI, § 2, dans Échard.

200. Des auteurs ont dit que la comté de Toulouse avait été donnée par Charles Martel, et passa d'héritier en héritier jusqu'au dernier Raymond, mais si cela est, ce fut l'effet de quelques circonstances qui purent engager à choisir les comtes de Toulouse parmi les enfants du dernier possesseur.

201. Voyez son capitulaire de l'an 877, tit. LIII, art. *9* et 10, *apudCarisiacum.* Ce capitulaire se rapporte à un autre de la même année et du même lieu, art. *3.*

202. Le capitulaire III de l'an 812, art. 7; et celui de l'an 815, art. 6, sur les Espagnols; le recueil des *Capitulaires, liv. V,* art. 288; et le capitulaire de l'an 869, art. 2; et celui de l'an 877, art. 13, édition de Baluze.

203. Comme il paraît par Othon de Frissingue, Des *Gestes de Frédéric, liv.* II, chap. XXIX.

204. Voyez l'ordonnance de Philippe Auguste, de l'an 1209, dans le nouveau recueil.

205. Liv. I, tit. I.

206. *Sic progressum est, ut ad filios deveniret in quem dominus hoc vellet beneficium confirmare.* Ibid.

207. Au moins en Italie et en Allemagne.

208. *Quod hodie ita stabilitum est, ut ad omnes aequaliter veniat. Liv. 1 Des Fiefs,* tit. I.

209. Gerardus Niger et Aubertus de Orto.

210. Liv. I *Des Fiefs,* tit. I.

211. Cujas l'a très bien prouvé.

212. Liv. I *Des Fiefs,* tit. I.

213. Arnoul et son fils Louis IV.

214. De l'an 926, rapporté par Aubert le Mire, *Cod. Donatio* numpiarum, chap. XXVII.

215. Voyez le capitulaire de Charles le Chauve, de l'an 877, apudCarisiacum, sur l'importance de Paris, de Saint-Denis, et des châteaux sur la Loire, dans ces temps-là.

216. Voyez ci-dessus le chap. XXX, p. [1183].

217. Voyez la loi salique et la loi des Ripuaires, au titre *Des alleus.*

218. Voyez le capitulaire de l'an 817, qui contient le premier partage que Louis le Débonnaire fit entre ses enfants.

219. Voyez ses deux lettres à ce sujet, dont l'une a pour titre *de divisione imperii.*

220. Voyez l'ordonnance de Philippe Auguste, de l'an 1209, sur les fiefs.

221. On trouve dans les chartres plusieurs de ces conventions, comme dans le capitulaire de Vendôme et celui de l'abbaye de Saint-Cyprien en Poitou, dont M. Galland, p. 55, a donné des extraits.

222. Mais on ne pouvait pas abréger le fief, c'est-à-dire en éteindre une portion.

223. Elles fixèrent la portion dont on pouvait se jouer.

224. C'est pour cela que le seigneur contraignait la veuve de se remarier.

225. La plupart des grandes maisons avaient leurs lois de succession particulières. Voyez ce que M. de La Thaumassière nous dit sur les maisons du Berri.

226. On voit dans le capitulaire de l'année 877, *apud Carisiacum,* art. 3, édition de Baluze, t. II, p. 269, le moment où les rois firent administrer les fiefs pour les conserver aux mineurs: exemple qui fut suivi par les seigneurs, et donna l'origine à ce que nous appelons la garde-noble.

227. On en trouve la formule dans le capitulaire II de l'an 802. Voyez aussi celui de l'an 854, art. 13 et autres.

228. M. Du Cange, au mot *Hominium, p.* 1163, et au mot *Fidelitas, p.* 474, cite les chartres des anciens hommages, où ces différences se trouvent, et grand nombre d'autorités qu'on peut voir. Dans l'hommage, le vassal mettait sa main dans celle du seigneur, et jurait: le serment de fidélité se faisait en jurant sur les évangiles. L'hommage se faisait à genoux; le serment de fidélité debout. il n'y avait que le seigneur qui pût recevoir l'hommage; mais ses officiers pouvaient prendre le serment de fidélité. Voyez Litleton, sect. 91 et 92. Foi *et hommage,* c'est fidélité et hommage.

229. Capitulaire de Charles le Chauve, de l'an 860, *post reditum a Confluentibus*, art. 3, édition de Baluze, p. 145.

230. Ibid., art. 1.

231. *Liber de administratione sua.*

232. *Anno* 757, chap. XVII.

233. *Tassillo venit in vassatico se commendans, per manu ssacramenta juravit multa et innumerabilia, reliquiis sanctorum manus imponens, et fidelitatem promisit Pippino*. Il semblerait qu'il y aurait là un hommage et un serment de fidélité.

234. Au titre *Des alleus.*

235. Liv. IV, *De feudis,* tit. LIX.

236. *Somme rurale, liv.* I, tir. LXXVI, p. 447.

237. Suivant une ordonnance de Saint Louis, de l'an 1246, pour constater les coutumes d'Anjou et du Maine, ceux qui auront le bail d'une fille héritière d'un fief, donneront assurance au seigneur qu'elle ne sera mariée que de son consentement.

238. Décision 155, n° 8 ; et 204, n° 38.

239. *In Capella Tholosana,* décision 453.

240. *Énéide*, liv. III, vers 523.

BIBLIOGRAPHY

Actes: 1980–1984 Académie Montesquieu. 1985.

Actes: 1988–1989 Académie Montesquieu. 1991, no. 6.

Agapito Serrano, Rafael de. 1989. *Libertad Y División De Poderes: El "Contenido Esencial" Del Principio De La División De Poderes a Partir Del Pensamiento De Montesquieu*. Madrid: Tecnos.

Allen, W. B. 1972. "Montesquieu, The Federalist-Antifederalist Dispute." Dissertation Abstracts, Ann Arbor.

Allen, W. B. 1974. "Theory and Practice in the Founding of the Republic," *Interpretation*, iv, no. 2: 79–97.

Allen, W. B. 1975. "Thomas Pangle, Montesquieu's Philosophy of liberalism: A Commentary on the Spirit of the Laws," *Journal of the History of Philosophy Review*, xiii, no. 2: 256–259.

Allen, W. B. 1978. "Mark Hulliung, Montesquieu and the Old Regime," *American Political Science Review*, June.

Allen, W. B. 1978. "Melvin Richter, The Political Theory of Montesquieu," *American Political Science Review*, June.

Allen, W. B. 1984. *Montesquieu's Lysimachus*, translator [frontispiece, Sandra Wallin], fine press edition. Claremont: Oldtown Press.

Allen, W. B. 1985. *The Essential Antifederalist*, with Gordon Lloyd. Lanham: Center for the Study of the Constitution and University Press of America. (4th printing, 1991.)

Allen, W. B. 1986. "L'Ethique de Montesquieu: Principe de la fondation de la démocratie américaine," *PRIX MONTESQUIEU, Académie Montesquieu, Actes*, 2: 95–128.

Allen, W. B. 1996. "The Truth about Citizenship: An Outline," *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 4, no. 2 (Summer): 355–372.

Allen, W. B. 1997. "Machiavelli and Modernity: The Strength of Justice; Thoughts on Nicolo Machiavelli's Prince," in *Machiavelli's Prince*, translation and commentaries, translated by A. Codevilla, 101–113. New Haven: Yale University Press.

Allen, W. B. 1997. "Montesquieu and America," in *An Uncertain Legacy. Essays on the Pursuit of Liberty*, edited by E. B. McLean, 91–111. Wilmington: ISI Books.

Allen, W. B. 2000. *The Federalist Papers: A Commentary. The "Baton Rouge Lectures."* A full-length commentary, plus an analytical legal index. New York: Peter Lang, Inc.

Allen, W. B. 2001. "The Foreign Policy of Republicanism: A Free Society in an Unfree World," in *George Washington: Foundations of Presidential Leadership and Character*, edited by Ethan Fishman, William D. Pederson, and Mark J. Rozell, 100–106. Westport: Praeger.

Allen, W. B. 2009. *Rethinking Uncle Tom: The Political Philosophy of Harriet Beecher Stowe*. Lanham: Lexington Books.

Aron, R. 1965. *Main Currents in Sociological Thought*. New York: Basic Books.

Askenazi, J. 1987. *Analyses & réflexions sur Montesquieu: De l'esprit des lois: la nature et la loi*. Paris: Ellipses. ISBN: 2729887377 9782729887377

Barene, B. 1797. “Ex-Depute du Departement des Hautes Pyrenees, a la Convention Nationale. ‘*Montesquieu peint d'apres ses Ouvrages’*,” in *The Critical review, or, Annals of literature par Editor Smollett, Tobias George, 1721–1771*, vol. 20, 524–526. London: R. Baldwin. ISSN 2043-197X.

Barrett, W. S. (ed.), 1964. *Euripides, Hippolytos*, edited with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press; Toronto: Oxford University Press, 1964.

Barthélemy, J.-J. 1798. *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce: dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère chrétienne. abrégé de l'ouvrage original de l'abbé Barthélemy à l'usage de la jeunesse. avec la vie de l'auteur par m. le duc de nivernois. embelli de planches dessinées et gravées par H. Richter*. De l'imprimerie de Baylis se trouve chez Vernor et Hood. Accessed December 7, 2022 from http://galenet.galegroup.com.proxy2.cl.msu.edu/servlet/ECCO?c=1&stp=Author&ste=11&af=BN&ae=N021797&tiPG=1&dd=0&dc=flc&docNum=CW110742231&vrsn=1.0&srchtp=a&d4=0.33&n=10&SU=0LRK&locID=ureginalib

Bayle, Pierre, Richard H. Popkin, andCraig Brush. 1965. *Historical and Critical Dictionary: Selections*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Benardete, Seth. 1999. *Herodotean Inquiries*. South Bend: St. Augustine Press.

Berlin, Isaiah and Henry Hardy. 2013. *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (version 2nd ed.), 2nd ed. Princeton: Princeton University Press. https://doi-org.proxy2.cl.msu.edu/10.1515/9781400843237

Bibby, Andrew Scott. 2016. *Montesquieu’s Political Economy (Recovering Political Philosophy)*, 1st ed. 2015 Edition. New York: Palgrave Macmillan. Kindle Edition. ASIN: B01FYA8PGQ. ISBN-13 978-1137476463.

Bourricaud, François. 1986. *Le Retour De La Droite*. Paris: Calmann-Lévy.

Brague, Remi. 1986. “Leo Strauss et Maimonide,” in *Maimonides and Philosophy*, edited by S. Pines and Y. Yovel, 246–268. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Brague, Rémi. 2002. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*. South Bend Indiana: St. Augustine’s Press.

Brennan, Timothy. 2018. “Montesquieu, Rousseau, and the Foundations of Constitutional Government.” Dissertation Abstracts International. Place of publication Ann Arbor. ISBN 978-0-438-

Brennan, Timothy. 2021. “Montesquieu’s Doux-Commerce Thesis,” *History of European Ideas*, 47, no. 5: 698–712. https://doi.org/10.1080/01916599.2020.1809490

Burns, Sarah. 2015. “A New Model of Executive Power: A Montesquieuan Explanation of the Obama Presidency,” *Perspectives on Political Science*, 44, no. 4: 247–256. https://doi.org/10.1080/10457097.2015.1032862

Butler, Stephen. 2012. “Anarchy with a Tendency to Order: Montesquieu and the Foundations of Modern Liberty.” lulu.com. ISBN-10-1105747565; ISBN-13:978-1105747564

Cabeen, David Clark. 1947. *Montesquieu: A Bibliography*. New York: New York Public Library.

Carayon, Jean. 1973. *Essai Sur Les Rapports Du Pouvoir Politique Et Du Pouvoir Religieux Chez Montesquieu*. New York: B. Franklin.

Carrithers, David Wallace. 2003. “Baron de Montesquieu, The Spirit of Laws (1748): From Political Philosophy to Political Science,” in *The Classics of Western Philosophy: A Reader’s Guide*, edited by Jorge J. E. Gracia, 309–315. Malden: Blackwell Publishing.

Carrithers, David Wallace, Michael A. Mosher and Paul Anthony Rahe. 2001. *Montesquieu’s Science of Politics: Essays on the Spirit of Laws*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Clark Henry, C. 2007. *Compass of Society: Commerce and Absolutism in Old-Regime France*. Lanham: Lexington Books.

Clostermeyer, Claus-Peter. 1983. *Zwei Gesichter Der Aufklärung: Spannungslagen in Montesquieus “Esprit Des Lois.”* Berlin: Duncker & Humblot.

Collins, John Churton. 1908. *Voltaire Montesquieu and Rousseau in England*. London: E. Nash.

Conroy, Peter V. 1992. *Montesquieu Revisited*. New York, Toronto, New York: Twayne Publishers, Maxwell Macmillan Canada, Maxwell Macmillan International.
Cook, Elizabeth Heckendorn. 1996. *Epistolary Bodies: Gender and Genre in the Eighteenth-Century Republic of Letters*. Stanford: Stanford University Press.
Correggio, Antonio. *Allegri da from the German of Dr. Julius Meyer*, edited and with an introduction by Mrs. Charles Heaton. London and New York. Macmillan and Co, 1921.
Coulanges, Fustel de. 1956 [1877]. *Cité Antique*. Garden City, NY: Doubleday.
Coulange Fustel deand Camille Jullian. 1888[92]. Histoire Des Institutions Politiques De L'ancienne France. Paris: Hachette et cie.
Courtney, C. P. 1963. *Montesquieu and Burke*. Oxford: Blackwell.
Dalat, Jean. 1984. *Montesquieu Chef De Famille En Lutte Avec Ses Beaux-Parents Sa Femme Ses Enfants*. Paris: Lettres modernes.
Dargan, Edwin Preston. 1907. *The Aesthetic Doctrine of Montesquieu: Its Application in His Writings*. Baltimore: Furst.
Daston, Lorraine and Michael Stolleis. 2008. *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence Theology Moral and Natural Philosophy*. Abingdon, Oxon: Ashgate Publishing Company.
Desgraves, Louis. 1995. *Montesquieu*, *l'œuvre et la vie*, 336 p. Le Bouscat: l'esprit du temps.
Désgraves, Louis, Françoise Weil, Catherine Volpilhac-Auger, and Voltaire Foundation. 1999. *Catalogue De La Bibliothèque De Montesquieu À La Brède*. Naples, Oxford: Liguori Editore, Voltaire Foundation.
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude and Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet. 1819. *Commentaire Sur L'esprit Des Lois De Montesquieu*. À Paris: Chez Théodore Desoer, libraire, rue Christine no. 2. http://books.google.com/books?id=3XtLAAAAcAAJ.
Dijn, Annelien de. 2011. "On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript," *Political Theory*, 39, no. 2: 181–204. https://doi.org/10.1177/0090591710394088
Dooley, Brendan. 2002. "La seconde révolution de la lecture dans l'Italie du XVIIIe siècle," *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 49–3 (juillet–septembre).
Dormontal, Charles. 1940. *Montesquieu et l'amour*. Paris: revue des indépendants. ASIN: B003WR1DYA
Dorsey, John M. and Antoine Louis Claude Destutt de Tracy. 1973. *Psychology of Political Science: With Special Consideration for the Political Acumen of Destutt De Tracy*. Detroit: Center for Health Education.
Drei, Henri. 1998. *La Vertu Politique: Machiavel Et Montesquieu*. Paris: L'Harmattan.
Durkheim, Émile, Henri Peyre, Georges Davy, A. Cuvillier, and Ralph Manheim. 1960. *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Faguet, Émile. 1902. ... *La Politique Comparée De Montesquieu Rousseau Et Voltaire*. Paris: Société francaise d'imprimerie et de librairie.
Felice, Domenico. 2018. Montesquieu: An Introduction: A Universal Mind for a Universal Science of Political-Legal Systems. Mimesis International, October 25. Kindle Edition. ASIN:B07JXYW983.
Fournol, Etienne. 2018. Bodin, Prédécesseur De Montesquieu: Étude Sur Quelques Théories Politiques De La République Et De L'esprit Des Lois, French Edition. Wentworth Press. ISBN-10: 0270219005
Furet, François and Mazal Holocaust Collection. 1984. *In the Workshop of History*. Chicago: University of Chicago Press.
Gilmore, Nathaniel and Vickie B. Sullivan. 2017. "Montesquieu's Teaching on the Dangers of Extreme Corrections: Japan, the Catholic Inquisition, and Moderation in *The Spirit of the Laws*," American Political Science Association. https://doi.org/10.1017/S0003055417000107
Goldie, Mark and Robert Wokler. 2006. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

http://histories.cambridge.org.proxy2.cl.msu.edu/uid=3711/book?id=chol9780521374224_CHOL9780521374224.
Goyard-Fabre, Simone. 1973. *La Philosophie Du Droit De Montesquieu*. Paris: C. Klincksieck.
Goyard-Fabre, Simone. 1975. *Le Droit Et La Loi Dans La Philosophie De Thomas Hobbes*. Paris: C. Klincksieck.
Goyard-Fabre, Simone. 1987. *Philosophie Politique Xvie-Xxe Siècles Modernité Et Humanisme*. Paris: Presses universitaires de France.
Goyard-Fabre, Simone. 1989. *Jean Bodin Et Le Droit De La République*. Paris: Presses universitaires de France.
Goyard-Fabre, Simone. 1993. *Montesquieu*: *La Nature Les Lois La Liberté*. Paris: Presses universitaires de France.
Goyard-Fabre, Simone. 1998. *Qu'est-Ce Que La Démocratie?: La Généalogie Philosophique D'une Grande Aventure Humaine*. Paris: A. Colin.
Hampson, Norman. 1983. *Will & Circumstance: Montesquieu Rousseau and the French Revolution*, 1st ed. Norman: University of Oklahoma Press.
Herodotus. 1996. *The Histories*, translated by Aubry de Selincourt. London: Penguin Classics
Hobbes, Thomas, Sorbière Samuel, and Simone Goyard-Fabre. 1982. *Le Citoyen Ou Les Fondements De La Politique*. Paris: Flammarion.
Holmes, Oliver Wendell. 2015. *Montesquieu: A Critical and Biographical Introduction to the Spirit of the Laws.* Palala Press. ISBN-10:1340634171; ISBN-13: 978-1340634179
Iglesias, María del Carmen. 2005. *El Pensamiento De Montesquieu: Ciencia Y Filosofía En El Siglo Xviii*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores.
Kelly, Christopher J. and Andrea Radasanu. 2010. "Montesquieu on Moderation, Monarchy and Reform," *History of Political Thought*, 31, Issue 2: 283–307. ISSN 0143-781X
Kim, Minchul. 2016. "Republicanism in the Age of Commerce and Revolutions: Barere's Reading of Montesquieu," *French History*, 30, no. 3. https://doi.org/10.1093/fh/crw029
Kingston, Rebecca. 1996. *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*. Genève: Librairie Droz.
Kra, Pauline. 1970. *Religion in Montesquieu's Lettres Persanes*. Genève: Institut et musée Voltaire Les Délices.
Krause, Sharon. 2000. "The Spirit of Separate Powers in Montesquieu," *Review of Politics*, 62, Issue 2: 231–265.
Larrère, Catherine. 1992. *L'invention De L'économie Au Xviiie Siècle: Du Droit Naturel À La Physiocratie*. Paris: Presses universitaires de France.
Larrère, Catherine and (Dir) Bérangère Hurand. 2014. Y A-T-Il Du Sacré Dans La Nature? Place of publication not identified: Éditions de la Sorbonne. https://books.openedition.org/psorbonne/14832
Levi-Malvano, Ettore. 1912. *Montesquieu E Machiavelli*. Paris: H. Champion.
Levin, Lawrence Meyer. 1936. "The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit Des Lois: Its Classical Background." Dissertation Columbia University.
Loy, J. Robert. 1968. *Montesquieu*. New York: Twayne.
Lumières et républiques "Entre crises et renouvellement." 2016. Sous la direction de Jean Mondot et Christophe Miqueu. 1er-2nd semestres Numéro 27/28.
Macfarlane, Alan. 2000. *The Riddle of the Modern World: Of Liberty Wealth and Equality*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York: Macmillan Press, St. Martin's Press.
MacFarlane, Alan. 2013, *Montesquieu and the Making of the Modern World*. Cam Rivers Publishing, www.cambridgerivers.com
Machiavelli, Niccolò and Anthony J. Pansini. 1969. *Niccolò Machiavelli and the United States of America*, 500th anniversary. Greenvale: Greenvale Press.
Maestro, Marcello. 1976. "Gaetano Filangieri and His Science of Legislation," *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 66, no. 6: 1–76. http://links.jstor.org/sici?sici=0065-9746%281976%292%3A66%3A6%3C1%3AGFAHSO%3E2.0.CO%3B2-F

Manent, Pierre. 1987. *Histoire Intellectuelle Du Liberalisme: Dix Lecons*. Paris: Calmann-Lévy.
Manent, Pierre. 1998. *The City of Man.* Princeton: Princeton University Press.
Manent, Pierre. 2001. *Cours Familier De Philosophie Politique*. Paris: Fayard.
Manent, Pierre. 2007. *Naissance De La Politique Moderne: Machiavel-Hobbes-Rousseau*. Paris: Gallimard.
Manent, Pierre. 2013. *Metamorphoses of the City: On the Western Dynamic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Manent, Pierre and Jerrold E. Seigel. 1994. *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton: Princeton University Press.
Mason, Sheila Mary. 1975. *Montesquieu's Idea of Justice*. The Hague: Martin us Nijhoff.
Meierhenrich, Jens and Martin Loughlin. 2021. *Cambridge Companion to the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi-org.proxy2.cl.msu.edu/10.1017/9781108600569.
Minuti, Rolando. 2018. Studies on Montesquieu - Mapping Political Diversity (International Archives of the History of Ideas | Archives internationales d'histoire des idées Book 224), 1st ed. Springer. 2018 Edition, Kindle Edition. ISBN-13: 978-3319774541; ISBN-10: 3319774549
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de]. 1878. *The Spirit of the Laws*, 2 vols., edited by J. V. Prichard, translated by Thomas Nugent. Bohn's Standard Library. London: George Bell & Sons.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de]. 1950. *De L'Esprit des Lois.* Vols. 1-3 *of Œuvres Complètes de Montesquieu*, edited by André Masson. Paris: Nagel.
Montesquieu, Charles [Louis] de Secondat, [Baron de la Brede et de]. 1950–61. *Œuvres Complètes de Montesquieu*, 4 vols., edited by Jean de la Gressaye. Paris: Société les Belles Lettres.
Montesquieu, Charles [Louis] de Secondat, [Baron de la Brede et de]. 1968. *Considerations on the Greatness of the Romans and the Causes of Their Decline*, translated by David Lowenthal. Ithaca: Cornell University Press.
Montesquieu, Charles [Louis] de Secondat, [Baron de la Brede et de]. 1973. *De L'Esprit des Lois. T. 1 & 2*, edited by Robert Derathé. Paris: Garnier Frères.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], and Allen, W. B. 1978. "Montesquieu's Lysimachus: A Translation and Commentary," *Independent Journal of Philosophy*, ii: 71–80.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de]. 1989. *The Spirit of the Laws*, translated by Anne Cohler, Basia Miller, and Harold Stone. Cambridge: Cambridge University Press.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de]. 2008. "Discourse on the Motives That Ought to Encourage Us to the Sciences," Delivered November 15, 1725 to the Academy of Sciences of Bordeaux, translated by Diana Schaub, who thanks Paul Seaton, Lauren Weiner, Henry Clark, David Carrithers, and Thomas McCreight for assistance and advice. [Source text: Montesquieu, Oeuvres complètes, édition établie et annotée par Roger Caillois, volume I, pp. 53–57. Paris: Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade."]
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Bernard Grasset, and André Masson. 1941. *Cahiers (1716–1755)*. Paris: B. Grasset.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Jean Brèthe de La Gressaye. 1950 [1961]. *De L'esprit Des Loix: Texte Établi Et Présenté Par Jean Brèthe De La Gressaye*. Paris: Les Belles Lettres.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Jean Brèthe de La Gressaye. 1961. *De L'esprit Des Loix*. 4 Livres Xxvii–Xxxi. Paris: Les Belles Lettres.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Laurent Versini. 1995. *De L'esprit Des Lois. T. 1*. Paris: Gallimard.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Laurent Versini. 1995. *De L'esprit Des Lois. T. 2*. Paris: Gallimard.

Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and W. B. Allen. 2008. *The Personal and the Political: Three Fables by Montesquieu*. Lanham: University Press of America.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Louis Désgraves, Edgar Mass, Alberto Postigliola, Jean Ehrard, Cecil Patrick Courtney, and Société Montesquieu. 1998. *Oeuvres Complètes De Montesquieu. 18 Correspondance. 1 Avant 1700-Mars 1731 Lettres 1-364*. Oxford, Napoli, Roma: Voltaire Foundation, Istituto italiano per gli studi filosofici, Istituto della Enciclopedia italiana.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Louis Désgraves, Edgar Mass, Alberto Postigliola, Jean Ehrard, Cecil Patrick Courtney, Philip Stewart Catherine Volpilhac-Auger, and Société Montesquieu. 1998. *Correspondance*. Oxford, Napoli, Roma, Lyon, Paris: Voltaire Foundation, Istituto italiano per gli studi filosofici, Istituto della enciclopedia italiana ENS, Classiques Garnier.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Georges Vedel, and Daniel Oster. 1964. *Œuvres Complètes*. Paris: éd. du Seuil.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and C. J. Betts. 1993. *Persian Letters*. Harmondsworth: Penguin Books.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and David Wallace Carrithers. 1977. *The Spirit of Laws: A Compendium of the First English Edition*. Berkeley: University of California Press.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Bernard Grasset, and Masson André. 1941. *Cahiers (1716–1755)*. Paris: B. Grasset.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Philip Stewart, and Société Montesquieu. 2016. *[The Spirit of Law]*. Lyon: Société Montesquieu. http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique186
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and David Wallace Carrithers. 1977. *The Spirit of Laws: A Compendium of the First English Edition*. Berkeley: University of California Press.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and David Lowenthal. 1965. *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*. New York: Free Press.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Louis Desgraves. 1998. *Correspondance*. Oxford: Voltaire Foundation.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Philippe Stewart, Catherine Volpilhac-Auger, Caroline Verdier, Louis Desgraves, Jens Häseler, Nadezda Plavinskaia, Jean-Pierre Poussou, andSociété Montesquieu. 2021. *Oeuvres Complètes De Montesquieu. 20 Correspondance. 3 Juin 1747-Septembre 1750: Lettres 652-860*. Lyon, Paris: ENS Éditions, Classiques Garnier.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Philippe Stewart, Catherine Volpilhac-Auger, Caroline Verdier, Louis Desgraves, Cecil Patrick Courtney, and Société Montesquieu. 2014. *Œuvres Complètes De Montesquieu. 19 Correspondance. 2 1731–Juin 1747: Lettres 365-651*. Lyon, Paris: ENS Éditions, Classiques Garnier.
Montesquieu, Charles, [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Jean Starobinski. 1953. *Montesquieu Par Lui-Même*. Paris: Éditions du Seuil.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de] and Melvin Richter. 1977. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], W. B. Allen, Sandra Wallin, Oldtown Press and Press Collection (Library of Congress). 1984. *Montesquieu's Lysimachus*. Claremont: Oldtown Press.
Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Philip Stewart, and Société Montesquieu. 2016. *[The Spirit of Law]*. Lyon: Société Montesquieu. http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique186

Montesquieu, Charles [Louis de] Secondat, [Baron de la Brede et de], Alberto Postigliola, Georges Benrekassa, and Société Montesquieu. 1998. *De L'esprit Des Lois: Livres I Et Xiii (imprimé Et Manuscrit)*. Oxford, Napoli: Voltaire Foundation, Istituto italiano per gli studi filosofici.
Monticone, Diane Kollar. 1989. *Montesquieu and His Reader: A Study of the Esprit Des Lois*. Lanham: University Press of America.
Morilhat, Claude. 1996. *Montesquieu: Politique Et Richesses*. Paris: Presses universitaires de France.
Nagy, Ágoston. "The Uses of Republicanism and De L'Esprit des Lois in a Hungarian War Pamphlet from 1809."
Näsström, Sofia and Sara Kalm. 2015. "A Democratic Critique of Precarity," *Global Discourse*, 5, no. 4: 556–573. Accessed December 9, 2022, https://doi.org/10.1080/23269995.2014.992119. ©2014 Taylor & Francis. Publisher: Bristol University Press.
Petersen, Felix. 2022. "Montesquieu and the Concept of the Non-Arbitrary State." Published online: 01 August. https://doi.org/10.1080/10848770.2022.2106638
Plutarch. 1932. *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, translated by John Dryden. New York: Random House.
Porret, Michel, Société Montesquieu (Clermont-Ferrand) and Groupe d'études du XVIIIe siècle (Genève). 1998. *Le Temps De Montesquieu: Colloque International: 250 Ans Après "L'esprit Des Lois" (1748): Genève 28–31 Octobre 1998 Université De Genève*. Genève Grenoble: Université de Genève, Société Montesquieu.
Postigliola, Alberto. 1992. *La Città Della Ragione: Per Uno Storia Filosofica Del Settecento Francese*. Roma: M. Bulzoni.
Quoniam, Théodore. 1976. *Introduction À Une Lecture De L'"Esprit Des Lois."* Paris: Lettres Modernes.
Racine, Jean. 2008. *Racine's Phaedra*, a new translation by Colin John Holcombe. Santiago: Ocaso Press Ltda.
Raison, Timothy and Paul Barker. 1979. *The Founding Fathers of Social Science: A Series from New Society*, Rev. ed. London: Scolar Press.
Ritzer, George. 2005. *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks: Sage Publications. http://site.ebrary.com.proxy2.cl.msu.edu/id/10367415
Rollin, Charles. 1845. *M. M. Le Rollin Moderne ou Faits Remarquables de l'Histoire Ancienne et de l'Histoire Moderne*. Tirés de MM. Anquetil, Barthélémy, Montesquieu, Rollin, Ségur, etc. Limoges: Barbou Frères. ASIN:? B01I1ZM0TO
Sagar, Paul. "On the Liberty of the English: Adam Smith's Reply to Montesquieu and Hume," 50, Issue 3. https://orcid.org/0000-0002-8076-7927. https://doi.org/10.1177/00905917211039763
Schaub, Diana J. 1992. "The Erotic Liberalism of Montesquieu: A Reading of the Persian Letters." Dissertation, University of Chicago.
Schaub, Diana J. 1995. *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*. Lanham: Rowman & Littlefield.
Shackleton, Robert. 1961. *Montesquieu: A Critical Biography*. London: Oxford University Press.
Shackleton, Robert, David Gilson, and Martin Smith. *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1988.
Shklar, Judith N. 1987. *Montesquieu*. Oxford: Oxford University Press.
Singer, Brian. 2013. *Montesquieu and the Discovery of the Social*. 2013 edition. ISBN-13: 978–1137027696; ISBN-10: 113702769X
Skjönsberg, Max. 2019. "Adam Ferguson on the Perils of Popular Factions and Demagogues in a Roman Mirror," *History of European Ideas*, 45, no. 6: 842–865. https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1601466
Sorel, Albert. 1887. *Montesquieu*. Paris: Hachette.
Sparks, Chris. 1999. *Montesquieu's Vision of Uncertainty and Modernity in Political Philosophy*. Lewiston: E. Mellen Press.

Spector, Celine. 2013. “Commerce, Glory and Empire: Montesquieu’s Legacy,” in *Tocqueville and the Frontiers of Democracy*, edited by E. Atanassow and R. Boyd, 202–220. Cambridge: Cambridge University Press.
Straumann, Benjamin. 2016. *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
Thucydides. 1974. *Historice*. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press.
Thucydides. 1975. *Hobbes’s Thucydides*, edited by Richard Schlatter, translated by Thomas Hobbes. New Brunswick: Rutgers University Press.
Unknown Author. 2011. “On Political Liberty: Montesquieu’s Missing Manuscript,” *Political Theory*, 39: 181. http://ptx.sagepub.com/content/39/2/181. The online version of this article can be found at: https://doi.org/10.1177/0090591710394O8
Vasco, Dalmazzo Francesco. 1966. *Opere*. Torino: Fondazione Luigi Einaudi.
Vaughan, Charles Edwyn, A. G. Little, and H. B. Charlton. 1925. *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. Manchester, London, New York etc.: University Press; Longmans Green.
Vernière, Paul. 1977. *Montesquieu Et L'esprit Des Lois Ou La Raison Impure*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur.
Versini, Laurent. 2004. *Baroque Montesquieu*. Genève: Libraire Droz.
Versini, Laurent. *Revue d’Histoire Littéraire de La France*, 107, no. 4: (2007): 974–976. http://www.jstor.org/stable/23013956.
Versini, Laurent. 2012. “Montesquieu’s Appointments with the Devil,” *Revue D'histoire Littéraire De La France*, 112: 943–8. https://doi-org.proxy2.cl.msu.edu/10.3917/rhlf.124.0943
Vlachos, G. K. 1974. *La Politique De Montesquieu: Notion Et Méthode*. Paris: Éditions Montchrestien.
Volpilhac-Auger, Catherine. 1985. *Tacite Et Montesquieu*. Oxford: Voltaire Foundation at the Taylor Institution.
Voltaire. Voltaire Theodore Besterman and Institut et musée Voltaire. 1968. The Complete Works of Voltaire. Oxford: Voltaire Foundation. https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/toutvoltaire/navigate/743/table-of-contents/
Waddicor, Mark H. 1970. *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Waddicor, Mark H. 1977. *Montesquieu Lettres Persanes*. London: Edward Arnold.
Ward, Lee. 2007. “Montesquieu on Federalism and Anglo-Gothic Constitutionalism,” *Publius*, 37, Issue 4. ISSN 0048-5950
Whatmore, Richard with Knud Haakonssen. 2008. “Commerce and Enlightenment,” *Intellectual History Review*, 18/2: 283–306.
Williams, David. 2012. Lectures on Political Principles: The Subjects of Eighteen Books, in Montesquieu’s Spirit of Laws. Read to Students under the Author’s Direction. General Books LLC, February 11. ISBN-10:1235857298; ISBN-13:978-1235857294